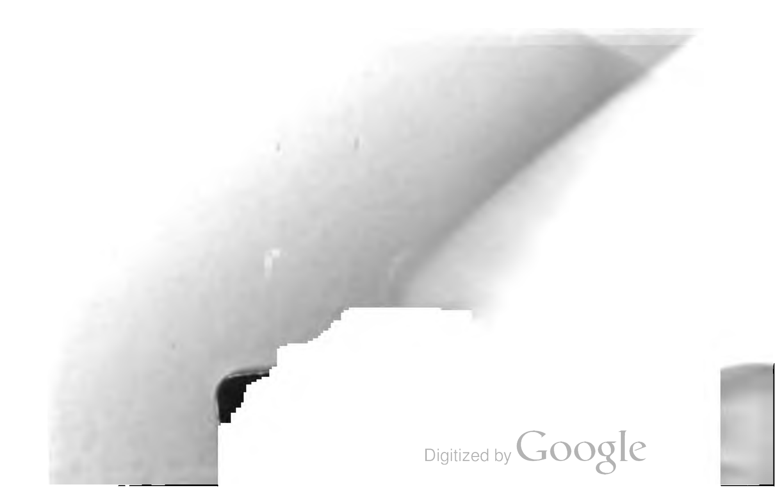
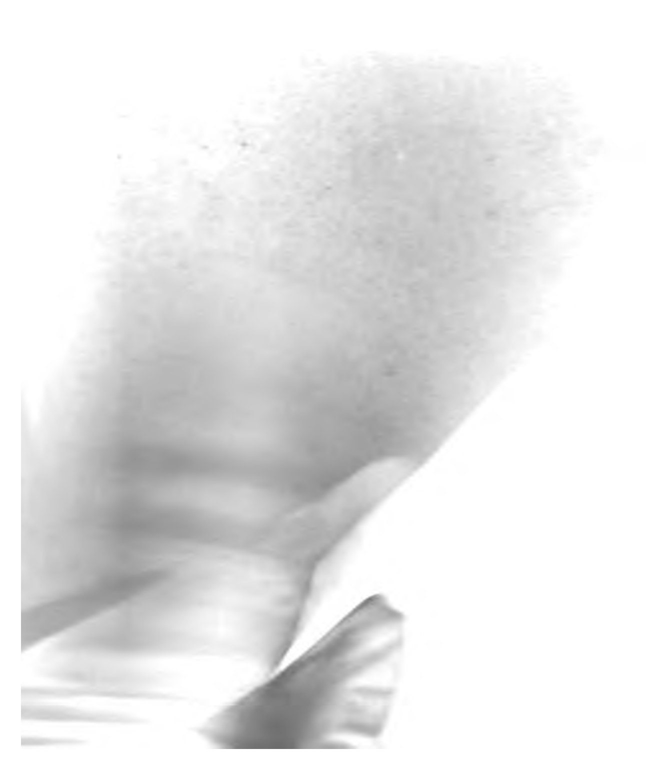



6000338310


Digitized by Google







Theologische Bibliothek. III.

Handbuch

der

katholischen Dogmatik.

Von

Dr. M. Jos. Scheeben,
Professor am Erzbischöflichen Priesterseminar zu Köln.

Mit Approbation des Hochw. Erzbischöflichen Ordinariates zu Köln.

Zweiter Band.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
Zweigniederlassungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.

Theologische Bibliothek.

Handbuch
der
katholischen Dogmatik.

Von

Dr. M. Jos. Scheeben,
Professor am Erzbischöflichen Priesterseminar in Köln.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1878.
Zweigniederlassungen in *Strassburg, München* und *St. Louis*, Mo.

Handbuch

der

katholischen Dogmatik.

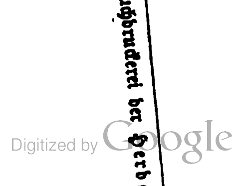
Von

Dr. M. Jos. Scheeben,
Professor am Erzbischöflichen Priesterseminar in Köln.

Mit oberhirtlicher Approbation.

Zweiter Band.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1878.
Zweigniederlassungen in *Strassburg*, *München* und *St. Louis*, Mo.





'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Vorrede.

Die Ausgabe der vorliegenden Abtheilung hat leider länger auf sich warten lassen, als wir vorausgesehen und versprochen hatten. Wir dürfen aber versichern, daß die Verzögerung nicht durch Vernachlässigung der Arbeit, sondern nur in Folge der Bemühungen, dieselbe möglichst vollkommen herzustellen, entstanden ist. Dazu kommt, daß gerade hier manche Partieen vorkommen, bei welchen wir entweder von Anderen wenig vorgearbeitet fanden oder unsere Vorstudien sich als ungenügend erwiesen. Von nun ab wird die Arbeit sich mehr auf gebahnten Wegen bewegen, und hoffen wir daher die baldige Fortsetzung und Vollendung mit größerer Sicherheit verheißen zu können.

Allerdings müssen wir zugleich bemerken, daß der ursprünglich beabsichtigte Umfang des Werkes in etwa überschritten werden wird. Weil jedoch in den vorliegenden Lieferungen bereits viele Gegenstände, welche gewöhnlich später behandelt werden, vorweggenommen, und die Grundlagen für die Lösung vieler späteren Fragen gelegt sind, so wird die Ueberschreitung nicht so bedeutend werden, als es den Anschein hat. Wir hoffen mit Beifügung eines halben Bandes auszureichen, ohne daß die Gleichmäßigkeit und Vollständigkeit der Behandlung darunter zu leiden hätte. Wenn man bedenkt, daß die im Auslande gebrauchten dogmatischen Handbücher, wie die von Schwetz, Jungmann, Knoll, vier bis acht Bände umfassen, ist gewiß für Deutschland ein dreibändiges Werk nicht zu viel. Ueberdieß ersetzen ja auch die durch unsere Methode vermittelten Einblicke in die Dogmengeschichte in Verbindung mit der

zu unserer „Bibliothek" gehörigen Kirchengeschichte von Prof. Hergenröther zum großen Theile das auf zwei Bände berechnet gewesene Spezialwerk über diesen Gegenstand, dessen Erscheinen auf unbestimmte Frist hat vertagt werden müssen. Uebrigens wird die Einrichtung getroffen, daß der zweite Band in zwei Abtheilungen gebunden werden kann.

Die Auswahl und Anordnung des Inhaltes des gegenwärtigen Bandes weicht in mancher Beziehung von der gewöhnlichen ab. Hoffentlich wird der aufmerksame Leser die Vortheile, wenn nicht die Nothwendigkeit, des eingeschlagenen Verfahrens anerkennen und dessen Früchte mit weniger Mühe ernten, als uns die Durchführung desselben gekostet hat.

Wir erkennen gerne an, daß, wie die meisten Recensenten des ersten Bandes bemerkt haben, das Werk nicht gerade geeignet ist, Anfängern zum Selbststudium oder in späteren Jahren zu einer leichten Lektüre behufs Auffrischung und Ergänzung früher gewonnener Kenntnisse zu dienen. Dasselbe ist eben für ein tieferes und ernstes wissenschaftliches Studium der Dogmatik berechnet, welches seiner Natur nach größere Schwierigkeiten mit sich führt, als das Studium sämmtlicher anderen theologischen Wissenschaften. Soweit jedoch die Schwierigkeit des ersten Bandes in allzu großer Gedrängtheit der Darstellung und dem dadurch bedingten Mangel an Durchsichtigkeit begründet war, haben wir diesen Fehler in der gegenwärtigen Lieferung nach Möglichkeit zu vermeiden gesucht.

Daß der verdienstvolle Vertheidiger und Restaurator der „Theologie der Vorzeit", P. Kleutgen, zu unseren von den seinigen abweichenden Ansichten über das Wesen des Glaubens, welche wir im ersten Bande ausgesprochen, nicht schweigen würde, war nicht anders zu erwarten. Dagegen konnten wir nicht erwarten, daß er in unserer Auseinandersetzung mit ihm, zu der wir uns gerade aus Achtung gegen seine wissenschaftliche Bedeutsamkeit für verpflichtet erachteten, einen planmäßigen Angriff erblicken und so viel Gewicht darauf legen würde, um uns in einer „Beilage zur Theologie der Vorzeit" eine umfangreiche, mit dem ganzen Arsenal seiner seltenen Gelehrsamkeit ausgestattete Abhandlung entgegenzustellen. Eine ausreichende Erwiderung unsererseits würde eine ebenso umfangreiche Schrift erfordern, wozu wir vor Vollendung der Dogmatik die Zeit nicht finden. Um inzwischen übertriebenen Begriffen über die Tragweite unseres „Angriffs" zu begegnen, müssen wir be-

merken, daß wir die obwaltenden Differenzen nur als rein wissenschaftliche dargestellt und unsere abweichenden Meinungen nur als Versuch einer leichteren Lösung der in der Lehre vom Glauben vorhandenen Schwierigkeiten und einer adäquateren Fassung des erhabenen Wesens des Glaubens bezeichnet haben. Andererseits gesteht P. Kleutgen nunmehr sogar selbst zu, daß seine Theorie gerade die Hauptschwierigkeit in der Lehre vom Glauben, die Frage nämlich, wie der Beweggrund der Glaubensgewißheit um Gottes willen und über Alles für wahr gehalten werde, nicht zu lösen vermöge. Darin, daß der Beweggrund des Glaubens in dieser Weise für wahr gehalten wird, sind wir beide einig. Wie sicher und wichtig dieses Axiom der alten Theologie für P. Kleutgen ist, geht schon daraus hervor, daß er dasselbe festhalten zu müssen glaubt ungeachtet der Unmöglichkeit, von seiner Anschauung aus demselben gerecht zu werden. Nun, einzig zur Durchführung und Erklärung dieses Axioms ist unsere Theorie aufgestellt, und es fragt sich im Grunde nur, ob sie ebenso wenig ausreicht, wie Kleutgen von der seinigen zugesteht. Diejenigen Recensenten der Kleutgen'schen Kritik, welche sich der Tendenz derselben, soweit sie gegen uns gerichtet war, anschlossen, aber zugleich das erwähnte Axiom läugneten oder als irrelevant darstellten, waren daher ganz außer Stande, den Kern der Controverse in seinem wahren Lichte darzustellen.

Obgleich wir keine Ursache haben, über Mangel an Wohlwollen auf Seiten der Recensenten des ersten Bandes uns zu beklagen und durch manche Complimente sehr beschämt worden sind: so möchten wir doch Einzelne bitten, bei sachlichen Ausstellungen nicht nach flüchtiger Lektüre und vorgefaßten Meinungen ohne Beachtung des Zusammenhanges und der von uns vorgebrachten Gründe zu urtheilen. Es würde dann z. B. nicht möglich sein, daß man bei der Erklärung des Namens „Geist" oder bei der Begründung der Allgegenwart Gottes uns Momente als gänzlich übergangen vorhielte, welche wir sehr nachdrücklich hervorgehoben, oder daß man unsere Erklärung der poetisch-symbolischen Redeweise der hl. Schrift und der Väter bezüglich der Trinität als unwissenschaftliche poetische Abschweifungen darstellte. Hat man es uns doch selbst als eine „Naivität" angerechnet, daß wir die spezifische Bedeutung des Namens spiritus = πνεῦμα bei der dritten Person in Gott nicht bloß aus etymologischen Gründen, sondern wegen des d o g m a t i s c h für den Ursprung dieser Person feststehenden Namens spiratio (Decr. unionis

Flor.: unica *spiratione* procedit) mit „Odem“ in Verbindung gebracht haben.

In Betreff der vorliegenden Abtheilung ist noch zu bemerken, daß wir S. 114, aus dem Gedächtniß referirend, die Ansicht von P. Bosizio über das Sechstagewerk nicht ganz genau referirt haben. Im Wesentlichen stimmt vielmehr Bosizio ganz mit unserer Ansicht über die Deutung der sechs Tage überein, indem auch er nur auf die in ihnen bezeichnete Reihenfolge der Schöpfungswerke Gewicht legt. Wir benutzen diese Gelegenheit, um hinsichtlich des betr. § 145 der vorliegenden Abtheilung noch die seit der Drucklegung desselben erschienene neueste Literatur zu registriren: nämlich das neue Werk Bosizio's: „Die Geologie und die Sündfluth“; Dr. Karl Güttler: „Naturforschung und Bibel“ und P. F. v. Hummelauer: „Der biblische Schöpfungsbericht.“

Köln, am Feste der unbefleckten Empfängniß der Gottesmutter, 1877.

Der Verfasser.

Vorrede zur zweiten Abtheilung.

Die gegenwärtige Abtheilung erscheint wiederum später, als manche Leser erwartet haben. Indeß werden dieselben hoffentlich durch den Inhalt bald überzeugt werden, daß im Verhältniß zu der aufgewandten Arbeit die Frist immer noch kurz genug ist. Das baldige Erscheinen einer weiteren Fortsetzung können wir jetzt um so zuversichtlicher in Aussicht stellen, als bereits ein großer Theil des Manuskriptes für den dritten Band, mit welchem das Werk unter allen Umständen seinen Abschluß findet, fertig vorliegt.

Unser Bestreben, der Christologie nach Kräften eine der hohen Würde und Wichtigkeit derselben entsprechende Darstellung zu Theil werden zu lassen, und im Anschluß an die hh. Väter und die großen Theologen der Vorzeit den reichen und herrlichen Inhalt dieser Lehre möglichst vollständig, gründlich und anschaulich vorzuführen, hat die Folge gehabt, daß das fünfte Buch eine größere Ausdehnung erhielt, als ursprünglich beabsichtigt war. Deßhalb konnte dieses Buch, obgleich im Manuskript nahezu vollendet, nicht mehr ganz in die gegenwärtige Abtheilung aufgenommen werden, um den Umfang des zweiten Bandes nicht übermäßig zu vergrößern. So unlieb uns dieser Umstand ist, so bietet er doch den Vortheil, daß wir für den Schluß der Christologie die Urtheile von Sachverständigen über den ersten grundlegenden Theil des Buches werden benutzen können. Denn obgleich dasjenige, was darin über die gewöhnliche schulmäßige Auffassungs- und Darstellungsweise hinausgeht oder davon abweicht, durchaus auf die Lehre der hh. Väter gegründet und dadurch gegen den Verdacht „gewagter Speculationen" gesichert ist: so legen wir doch großen Werth darauf, daß dasselbe von Anderen bewährt

befunden werde, um so mit größerer Sicherheit auf unserer Basis weiter bauen zu können.

Wenn schon bezüglich der früheren Lieferungen ein sehr wohlwollender Herr Recensent von „kühnen und oft gewagten Speculationen“ gesprochen hat: so bedauern wir, daß diese Mahnung, die freilich nicht so ernst gemeint sein mag, als sie klingt, nicht näher belegt worden ist, damit wir daraus Nutzen ziehen könnten. Wir sind uns übrigens bewußt, gerade in den Speculationen stets nur die durch die Lehre der Väter und der bewährtesten Theologen vorgezeichnete Fährte verfolgt zu haben, obwohl wir uns selbstverständlich nicht zutrauen, daß wir immer das Richtige getroffen. Auch ist bisher von keiner Seite, außer in den bei früherer Gelegenheit oder hier unten erwähnten wenigen Punkten, ein ernsteres Bedenken gegen unsere Lehre vorgebracht worden.

Derselbe Herr Recensent tadelt ferner, daß „die Darstellung sich zu oft in Bildern bewege“. Auch hier ahmen wir nur den hl. Thomas, die heiligen Väter und die heilige Schrift selbst nach, und unsere Bilder sind in der Regel gerade diesen Quellen entlehnt. Vollends wird unsere Christologie zeigen, wie Schrift und Tradition die wichtigsten dogmatischen Wahrheiten in Bilder einkleiden; ist doch selbst der dogmatische Name Christus nur ein bildlicher Name, der aber eben darum eine Kraft und eine Tragweite hat, die durch keinen abstrakten Ausdruck erreicht werden kann. Gewiß muß man die Bilder als bloße Bilder behandeln und sie auf ihren relativen Werth zurückführen. Aber eben dieß glauben wir niemals unterlassen zu haben, wie wir uns auch mehr, als es gewöhnlich geschieht, darauf verlegt haben, die in der Bildersprache der hl. Schrift und der Väter verborgenen Schätze zu heben. Wenn der Herr Recensent insbesondere unsere Anwendung des Verhältnisses der Wurzel zum Ast auf die Veranschaulichung des göttlichen Concursus nicht angebracht findet: dann muß er dasselbe von der dem hl. Thomas geläufigen Bezeichnung des Concursus als einer Bewegung von Seiten Gottes, sowie von dem intima virtute impellere des Cat. Rom. sagen. Das Bild selbst ist überdieß aus der hl. Schrift selbst entlehnt, obgleich es hier allerdings zunächst nur von dem übernatürlichen Concurse Gottes gebraucht wird; und das allein genügt, um den Gedanken auszuschließen, daß darin eine Aufhebung der creatürlichen Thätigkeit auch nur von ferne angedeutet werde. Nebenbei gesagt, geht die dem Scheine nach auch uns treffende Bemerkung des Herrn Recensenten über die Schriftstellen, welche für den natürlichen Con-

curfus unbrauchbar seien, uns nicht an, weil wir die betr. Schriftstellen entweder gar nicht oder wenigstens nicht als Argument gebraucht haben*).

Von mehreren Seiten ist bemerkt worden, daß wir uns in der Lehre von der Einwohnung des hl. Geistes nicht bestimmt genug darüber ausgesprochen hätten, ob dieselbe ein proprium des hl. Geistes sei. In dem exclusiven Sinne, wie die Frage gewöhnlich verstanden wird, haben wir allerdings weder entschieden mit Ja noch mit Nein geantwortet; aber wir haben eben die Frage genauer zu formuliren gesucht, als es gewöhnlich geschieht, und in dieser Formulirung dieselbe B. III. n. 859 (vgl. B. II. n. 1068), wie uns scheint, so bestimmt beantwortet, daß über unsere Meinung oder über die Consequenz derselben kaum ein Zweifel bestehen kann.

Auch ist von mehreren Seiten erinnert worden, daß unsere Darstellung der thomistischen Lehre von der menschlichen Seele als forma corporis den Sinn dieser Lehre nicht ganz wiedergebe. Ueber diesen Gegenstand haben wir uns in der gegenwärtigen Abtheilung S. 756 ff. ausgesprochen.

Schließlich bitten wir den freundlichen Leser um gütige Entschuldigung, daß die Correktur des vierten Buches wegen mannigfacher ungünstiger Um-

---

*) Die in einer andern Recension über die erste Abtheilung dieses Bandes gemachten Ausstellungen können wir zum größten Theile nur als kritische Sonderlichkeiten betrachten. Der Herr Recensent ist gewiß der einzige, der an unserem Buche zu tadeln findet, daß es „nicht dazu mithelfe, den verderblichen Irrthum auszurotten, als könnte Jemand ein tüchtiger Theologe werden, der nicht zuvor ein guter Philosoph ist". Bisher haben wir nur gehört, das Buch setze eher zu viel, als zu wenig oder gar keine philosophische Bildung voraus. Der Vorwurf müßte a fortiori die Summa des hl. Thomas treffen, welche ohne Vergleich mehr philosophische und sogar viele rein philosophische Fragen behandelt, während wir die rein philosophischen Fragen entweder ausgeschieden oder nur kurz berührt haben. „Aus demselben Interesse für die reine Darstellung der Wissenschaft der Dogmatik" meint Recensent auch, daß zu viel Dogmengeschichtliches eingeflochten sei. Wenn er darunter die äußere Geschichte der Dogmen versteht, ist im Gegentheil unser Buch darin spärlicher, als die meisten anderen ausführlichen Dogmatiken. Was aber die innere Geschichte oder die Darstellung der Entwicklung des Dogma's und der damit zusammenhängenden theologischen Fragen angeht, ist schwer einzusehen, wie die Einflechtung derselben die reine Darstellung der Wissenschaft der Dogmatik stören und als „überflüssig und fremdartig" angesehen werden soll. In der Weise, wie wir das Dogmengeschichtliche einflechten, stört es auch schwerlich „das stramme Zusammenhalten der einzelnen Theile und die kurze und bündige Beweisführung", was beides „strenge Pflicht des Dogmatikers sei". Gerade diese Pflicht liegt uns sehr am Herzen, und gerade um ihr besser zu genügen, um über Anlaß und Bedeutung der Fragen vollkommener zu orientiren, den Beweis aus der Tradition gründlicher und übersichtlicher zu führen und die aus letzterer erhobenen Schwierigkeiten leichter und schlagender zu lösen, haben wir eine allerdings von der gewöhnlichen Methode etwas abweichende, mehr genetisch-pragmatische Behandlung des Dogmengeschicht-

stände nicht so sorgfältig ausgeführt worden ist, wie die der übrigen Bücher. Indeß haben wir diesem Uebelstande durch die am Schlusse des Bandes abgedruckten Verbesserungen abzuhelfen gesucht und empfehlen daher dieselben geneigter Beachtung.

Köln, am Feste des hl. Athanasius 1880.

Der Verfasser.

---

lichen zu geben versucht und namentlich mehr, als es meist geschieht, auf die Genesis und den Wechsel des theologischen Sprachgebrauches aufmerksam gemacht.

In sachlicher Hinsicht muß zunächst auffallen, daß der Herr Recensent auf Grund unserer Darlegung der rein natürlichen Beschaffenheit der menschlichen Natur in § 156 uns eine Ansicht über die Ordnung oder den Stand der reinen Natur unterschiebt, die wir dort, wo von diesem Stande ex professo die Rede ist (§ 177), also in loco proprio, ausdrücklich und nachdrücklich als eine schon den älteren katholischen Theologen von den Jansenisten angehängte Mißdeutung zurückgewiesen haben. Der „von uns eingeschlagene Lehrgang“ konnte zu dieser Unterstellung um so weniger Anlaß geben, als wir in dem unmittelbar nach § 156 folgenden Paragraphen ausdrücklich den Uebergang zur Lehre vom Stande der Natur vorgezeichnet haben. Es war daher wohl überflüssig, eine theologische Autorität gegen uns in's Feld zu führen und damit dem Scheine nach ein Argument zu widerlegen, dessen Werth in der von uns intendirten Richtung klar genug von jener Autorität anerkannt wird. Sodann bezeichnet Herr Recensent unsere nach dem hl. Thomas gegebene Erklärung des Wechselverhältnisses zwischen Integrität und Gnade im Urstande als ein „philosophisches Kunststückchen“, eine Phrase, die in einer durch die höchsten wissenschaftlichen Autoritäten vertretenen Sache gewiß sehr übel angebracht ist, besonders wenn man sich nicht die Mühe gibt, den Inhalt derselben zu beweisen, vielmehr das wichtigste Moment der kritisirten Darstellung außer Acht läßt. Aber allerdings erscheint dem Herrn Recensenten zuweilen etwas unbegreiflich, was aller Welt klar ist. So meint er, der von uns, wie von allen Theologen aller Zeiten, aus der Genesis geführte Schriftbeweis für die Freiheit von der Begierlichkeit im Urstande „scheine zu assertorisch zu sein und die Schwierigkeiten zu übersehen, die sich doch zeigen, sobald wir uns über das Wesen der Scham Rechenschaft geben wollen“ rc. Die hier als so naheliegend bezeichneten Schwierigkeiten hat nämlich unseres Wissens vor dem Herrn Recensenten noch kein Theologe berücksichtigt und auch kein Häretiker vorgebracht, selbst Julian von Eclanum nicht. Die derbe Antwort aber, mit der Augustinus (co. Julian. l. 5 c. 2) die Rohheiten Julians abfertigte, trifft auch diese in der Gelehrtenstube ausgebrütete Grübelei, was näher auszuführen wir uns wohl ersparen dürfen.

Drittes Buch.

Von Gott in seinem fundamentalen und ursprünglichen Verhältniß zur Welt

oder von der

Begründung der natürlichen und übernatürlichen Weltordnung.

---

[1] Mit der Lehre von Gott selbst, als ihrem Hauptgegenstande, verbindet die Theologie die Lehre von den äußeren **Werken** und dem **Reiche** Gottes, oder von der Welt und den **Weltwesen**, inwiefern dieselben zu Gott als ihrem Prinzip und Ziel in Beziehung stehen und durch ihn der von ihm beabsichtigten Vollendung entgegen geführt werden. Diese Lehre aber hat ihren **Ausgangspunkt** und **ihre Grundlage** in denjenigen Wahrheiten, welche theils das wesentliche, theils das thatsächlich ursprüngliche Verhältniß Gottes zur Welt und der Welt zu Gott betreffen. Hierhin gehören 1) diejenigen Wahrheiten, welche das **wesentliche**, **allen außergöttlichen Wesen gemeinschaftliche** Verhältniß zu Gott als ihrem Prinzip und Endziel darstellen. Weiter gehört dahin 2) die Betrachtung der außergöttlichen Wesen nach der **besonderen Natur ihrer Hauptarten**, inwiefern die Besonderheit ihrer Natur in Bezug auf ihre Stellung im göttlichen Weltplane und speziell in Bezug auf den höchsten und letzten Endzweck der Welt eine wesentlich verschiedene Bedeutung hat, also namentlich die Betrachtung der Natur der Engel und Menschen, in welcher sich ein Ebenbild der göttlichen Natur vorfindet und folglich Gott sich in der vollkommensten Weise offenbaren und mittheilen kann. Da aber in Wirklichkeit Gott bei der vernünftigen Creatur das Maaß ihrer Vollendung nicht nach ihrer natürlichen Anlage bemessen, sondern derselben die Erreichung eines übernatürlichen Endzieles vorgesteckt und sie für dieses Endziel zubereitet hat: so gehört 3) hierhin die **ursprüngliche Einrichtung einer auf dem Boden der Natur aufgerichteten übernatürlichen Weltordnung** — zunächst in den geistigen Creaturen, mittelbar aber auch in der gesammten Creatur —, welche die innigste Lebensgemeinschaft mit dem dreifaltigen Gott zum Ziele hat. Hiernach ergibt sich die Eintheilung in drei Hauptstücke, welche organisch sich aufeinander aufbauen, indem die früheren in den folgenden weiter ausgeführt oder ergänzt werden, und in vielfacher Weise den drei Hauptstücken der materiellen Gotteslehre — Sein, Leben und Lebensmittheilung Gottes — entsprechen; sie entsprechen denselben namentlich auch darin, daß der Inhalt der beiden ersten Hauptstücke hier, wie dort, größtentheils dem Wesen nach innerhalb des Gesichtskreises der Vernunft liegt, der des dritten aber in der Hauptsache wesentlich dem Glauben angehört.

Erstes Hauptstück.

Die Welt in ihrem wesentlichen und allgemeinen Verhältnisse zu Gott als ihrem Prinzip und Ziel.

[2] Diese Lehre wird von den **alten** Theologen, z. B. dem Mag. sent. (l. 2. dist. 1), auch vom hl. Thomas in der Summa *theol.*, meist kurz abgethan, von den nachtridentinischen

Scholastikern sogar vielfach ganz überschlagen, weil die betreffenden Fragen theils schon großentheils in der Gotteslehre erledigt sind, oder bei der Betrachtung der Hauptarten der Geschöpfe wiederkehren. Bei den neueren Theologen hingegen werden an dieser Stelle meist alle die Fragen eingehend behandelt oder wieder aufgenommen, welche die äußere Wirksamkeit Gottes von Seiten ihres Prinzips, resp. der göttlichen Thätigkeit, betreffen, wie die Lehre vom wesentlichen Unterschiede Gottes und der Welt, von den göttlichen Ideen, der Freiheit des Schöpferaktes u. s. w. Da wir diese Fragen bereits in der Gotteslehre behandelt haben, so fassen wir hier die Lehre von den außergöttlichen Wesen als Werken Gottes vorzüglich unter dem Gesichtspunkte auf, daß wir die allseitige und vollste Abhängigkeit der Welt von Gott als ihrem Prinzip und Ziel hervorheben, in ähnlicher Weise, wie das Vatikanum dies in can. V. der Constit. de fide cathol. gethan hat; vgl. oben Buch II. n. 97 ff. Wir thun dies um so mehr, als, wie a. a. O. bemerkt wurde, eben dieses Verhältniß der Abhängigkeit es ist, welches heutzutage vorzugsweise durch die Zeitirrthümer geläugnet oder verdunkelt wird.

3 Der Inbegriff der außergöttlichen Dinge wird in der hl. Schrift bald mehr abstrakt durch τὰ πάντα, bald anschaulicher durch „Himmel und Erde und all' ihr Schmuck" (Gen. 2, 1) ausgedrückt, und noch deutlicher als das Reich Gottes dargestellt, indem die in Himmel und Erde befindlichen Wesen als exercitus Dei bezeichnet werden. Weiterhin wird er als Inbegriff zeitlicher, aber nicht in der Zeit vorübergehender, sondern auch die Zeit selbst ausmachender und messender, und darum zeitlich dauernder Wesen עֹלָם oder עוֹלָמִים, αἰών oder αἰῶνες, saeculum oder saecula genannt — zuweilen aber auch mit ausschließlicher Betonung der Dauer חֶלֶד (Ps. 49, 2. 4) oder umgekehrt der Flüchtigkeit und Vergänglichkeit חֶדֶל (Js. 38, 11). Im N. T. wird der griech. Ausdruck κόσμος gebraucht, welcher ursprünglich die Welt als Kunstwerk Gottes bezeichnet, aber meist auf die Welt in dem durch die Sünde entstandenen gegenwärtigen Zustande bezogen wird und so dieselbe als ein von Gott nicht nur unterschiedenes, sondern im Widerspruche mit seiner Idee befindliches Reich bezeichnet, an welchem sich die heilende Kraft der göttlichen Barmherzigkeit und die siegende Macht der göttlichen Gerechtigkeit bewähren soll. Unser deutsches Welt, engl. world (von werlen, drehen) bezeichnet wahrscheinlich ursprünglich den Erdkreis.

4 Das allgemeine Verhältniß aller Wesen außer Gott zu ihm als ihrem Prinzip und Ziel reduzirt sich auf folgende Punkte: A. die Abhängigkeit von Gott als dem Prinzip ihres Entstehens, Bestehens und Wirkens; B. die Abhängigkeit von Gott als dem Endziel und dem Führer und Lenker zur Erreichung des Endziels; C. die beiden Verhältnissen entsprechenden allgemeinen Eigenschaften der Weltwesen im Einzelnen und im Ganzen in Hinsicht auf die Verwirklichung göttlicher Ideen und die Darstellung und Offenbarung Gottes als ihres Ideals.

A. Abhängigkeit der Weltwesen von Gott als dem Prinzip ihres Entstehens, Bestehens und Wirkens.

§ 128. Ursprung aller Dinge aus Gott durch Erschaffung aus Nichts.

Literatur: Die Väter bes. in den apologetischen Schriften gegen die Heiden und den polemischen gegen die Manichäer. *Anselm.* Monol. c. 5—9; *Mag.* in 2. dist. 1, dazu *Aegid.* und *Estius; Thom.* 1. p. q. 45, dazu *Bannez;* c. gent. l. 2. c. 1 ff. qq. disp. de pot. q. 3; *Greg. Val.* in 1. p. disp. 3. q. 1; *Suarez,* metaph. disp. 20; Kleutgen, Phil. d. Vorz. Bd. II. Abh. 9.

5 I. Daß alle Wesen außer Gott 1) wenigstens irgendwie, ihm ihr Dasein verdanken oder aus ihm ihren Ursprung haben müssen, folgt unmittelbar aus der Idee Gottes als des einzigen wesentlich existirenden Wesens. Ebenso aber folgt daraus, 2) daß alle Wesen außer Gott ihr ganzes Sein unmittelbar oder doch wenigstens mittelbar Gott verdanken und ihrer ganzen Substanz nach, also sowohl ihrem Stoffe,

als ihrer Form nach, aus ihm ihren Ursprung haben, weil die einzelnen Theile der Dinge ebenso wenig, wie ihr Ganzes, wesentlich existiren. Weil überdies die Wesen außer Gott von ihm wesentlich verschieden sind und die göttliche Substanz wegen ihrer absoluten Einheit und Einfachheit nicht getheilt werden oder irgendwie als Stoff einer Neubildung auftreten kann: so folgt, 3) daß jene Wesen ihrer ganzen Substanz nach auch nicht aus der Substanz Gottes hervorgebracht, sondern, als in sich vollständig nichts seiend, durch die Macht Gottes in's Dasein gesetzt oder gerufen werden.

II. Wie daher das Fundamentaldogma über Gott selbst darin liegt, daß 6 Gott sein Sein durch sich selbst hat: so muß als Fundamentaldogma über alle Dinge außer Gott gelten, daß sie weder bloß durch künstliche Bildung, noch durch eigentliche Zeugung, sondern durch „Hervorbringung aus Nichts" von Gott ihren Ursprung haben. So definirt namentlich das *Vatic.* de fide cath. c. 1. (im Anschluß an das Later. IV.): Hic solus Deus bonitate sua et omnipotenti virtute . . . . simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem scil. et corporalem; und can. 5: Si quis non confiteatur, mundum resque omnes, quae in eo continentur, et spirituales et materiales, secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse productas, a. s. Diese Definition ist aber nur eine einfache Erklärung des wahren Sinnes des Anfangs des apostolischen Symbolums, worin die Kirche von Anfang an den allmächtigen Gott als ποιητής, factor oder creator coeli et terrae (resp. nach dem Nicänum, visibilium omnium et invisibilium) bekannte, und welche sie schon gleich in den ersten Jahrhunderten gegenüber den Heiden und Philosophen, wie gegenüber den Sekten der Gnostiker und Manichäer, in vielfacher Weise erklärte, geltend machte und vertheidigte.

In der lateinischen Kirche ist auch schon von alten Zeiten her für die Hervorbringung der ganzen Substanz aus Nichts als spezifischer Name das Verbum creare = erschaffen fixirt worden; die griechische Kirche hatte keinen spezifischen Namen dafür, wogegen im Hebr. das Verbum בָּרָא allerdings schon eine ähnliche Bestimmtheit hatte, wie das lateinische creare sie später erlangte.

Gegner dieses Dogma's sind natürlich vor Allem die Pantheisten aller Formen, 7 welche den wesentlichen Unterschied der Weltsubstanz von der Substanz Gottes läugnen, und daher hat das *Vatic.* l. c. can. 4. nicht minder im Interesse der richtigen Bestimmung des Ursprungs der Welt aus Gott, als im Interesse des reinen Gottesbegriffs die wichtigsten Formen desselben verurtheilt. (Vgl. B. II. n. 100 und 103.) Die Verschiedenheit der übrigen Wesen von Gott, wenigstens formell, vorausgesetzt, läugneten die Heiden und heidnisch-christliche Sekten bald überhaupt den Ursprung aller Dinge aus Gott, indem sie entweder die materiellen oder die geistigen davon ausnahmen; oder sie dachten sich den Ursprung nach der Weise menschlicher Produktion, entweder als künstliche Bearbeitung eines äußerlich gegebenen Stoffes, namentlich bei den materiellen Dingen, oder als Zeugung aus der Substanz Gottes, namentlich bei den geistigen Dingen. Die monströseste Combination dieser Irrthümer fand sich bei vielen Gnostikern und bes. den Manichäern, welche die materielle Welt gar nicht aus Gott entsprungen sein ließen, die geistige aber auf eine Art von Zeugung zurückführten, also Dualismus und Pantheismus combinirten. — In unbegreiflich leichtsinniger Weise haben in neuerer Zeit die Güntherianer den Scholastikern, weil dieselben von dem Ausgehen der Wirkung aus der Ursache den Ausdruck emanare gebrauchen, den Vorwurf eines falschen Schöpfungsbegriffes gemacht. Vgl. dagegen Kleutgen a. a. O.

Die Bestimmung der Erschaffung als einer productio *de nihilo* oder ex nihilo hat selbstverständlich nicht den Sinn, als ob das Nichts gleichsam das Substrat oder der Stoff wäre, woraus Gott die Welt gemacht habe. Im Gegentheil soll es soviel heißen, wie 1) *de nullo* = de nulla materia s. matrice, oder 2) *non ex* aliquo, oder 3) de nihilo tanquam *termino a quo* inwiefern nämlich durch die Schöpfung das Sein der Sache an Stelle des absoluten Nichtseins tritt, in ähnlicher Weise wie man sagt, aus Nacht werde Tag. Im letzteren Falle wird aber zur Charakterisirung des absoluten Nichtseins der Sache das ex nihilo näher dadurch bestimmt, daß man sagt, die Erschaffung sei eine productio rei *ex nihilo sui et subjecti*, wofür die griech. Väter vielfach sagen ἐκ μηδαμοῦ καὶ μηδαμῶς ὄντων. In der Sprache der Platoniker freilich kann das Hervorbringen ἐκ μὴ ὄντος sogar positiv eine Produktion aus einem vorhandenen und in das Produkt übergehenden Stoffe bezeichnen, weil sie eben den Stoff in seiner Formlosigkeit und Unbestimmtheit ein μὴ ὄν nennen. Aber die Väter gebrauchen, wenn von der Schöpfung der Welt die Rede, das μὴ ὄν gerade wie οὐκ ὄν und wechseln daher beliebig zwischen beiden Ausdrücken ab.

III. Als fundamentales Dogma über das Verhältniß Gottes zur Welt ist die Erschaffung der Welt aus Nichts in der mannigfachsten und entschiedensten Weise in der hl. Schrift des Alten wie des Neuen Testamentes ausgesprochen.

Sie liegt 1) schon in der ganzen Art und Weise, wie das Wesen Gottes, seine Macht und seine absolute Herrschaft über die Welt ausgesprochen wird, indem z. B. Gott bezeichnet und geschildert wird als der Seiende schlechthin, d. h. der allein durch sich Seiende, — als der schlechthin Allmächtige und sich selbst zu Allem Genügende, der nach Außen Alles durch sein bloßes Wort und seinen bloßen Willen wirkt, was nicht der Fall wäre, wenn er in seinem Wirken von einem gegebenen Stoff abhängig wäre — und als primus et novissimus, principium et finis schlechthin, d. h. omnium rerum, was er nicht sein könnte, wenn irgend etwas außer ihm ganz oder theilweise unabhängig von ihm bestände. Sie liegt 2) darin, daß die hl. Schrift unzählige Male Gott schlechthin als das Prinzip alles dessen, was außer ihm, bezeichnet, ohne jemals irgend etwas auszunehmen, was doch geschehen müßte, wenn die Dinge nicht mit Allem, was sie sind, von Gott ihren Ursprung hätten. Das gilt um so mehr, weil a) Gott oft als Gründer (z. B. Ps. 79, 69; 88, 12; 102, 26) und Träger oder Erhalter von Himmel und Erde bezeichnet wird, was nicht zuträfe, wenn die von Gott hervorgebrachten Wesen nur durch Formation einer von Gott unabhängigen Materie entstanden wäre; weil b) Gott ebenso als Hervorbringer der geistigen wie der materiellen, und der materiellen wie der geistigen Welt bezeichnet wird (z. B. Col. 1, 16), bei der geistigen aber nur die ganze Substanz Gegenstand der Produktion sein kann; und weil c), wenn auch manche Ausdrücke (wie Hebr. 11, 2 fide intelligimus *aptata* — κατηρτισμένα — esse saecula verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent) unmittelbar von der Gestaltung der Welt aus einem vorhandenen Stoffe verstanden werden können, diese Gestaltung als eine innere und substanzielle doch eine solche Herrschaft Gottes über den Stoff voraussetzt, wie sie nur dem Schöpfer desselben zustehen kann. — Sie liegt 3) deutlich ausgesprochen in dem Berichte über den Ursprung der Welt, welchen die hl. Schrift, Gen. 1, 1 ff., gibt. Denn a) weil dieser Bericht genauen und vollen Aufschluß über den Ursprung der Welt geben will und soll: so mußte hier der ungeschaffene Stoff erwähnt werden, wenn ein solcher die Voraussetzung der göttlichen Wirksamkeit bildete (vgl. Tert. c. Hermog. n. 20). b) Vor aller weiteren bildenden Thätigkeit Gottes wird zuerst die Hervorbringung von Himmel und Erde als des Substrates der weiteren Thätigkeit Gottes aufgeführt, also angedeutet, daß diese erste That Gottes keine Voraussetzung hatte, zumal bezüglich der Erde noch ausdrücklich hinzugefügt wird, daß sie noch „wüst und leer" oder formlos gewesen. Dazu kommt c) daß das Verbum בָּרָא wenigstens im Kal und Niphal, wenn es schon nicht immer geradezu eine Hervorbringung aus Nichts bedeutet, doch nur von einer Gott eigenthümlichen Thätigkeit und Wirkungsweise, namentlich zur Bezeichnung der Souveränetät, d. h. der allseitigen Unabhängigkeit, Selbstgenügsamkeit und Unbeschränktheit des Wirkens Gottes gebraucht wird. So wird auch Gen. 1. in der Schilderung des opus formationis das Verbum

in der Regel nicht mehr gebraucht, und wo es noch gebraucht wird, soll es eben, wie in V. 27 beim Menschen, einen wirklichen Schöpferakt im strengsten Sinne des Wortes ausdrücken, oder behält doch, wie in V. 21 bei den Luft- und Wasserthieren, die Schattirung eines rein aus eigener Machtvollkommenheit sein Produkt setzenden Aktes, indem die Produktion dieser Thiere im Gegensatz zur Produktion der Pflanzen und der Landthiere, bei denen das Wort des Schöpfers producat terra lautete, im Urtext (denn die Vulgata hat auch hier producant aquae) als eine solche geschildert wird, welche diese Thiere durch ein Machtwort in die Luft und das Wasser hineinsetzt, nicht aus der Luft und dem Wasser hervorbringt. Gen. 2, 3 aber, beim Rückblick auf das ganze Schöpfungswerk, erscheint das ב als Basis für das עָשָׂה: cessavit [Deus] ab omni opere suo, quod *creavit* Deus ut *faceret*. Endlich d) kann das *in principio* creavit vgl. mit Joan. 1, 1, und Prov. 8, 22 ff. nur bedeuten, daß mit dem creavit die Zeit als die Dauer aller außergöttlichen Dinge ihren Anfang genommen habe, und folglich vorher nichts außer Gott vorhanden gewesen sei. — 4) Der Sinn von Gen. 1, 1. ist daher unzweifelhaft der, welchen die makkabäische Mutter (2. Macc. 7, 28) ausgesprochen hat: Peto, nate, ut aspicias ad coelum et terram, et ad omnia, quae in eis sunt, et intelligas, quia *ex nihilo* (ἐξ οὐκ ὄντων) fecit illa Deus. Wenn das ex nihilo sonst nicht öfter ausgesprochen ist, so kommt das daher, daß bei den Juden namentlich alle auf den Ursprung der Dinge von Gott bezüglichen Ausdrücke, bes. בָּרָא, in diesem Sinne verstanden wurden; vielleicht hat auch nicht einmal die makk. Mutter „patria voce" jene Erklärung beigesetzt, sondern ist dieselbe erst durch den inspirirten Schriftsteller, der griechisch schrieb und kein dem ב entsprechendes Wort besaß, beigefügt. Wenn es dagegen Sap. 11, 18 heißt: Non enim impossibilis erat omnipotens manus tua, quae creavit orbem terrarum *ex materia invisa* (κτίσασα τὸν κόσμον ἐξ ἀμόρφου — also eigentlich informi, statt invisa — ὕλης) immittere illis multitudinem ursorum aut audaces leones: so wird dabei nicht auf Gen. 1, 1, sondern auf Gen. 1, 21, wo von der Schöpfung der Landthiere die Rede ist, Bezug genommen, weil es zunächst darauf ankam, zu zeigen, daß Gott, der überhaupt alle Thiere aus der todten Erde hervorgebracht, auch jetzt nach Belieben eine entsprechende Zahl von wilden Thieren zur Züchtigung der Gottlosen entstehen lassen oder herbeischaffen könne.

IV. Wie die Erschaffung der Welt aus Nichts ein Fundamentaldogma des Glaubens, so ist sie zugleich ein evidentes Axiom der reinen, durch keine sinnlichen Vorstellungen oder ererbten Vorurtheile getrübten Vernunft, und zwar aus demselben Grunde und in demselben Maaße, wie das Dasein des lebendigen und persönlichen Gottes, mit dessen Begriffe dieselbe wesentlich verflochten ist. Die Vernunft kann und muß nämlich einsehen, daß alles außer Gott Seiende, weil nicht wesentlich seiend, seiner ganzen Substanz nach nur ein Gewordenes sein kann, und dieses kann es nicht sein, wenn es nicht seiner ganzen Substanz nach von dem wesentlich Seienden hervorgebracht wird. Wenn aber alles Seiende außer Gott der Vernunft nothwendig als ein aus Nichts Gewordenes erscheint, dann kann der Begriff der Schöpfung aus Nichts durch Gott an sich auch nicht einmal den Schein eines Widerspruchs enthalten; im Gegentheil hebt gerade dieser Begriff den Widerspruch auf, welcher jedem anderen Begriff des Ursprungs der Weltwesen nothwendig innewohnt. Nur bringt es die Natur dieses Begriffes mit sich, daß er ein reiner und ganz eigenartiger Vernunftbegriff ist, der durch keine Analogie aus der Thätigkeit der Geschöpfe, der geistigen sowohl wie der sinnlichen, erklärt und veranschaulicht werden kann. Seine positive Erklärung findet er einzig und allein in der eigenthümlichen Macht, welche Gott als dem wesentlich Seienden zukommt und von welcher auch die Vernunft einsehen kann, daß sie Gott zukommen muß, nämlich in der Macht, rein durch sich selbst, unabhängig und unbeschränkt nach

Außen zu wirken und aus eigener Fülle alles das zu schöpfen, was in die Wirkung hineingelegt werden soll. Vgl. B. II. n. 349 ff.

[12] Die Möglichkeit der vernünftigen Erkenntniß der Schöpfung hat das *Vatic.* de fide cath. c. 2. can. 1. ausdrücklich definirt (vgl. Buch II. n. 8 ff.). Die Beweise für die Schöpfung sind im Allgemeinen dieselben, welche das Dasein Gottes darthun, nur daß nicht alle gleich direkt auch gerade diesen Punkt darthun. Direkt gehören hierhin die aus der Zusammensetzung, Endlichkeit, Veränderlichkeit etc. entnommenen Argumente, welche beweisen, daß auch das substanzielle Sein des Stoffes und des Geistes nicht ein wesentliches sein kann und folglich in einem wesentlichen Sein außer ihm seinen Grund haben muß. Indirekt gehören hierhin alle Argumente, welche beweisen, daß die außergöttlichen Wesen unter dem Einflusse und der Herrschaft Gottes stehen, was nicht der Fall sein könnte, wenn das Substrat oder die Substanz derselben von Gott in ihrer Existenz unabhängig wäre. Eine spezielle Ausführung solcher Argumente s. *Thom.* c. gent. l. 2. c. 15—16. Stöckl, Philos. § 122 u. 155. Kleutgen a. a. O. § 2.

[13] Obgleich bei den Heiden, auch den heidnischen Philosophen, dieses Axiom der Vernunft nicht klar zur Aussprache gelangt ist, so kann man darum nicht sagen, der Begriff der Schöpfung sei bei ihnen in keiner Weise in ihrem natürlichen Gottesbewußtsein vorhanden gewesen; er war und blieb nur wegen des Einflusses der Phantasie und mangelnder entschiedener Anregung verdunkelt. Zwar ist er bei manchen Philosophen geläugnet; aber bei den bessern, wie Aristoteles, ist dies nicht der Fall, vielmehr ist die Schöpfungslehre die nothwendige Consequenz seiner Prinzipien (vgl. Brentano, Psych. des Arist. Beilage).

[14] Die Einwendung des Satzes: *ex nihilo nihil fit*, um die Absurdität des Schöpfungsbegriffes zu beweisen, legt dem Satze entweder einen wahren Sinn unter, aus dem aber nichts folgt (ex nihilo nihil fit *per naturam aut artem*), oder einen falschen Sinn, welcher alsdann eben das einfach behauptet, was in Frage steht, nämlich daß auch durch Gott aus Nichts Nichts werden könne (ex nihilo nihil fieri potest *a nemine*). Am wenigsten können sich aber auf dieses Axiom diejenigen Leute berufen, welche das absolut wahre Axiom, omne vivum ex vivo, läugnen, und den Stoff durch sich selbst lebendig werden lassen.

5 V. Der Begriff der aktiven Erschaffung als einer Hervorbringung der ganzen Substanz aus Nichts kann in folgender Weise voller und tiefer gefaßt werden, besonders im Gegensatz zu allen denjenigen Formen der Wirksamkeit, welche den Geschöpfen selbst zukommen. Die Erschaffung ist 1) keine Wirksamkeit, welche durch eine eigentliche Veränderung oder Bewegung an einem gegebenen Substrat oder Einwirkung auf dasselbe vollzogen würde, sondern ist schlechthin die Setzung eines wirklichen Wesens an Stelle eines bloß möglichen; wenn sie als Uebertragung aus dem Nichtsein in's Sein bezeichnet wird, ist das eine figürliche Redeweise (vgl. *Thom.* c. g. l. 2. c. 17). 2) Die Erschaffung gibt dem Gegenstande, worauf sie sich bezieht, nicht bloß ein gewisses sekundäres Sein, nämlich Form, Gestalt oder Eigenschaft, sondern setzt oder begründet schlechthin sein erstes Sein, wodurch er erst empfänglich wird für alle weitere Einwirkung. 3) Ebendeßhalb vollzieht sich die Erschaffung nicht durch Entwicklung oder Entfaltung eines gegebenen Keimes, sondern als reine Mittheilung und Spende des ganzen Seins vermöge der überschwenglichen Macht einer höheren Seinsfülle. 4) Damit aber hängt weiter zusammen, daß der schöpferische Akt nicht bloß auf die bestimmte besondere Art des Seins einer Sache (das esse tale), wodurch sie sich von anderen unterscheidet, sondern auch auf ihr Sein überhaupt (esse simpliciter), worin sie mit allen anderen Dingen übereinkommt, gerichtet ist und

folglich von einer Macht ausgehen muß, welche alles, was sein kann, hervorzubringen vermag. (Vgl. Buch II. n. 347—350.)

VI. Der Begriff der Erschaffung weist in Anbetracht der Erhabenheit der in ihr wirkenden Macht darauf hin, daß das Erschaffen wesentlich nur Gott allein zukommen kann, und daß folglich kein außer Gott bestehendes Wesen, inwieweit sein Ursprung durch Erschaffung begründet wird, von oder durch eine andere Creatur, sondern alle unmittelbar von Gott selbst und von ihm allein geschaffen sind. [16]

Daß 1) thatsächlich keine Creatur, sei es als selbstthätig wirkend, oder auch als Werkzeug mit Gott mitwirkend, etwas geschaffen habe oder schaffe, ist *de fide* nach Later. IV.: Unus verus Deus . . . creator *omnium* visibilium et invisibilium; und ebenso ist es 2) mindestens theologisch gewiß, daß keine Creatur, natürlicher Weise und selbstthätig handelnd, ein anderes Wesen erschaffen könne, weil die Kirche durch den Mund der Väter und Theologen von jeher die Schöpfermacht als ein ausschließliches Attribut der Gottheit, wie die Ewigkeit und Allgegenwart, behandelt hat. 3) Nicht so entschieden, aber immerhin klar und gewiß genug ist es, daß die Creatur von Gott auch nicht einmal als Werkzeug bei der Schöpfung eines Wesens benützt werden kann. [17]

Der erste Satz ist in der hl. Schrift dadurch ausgesprochen, daß stets nur Gott allein als Erschaffer aller Dinge aufgeführt wird. Vgl. bes. Hebr. 3, 4: qui autem creavit omnia, Deus est; Apoc. 4, 11: Tu creasti omnia et propter voluntatem tuam erant et creata sunt. — Der zweite Satz folgt theologisch aus dem vorhergehenden; denn wenn die Creatur selbstständig und natürlicherweise etwas schaffen könnte, so würde eben Gott nicht Alles zu schaffen brauchen und die Creatur wenigstens zuweilen ihre Schöpferkraft bethätigen. Zudem würde ein Wesen, welches Geschöpf einer Creatur wäre, auch zu dieser in absoluter Abhängigkeit und Unterwürfigkeit, die den cultus latriae einschlöße, stehen, was einerseits dem Souveränetätsrechte Gottes, andererseits, wo das Geschaffene ein geistiges Wesen wäre, wie die menschliche Seele, der Würde dieses Wesens widerspräche. Der innere Grund dieser Unfähigkeit der Creatur liegt aber in den Eigenschaften der zum Schaffen erforderlichen Macht, welche wesentlich eine unbeschränkte und unendliche und auch in dem Sinne eine schöpferische sein muß, daß das schöpferische Wesen den Inhalt seiner Wirkung rein aus sich selbst schöpft (vgl. B. 2. n. 349 ff. und Kleutgen a. a. O. n. 1010 ff. *Thom.* 1. p. q. 45. a. 5. und de pot. q. 3 a. 4). — Der dritte Satz ist z. B. vom *Mag.* in 4. d. 5. geläugnet, aber von den Theologen fast allgemein festgehalten worden, wie auch schon von den Vätern, welche die Erschaffung ein ἔργον ἀμεσίτευτον nennen. Der wichtigste und einfachste Grund ist der, daß eine Mittelursache zur Ueberleitung der Kraft der causa principalis dienen und ihr zu dem Subjekte der Wirksamkeit den Weg bahnen müßte, jene Ueberleitung aber sowohl wie diese Anbahnung nur bei einer Einwirkung auf ein bereits vorhandenes Subjekt stattfinden kann (vgl. *Bannez*, in 1. p. q. 45). Andere Gründe bei *Thom.* de pot. l. c.; *Gotti*, tr. 8. q. 1. dub. 1. und Kleutgen a. a. O. [18]

VII. Die Lehre, daß Gott alle Weltwesen ihrer ganzen Substanz nach aus Nichts hervorgebracht habe, schließt jedoch nicht nothwendig ein, daß er alle Substanzen, besonders die aus Stoff und substanzieller Form zusammengesetzten, in allen ihren Theilen ohne jede Mitwirkung der Creatur hervorbringe, und daß man von jeder substanziellen Form der Dinge ebenso sagen könne, sie sei aus Nichts (also ex nihilo sui *et* subjecti) hervorgebracht, wie man dies von jedem Stoffe und auch von derjenigen Form sagen muß, welche, wie die menschliche Seele, als ein Wesen für sich bestehen und [19]

thätig sein kann. Vielmehr soll mit dem Ausdrucke secundum totam substantiam und ex nihilo eben dieses betont werden, daß Gott nicht bloß irgendwie die substanzielle Form der Dinge, sondern auch das Substrat derselben hervorbringe; und so werden auch alle diejenigen Wesen, welche von Gott allein oder unter Mitwirkung eines zeugenden Prinzips aus einem bereits früher vorhandenen Stoffe gebildet werden, mit Recht Geschöpfe Gottes genannt, weil ihre wenigstens mittelbar, resp. unter seiner Mitwirkung, von Gott stammende Form aus und in einem von Gott aus Nichts hervorgebrachten Stoffe gebildet wird. Nichtsdestoweniger scheint es im Geiste des katholischen Dogma's und einer gesunden Philosophie zu liegen, daß man die eigentliche Produktion der substanziellen Formen in den zusammengesetzten Wesen, namentlich der Lebensformen oder Lebensprinzipien, wenigstens der animalischen, zwar nicht als förmliche Erschaffung, aber doch als eine der Erschaffung analoge und verwandte Wirksamkeit auffassen muß, indem sie mit dieser unter denselben Begriff des Sein-setzens, -begründens und -spendens oder der οὐσίωσις fällt. Bezüglich der Produktion der Lebensprinzipien der ersten Wesen einer bestimmten Art muß das um so mehr geschehen, weil in ihr Gott auch ganz allein wirkt; und so pflegt in der That die ursprüngliche Produktion der lebenden Wesen als solcher ebenfalls als Erschaffung bezeichnet zu werden, wie es auch die hl. Schrift Gen. 1. namentlich thut bezüglich der Luft- und Wasserthiere und des Menschen. Bezüglich der später durch Fortzeugung entstehenden Wesen aber greift jene Auffassung insofern ebenfalls Platz, als die Thätigkeit des zeugenden Prinzips zunächst nur auf die Organisation des Stoffes gerichtet und zu ihr allein befähigt ist, das neue Lebensprinzip aber durch den schöpferischen Odem Gottes dem organisirten Stoffe eingehaucht wird, folglich nur in Bezug auf die Anbahnung und Vorbereitung seines Entstehens, nicht aber in Bezug auf die eigentliche Verursachung seines Seins von dem zeugenden Prinzip abhängt und durch dasselbe vermittelt wird (Näheres darüber s. unten § 152.).

20 Von diesem Gesichtspunkte aus ist die Produktion der zusammengesetzten substanziellen Wesen als solcher ebenso auf eine schöpferische That Gottes als eigentliche und unmittelbare Ursache zurückzuführen, wie die der geistigen Wesen, nur daß dort das schöpferische Wirken Gottes sich in doppelter Weise offenbart, als Produktion des Stoffes aus Nichts und als Einprägung der substantiellen Form. Ebenso begreift sich, wie die schöpferische Thätigkeit Gottes von der der menschlichen Kunst und der Natur nicht bloß dadurch sich unterscheidet, daß sie den Stoff, den sie bearbeitet, selbst hervorbringt, sondern auch dadurch, daß sie nicht, wie die menschliche Kunst, bloß accidentelle, sondern substanzielle Formen hervorbringt und auch diese nicht, wie die Natur, durch Bewegung oder Organisation des Stoffes bloß anbahnt, sondern im eigentlichsten Sinne aus eigener Kraft ihr Sein verursacht und sie als Abglanz und Abdruck seiner wesenhaften Idee ausstrahlt und dem Stoffe einprägt.

21 Diese Auffassungsweise des schöpferischen Einflusses Gottes in der Produktion der substanziellen Formen scheint zwar beim hl. Thomas an vielen Stellen ganz zurückgedrängt, indem er, abgesehen von der menschlichen Seele, bei den übrigen Formen sehr nachdrücklich betont, daß sie nicht aus Nichts geschaffen, sondern e potentia materiae educirt würden und deßhalb auch nicht unmittelbar von Gott hervorgebracht zu werden brauchten,

dern unmittelbar durch die Kraft des zeugenden Prinzips, jedoch unter der für alle Thätigkeit der Creatur erforderlichen Mitwirkung Gottes, ihr Sein empfingen; hiemit verbindet er den Satz, creationem non admisceri operationi naturae (sc. generantis). Vgl. qq. de pot. q. 3. in einer Reihe von Artikeln. Im q. 5. a. 1. hingegen, wo er von der Erhaltung der geschaffenen Dinge redet und nachweisen will, wie diese Erhaltung sich unmittelbar nicht bloß auf den Stoff als Träger der Form, sondern auch auf die Form selbst erstrecke und durch sie die Stofftheile in Einheit zusammenhalte, hebt er sehr nachdrücklich hervor, das zeugende Prinzip wirke durch transmutatio oder dispositio materiae bloß dahin, daß die Form in einen bestimmten Stoff eintrete, und habe so auf das Werden des Ganzen Einfluß, während die Form an sich und das Sein des Ganzen (per se et secundum esse) von einem agens incorporeum, Gott, abhange. In 1. p. q. 104. a. 1. drückt er dies so aus: Si aliquod agens non est causa formae in quantum hujusmodi, non erit per se causa esse, quod consequitur ad talem formam, sed erit causa effectus secundum *fieri* tantum. Manifestum est autem, quod, si aliqua duo sunt ejusdem speciei, unum non potest esse causa formae alterius, *in quantum est talis forma*, quia sic esset causa formae propriae, cum sit eadem ratio utriusque; sed potest esse causa formae, *secundum quod est in materia*, i. e. quod haec materia acquirat hanc formam. Et hoc est esse causa secundum fieri, sicut cum homo generat hominem et ignis ignem. Freilich fügt er hier hinzu, der Himmel, d. h. die Sonne, habe als universelle Ursache der Zeugungen ebenfalls nicht bloß auf das fieri, sondern auch auf das esse des Gezeugten Einfluß. Aber das meint er auch bloß im Sinne eines Einflusses auf den Fortbestand des Gezeugten, nicht im Sinne einer direkten Produktion der Form selbst und des dadurch bedingten substanziellen Seins des Ganzen aus eigener Kraft; und es gilt hiervon ganz speziell, was er sonst oft allgemein lehrt: nihil *dat esse,* nisi in quantum operatur virtute divina, quae est in ipso sicut in instrumento. Vgl. indeß Kleutgen, Phil. Bd. 2. Cap. 5. § 2.

§ 129. Die Zeitlichkeit der Erschaffung und der Anfang der Welt.

Lit.: *Thom.* 1. p. q. 46; dazu *Bannez;* c. gent. l. 2. c. 31—39; opusc. de aetern. mundi: *Petav.* de Deo l. 3. c. 6; *Greg. de Val.* in 1. p. disp. 3. q. 3; Kleutgen a. a. O. § 5. Stentrup, das Dogma von der zeitlichen Weltschöpfung (Innsbr. 1870).

I. Es ist stets anerkannte und in der hl. Schrift unzählige Male ausgesprochene Glaubenslehre, daß Alles, was geschaffen ist, einen zeitlichen Anfang seines Daseins hat, also durch die Erschaffung in's Dasein getreten ist, nachdem es vorher nicht war, m. a. W., daß es ein zeitlich Gewordenes ist. Weil aber für die zuerst erschaffenen Dinge, resp. die Welt im Ganzen und Großen, noch keine Zeit da war, in welche ihr Anfang hätte fallen können: so muß zugleich gesagt werden, die Welt überhaupt habe ihren Anfang genommen mit dem Anfang der Zeit, oder sie sei durch die Schöpfung in's Dasein getreten vom Anfang der Zeit ab. In dem zweiten Satze ist der erste natürlich eingeschlossen, und da die hl. Schrift gewöhnlich vom Ursprunge der Welt überhaupt redet und dieser einen Anfang zuschreibt: so hat auch die Kirchenlehre den Anfang alles Geschaffenen in der Form des zweiten Satzes ausgesprochen. So jüngst das *Vatic.* de fid. cath. c. 1.: Deus . . . ab initio temporis utramque condidit creaturam. Thatsächlich ist daher im Begriffe des Geschaffenwerdens das *ex nihilo* in dem doppelten Sinne zu verstehen, daß nicht bloß das aus und an sich gar nicht Seiende Dasein empfängt, sondern auch das früher nicht Seiende in's Dasein übergeht. 22

Der zeitliche Ursprung der Welt wird in der hl. Schrift 1) oft betont, um ihm gegenüber die Vorweltlichkeit und damit die Ewigkeit Gottes — des Sohnes Gottes — und 23

der göttlichen Gnadenwahl hervorzuheben. So Ps. 89, 2: *Priusquam* montes fierent aut formaretur terra, a saeculo et usque in saeculum tu es Deus. Joan. 17, 5: Et nunc clarifica me, Pater, apud temetipsum claritate, quam habui, priusquam mundus esset, apud te. Eph. 1, 4: sicut elegit nos in ipso (Christo) ante mundi constitutionem. — Besonders wird dem zeitlichen Anfange der Schöpfung die Ewigkeit der Zeugung des Sohnes dadurch gegenübergestellt, daß der Sohn, resp. das Verbum oder die Sapientia, als vor dem Anfange, resp. im Anfange der Welt, bereits existirend geschildert wird; so bes. Joan. 1, 1: in principio *erat* Verbum, und Prov. 8, 22 ff. — Ausdrücklich wird der Anfang der Welt auch bei der Geschichte der Schöpfung, Gen. 1, 1, bemerklich gemacht: In principio creavit Deus coelum et terram; denn eine andere Bedeutung als „im Anfange" kann man exegetisch dem in principio nicht beilegen, da diese, sprachlich zulässig und sogar zunächst liegend, auch allein in den Context paßt und überdies in manchen anderen Stellen der hl. Schrift vorausgesetzt wird, bes. Joan. 1, 1, wo das in principio *erat Verbum* offenbar dem in pr. *creavit Deus* gegenübergestellt wird. Die bei manchen Vätern vorkommende Deutung des principium auf den Sohn Gottes als das principium viarum Domini ist keine rein exegetische und reimt sich namentlich nicht mit Joan. 1, 1.

24 II. Der zeitliche Anfang der geschaffenen Wesen schließt zwar nothwendig ein, daß die äußere Wirksamkeit des schöpferischen Aktes Gottes, indem sie der Welt ihren Anfang gibt, auch selbst einen Anfang nimmt. Aber damit ist nicht gesagt, daß der schöpferische Akt auch in seinem eigenen Sein, welches er in Gott hat, einen Anfang nehme. Im Gegentheil ist der schöpferische Akt, von Seiten Gottes betrachtet, nothwendig ein ewiger, anfangsloser Akt, weil er hier nichts Anderes ist als der göttliche Rathschluß, die Welt in's Dasein zu rufen. Wie aber dieser Akt deßhalb ewig sein muß, weil er als Willensentschluß zum inneren Leben Gottes gehört: so kann und muß er, als ein mit souveräner Freiheit über die Verwirklichung seines Gegenstandes verfügender Willensentschluß, seine äußere Wirkung als eine zeitlich anfangende in's Dasein rufen können. Nur dann, wenn der Schöpfungsakt in Gott ein blinder oder doch naturnothwendiger wäre, oder wenn darin außer dem Willensentschlusse noch eine weitere innergöttliche Thätigkeit oder Bewegung enthalten wäre, wie bei den nach Außen gerichteten Thätigkeiten des Menschen, würde die Ewigkeit des Aktes die Ewigkeit der Wirkung, und die Zeitlichkeit der Wirkung die Zeitlichkeit des Aktes bedingen.

25 Ueber diese Frage hat sich vor einigen Jahren eine Controverse zwischen Kleutgen und Dieringer entsponnen. Eine erschöpfende Darlegung derselben s. bei Stentrup a. a. O. S. a. oben Buch II. n. 224 ff.

26 III. Zur Vertheidigung des katholischen Dogma's vom thatsächlichen zeitlichen Anfange der Welt ist es offenbar nicht nothwendig, zugleich zu behaupten und nachzuweisen, daß die Welt nur mit einem zeitlichen Anfange von Gott habe hervorgebracht werden können. Dazu genügt es vollkommen, wenn der Nachweis geliefert wird, daß jener zeitliche Anfang überhaupt möglich und die Nothwendigkeit eines ewigen Bestandes der Welt unerweisbar sei. Dieser Nachweis aber läßt sich auch für die bloße Vernunft in evidenter Weise führen.

27 Im Allgemeinen beruht dieser Nachweis darauf, daß einerseits das, was überhaupt nicht nothwendig zu sein braucht, wenn es einmal sein soll, auch nicht immer zu sein braucht; und daß andererseits Gott, wie er durch seinen Willen alle Bedingungen der Verwirklichung seiner Werke bestimmen kann, so auch insbesondere über den zeitlichen

fang derselben muß verfügen können. In der That berufen sich auch die Gegner der Zeitlichkeit der Welt meist auf die Nothwendigkeit des Seins der äußeren Dinge oder der sie hervorbringenden Thätigkeit Gottes. Beide Berufungen aber erscheinen ebenso, wie die auf die Ewigkeit des Schöpferaktes in sich selbst, schon darum wirkungslos, weil es sonst gar keine anfangenden Dinge geben könnte, was der offenbaren Wirklichkeit widerspricht. Vgl. *Thom.* 1. p. q. 46. a. 1. u. c. gent. l. 2. c. 32. u. 33; u. bes. de pot. q. 3. a. 17, wo er dreißig Gegengründe löst.

IV. Obschon zur Vertheidigung des Dogma's nicht unumgänglich, legt sich die Frage, ob die zeitliche Erschaffung einzig möglich und mithin eine Erschaffung von Ewigkeit her absolut undenkbar sei, von selbst nahe. Hiebei ist indeß vor Allem die reale von der logischen Frage zu unterscheiden. Die reale Frage, welche zunächst von theologischem Interesse ist, inwiefern es sich bei ihr um einen speziellen wesentlichen Unterschied zwischen Gott und den Creaturen, resp. zwischen den inneren und äußeren Produktionen Gottes, handelt, ist die: ob überhaupt die äußeren Produkte Gottes wesentlich einen Anfang nicht nur haben können, sondern auch haben müssen, also Geschaffensein und zeitlich Geschaffensein wesentlich zusammen gehören. Die logische Frage ist, ob diese Zusammengehörigkeit auch durch die natürliche Vernunft evident erkennbar oder demonstrirbar sei. Die Bejahung der ersteren Frage drängt allerdings auch zur Bejahung der letzteren; wofern aber jene bloß theologisch und aus Auctoritätsgründen erfolgen müßte, ist darum noch nicht auch diese ohne Weiteres gerechtfertigt. 28

Was die reale Frage betrifft, so scheint dieselbe auf Grund der gesammten patristischen Tradition bejaht werden zu müssen und folglich theologisch gewiß zu sein; denn hier werden die Begriffe des Geschaffenseins und des Zeitlichgeschaffenseins stets als wesentlich und selbstverständlich zusammengehörig betrachtet (vgl. *Petav.* de Deo l. 3. c. 6). Höchstens ließe sich dagegen sagen, die Väter hätten diese Zusammengehörigkeit aus dem thatsächlichen Verhältnisse abstrahirt, und sich auf die Frage nach der absoluten Trennbarkeit aus Mangel an Anregung derselben von Seiten ihrer Gegner nicht tiefer eingelassen, also auch darüber kein entscheidendes Urtheil abgegeben. Dagegen wird aber auch die Bejahung der realen Frage direkt nicht von denjenigen bestritten, welche, wie der hl. Thomas, die logische glauben verneinen zu müssen. 29

Die Bejahung der logischen Frage ist allerdings auch durch die allgemeine Lehre der Väter in hohem Grade begünstigt, inwiefern diese den wesentlichen Zusammenhang der Begriffe auch als einen leicht erkennbaren behandeln; da aber die Frage materiell nicht so unmittelbar von theologischer Bedeutung ist, fällt auch die Autorität der Väter nicht so stark in's Gewicht. Ebenso spricht dafür die Mehrzahl der Theologen. Aber der hl. Thomas spricht sich energisch gegen die demonstrative Evidenz der für jenen Zusammenhang vorgebrachten Gründe aus, bes. soweit sie die Möglichkeit von ohne Anfang geschaffener Wesen überhaupt, auch der stets bleibenden, angreifen. Und jedenfalls scheint Vielen die Sache nur darum evident, weil sie den eigenthümlichen Begriff der Schöpfung als einer einfachen Setzung des Seins im Gegensatze zur Herbeiführung des Seins durch eine vorübergehende Bewegung zu wenig beachten. Ein näheres Eingehen auf diese Frage, weil sie doch nur rein philosophisch, kann hier unterbleiben. 30

Vgl. gegen die absolute Bejahung *Thom.* ll. cc. (der hieraus schließt, mundum coepisse sola fide tenetur); *Capreol.* in 2. d. 1; *Cajet.* in 1. p. q. 46 a. 2; Estius in 2. dist. 1. §. 11. Dafür *Alb. M.*, *Henr. Gand.* 2c., von Neuern bes. Stentrup a. a. O.; eine vermittelnde Ansicht bei *Val.* in 1. p. disp. 3. q. 2. Bei der Schwierigkeit der Frage wäre nach der Mahnung des hl. Thomas darauf zu achten, daß man in der Discussion mit den Ungläubigen die Evidenz, auch wenn man davon überzeugt ist, nicht allzusehr betone, als ob der wirkliche Anfang der Welt durch die Unmöglichkeit des Nichtanfanges bedingt wäre — obgleich unsere modernen Ungläubigen schwerlich auf den Einfall kommen dürften, die Ewigkeit der Welt noch zu behaupten, wenn sie einmal die Schöpfung zugeben. 31

32 V. Falls auch anzunehmen wäre, daß die Welt von Ewigkeit her hätte geschaffen werden können: so ist doch der wirkliche Anfang der Welt durch den weisen Rathschluß Gottes namentlich zu dem Ende verfügt, daß die Contingenz oder Nichtnothwendigkeit des geschaffenen Seins und die volle Abhängigkeit des Geschöpfes vom Schöpfer deutlicher hervortrete, als es bei der ewigen Existenz der Creatur der Fall sein würde. Denn in der That versteckt sich überall hinter der Annahme der wirklichen Ewigkeit der Welt eine mehr oder minder bewußte Verkennung der Contingenz der Welt und ihrer vollen Abhängigkeit von Gott; und weniger tief Denkenden läßt sich überhaupt der Unterschied zwischen dem ex nihilo und dem post nihilum nicht klar machen. In der Hervorhebung dieser beiden Punkte besteht daher auch vorzugsweise die Wichtigkeit des fraglichen Dogma's.

§ 130. Gott als Prinzip des Bestandes und der Dauer der geschaffenen Wesen: Erhaltung der Welt durch Gott.

Literatur: Im Allgemeinen ist dieser Gegenstand bei den älteren Theologen selten oder doch nicht eingehend behandelt. *Thom.* 1. p. q. 104 (dazu *Bannez*); vorzüglich de pot. q. 5; c. gent. l. 3. c. 65; *Bonav.* in 2. dist. 37 a. 2; *Suarez*, metaph. disp. 21: *Less.* perf. div. l. 10. c. 3—4 und nach ihm *Kilber*, de Deo creatore (bes. eingehend und gut); von neueren TT. Klee (Schöpfung, Cap. III.) u. Berlage (II. § 52—53) beide eingehend, aber der Begriff der Erhaltung ist bedeutend abgeschwächt.

33 Die Eigenthümlichkeit des ursachlichen Einflusses Gottes, durch welchen der Ursprung der Welt aus Gott bedingt wird, bringt nothwendig mit sich, daß die Weltwesen auch in Bezug auf ihren Fortbestand durch einen göttlichen Einfluß bedingt sind, also zu Gott sich ganz anders verhalten, als die Produkte menschlicher Kunst oder Zeugung sich zu ihrer endlichen Ursache verhalten. Umgekehrt wird auch erst aus der Natur dieses erhaltenden Einflusses die eigenthümliche Natur des schöpferischen Aktes vollkommen klar. Beide Formen des göttlichen Einflusses zusammen aber beleuchten das Verhältniß innerster Abhängigkeit, in welchem alle Weltwesen in Bezug auf ihr Dasein von Gott stehen.

34 Geradezu geläugnet wird diese Lehre bes. von den Deisten, welche den Einfluß Gottes auf das Sein der Welt mit der Schöpfung derselben ganz abgeschlossen sein lassen; in neuerer Zeit aber ist sie auch von kath. Theologen in ihrem eigentlichen Kerne mehrfach mißverstanden und bekämpft worden.

35 I. Es ist bekanntlich katholisches Dogma, daß die einmal geschaffenen Wesen in Bezug auf ihren Fortbestand wenigstens irgendwie durch göttliche Erhaltung bedingt sind. Das Dogma aber bestimmt sich näher dahin, daß die Erhaltung, deren die Wesen bedürfen, 1) nicht eine bloß negative ist, welche bloß im Nichtzerstören bestände, sondern eine positive, welche eine Thätigkeit von Seiten Gottes involvirt. Diese positive Erhaltung ist wiederum 2) nicht bloß eine indirekte, welche nur in der Abwehr fremder zerstörender Einflüsse bestände (also ein bloßer Schutz wäre), sondern eine direkte, welche durch andauernden Einfluß auf das betreffende Wesen den Fortbestand desselben in der Weise bewirkt, daß mit der Einstellung dieses Einflusses das Wesen zu sein aufhören und in sein Nichts zurückfallen würde. Daher erstreckt sie sich auch 3) nicht bloß auf die corrup-

tibeln Dinge, um sie vor dem Zerfalle zu bewahren, sondern auch auf die incorruptibeln Substanzen der Geister, und bei den corruptibeln Substanzen ebenso wohl auf den Stoff wie auf die substanzielle Form, namentlich die Lebensform, und nicht minder auf das Wesen der Form, als auf die Bedingungen ihrer Verbindung mit dem Stoffe, kurz ebenso, wie die Schöpfung, auf das erste, fundamentale und innerste Sein aller Dinge. Sie ist daher als ein wirksames Tragen und aktives Durchbringen der ganzen Substanz der Dinge aufzufassen, welches zugleich eine stete unmittelbare Einwirkung der Macht Gottes, wie eine unmittelbare Gegenwart seiner Substanz in den Dingen einschließt. In diesem Sinne wurde das Dogma von der communissima der Theologen von jeher aufgefaßt und und ist es namentlich im *Catech. Rom.* ausdrücklich erklärt. Der kontinuirliche Einfluß, durch welchen die Lichtquelle in den von ihr bestrahlten und nicht aus sich selbst leuchtenden Körpern die Beleuchtung derselben unterhält, galt von jeher als treffendes sinnliches Bild, und der stetige aktive Einfluß der Seele auf ihre Lebensakte, so lange sie bestehen, resp. auf die Erhaltung des von ihr belebten körperlichen Organismus, galt ebensowohl als geistiges Analogon der erhaltenden Wirksamkeit Gottes.

36 Der *Catech. Rom.* p. I. c. 2. n. 21 sagt: Nec vero ita Deum creatorem atque effectorem omnium credere oportet, ut existimemus, perfecto absolutoque opere ea, quae ab ipso effecta sunt, deinceps sine infinita ejus virtute constare potuisse. Nam quemadmodum, omnia ut essent, creatoris summa potestate, sapientia et bonitate effectum est: ita etiam, nisi conditis rebus perpetua ejus providentia adesset atque *eadem vi, qua ab initio constitutae sunt, illas conservaret, statim ad nihilum reciderent.* Atque id Scriptura declarat, quum inquit: „Quomodo posset aliquid permanere, nisi tu voluisses; aut quod a te vocatum non esset conservaretur?"

37 Die hl. Schrift betont diese Wahrheit in mannichfacher Weise. 1) Für die Nothwendigkeit der Erhaltung ist klassisch die Stelle Sap. 11, 25—26: Diligis omnia quae sunt. . . Quomodo autem posset aliquid permanere, nisi tu voluisses, aut, quod a te vocatum non esset, conservaretur? und bezüglich der lebenden Wesen insbes. Ps. 103, 29: Avertente autem te faciem turbabuntur [omnia]; auferes spiritum eorum [avertendo cum facie os inspirans spiritum], et deficient et in pulverem suum revertentur. — 2) Die Erhaltung selbst wird Sap. 1, 6. ein συνέχειν, continere, und der Geist Gottes hoc quod continet omnia genannt. Aehnlich nennt sie der Apostel aktiv ein portare omnia verbo virtutis, und passiv ein constare (συνιστάναι) in Filio Dei, indem er, sie zugleich von der Schöpfung unterscheidend und mit derselben verbindend, sie dem Sohne Gottes appropriirt, um diesen als die vollkommene ἀρχή aller Dinge zu bezeichnen: So Hebr. 1, 4: Novissime locutus est nobis in Filio, . . . per quem *fecit* et saecula, qui cum sit splendor gloriae . . . . *portans*que omnia verbo virtutis suae; und Col. 1, 17: Omnia per ipsum et in ipso *creata* sunt, et ipse est ante omnes et omnia in ipso *constant*. Das passive Verhältniß, das Erhaltenwerden, führt der Apostel anderwärts weiter aus (Act. 17, 28), indem er sagt: In ipso vivimus, movemur et sumus, wodurch Gott als das stetige Prinzip des Seins, des Lebens und der Bewegung der Creatur bezeichnet wird. — 3) Die Erhaltung der Weltsubstanz ist ferner nach der Natur der Sache und der einstimmigen Erklärung der Väter der nächste und erste Inhalt derjenigen göttlichen Thätigkeit, von welcher der Heiland sagt, daß er sie am siebenten Tage, d. h. in dem auf die Vollendung der Schöpfung folgenden Zeitraum fortsetze: Joan. 5, 17: Pater meus *usque modo operatur* et ego operor. Zwar muß die fortgesetzte Thätigkeit zugleich als eine neue produktive Thätigkeit in der Hervorbringung neuer Individuen, wodurch die Arten der Dinge erhalten werden, gedacht werden; aber eben damit ist wieder die erhaltende Thätigkeit bezüglich der Substanz und Kraft der geschöpflichen Ursachen behauptet, weil eine solche Erhaltung das Wirken Gottes durch die geschöpflichen Ursachen als ein

gegenwärtiges und fortgesetztes Wirken nicht denkbar ist. In dieser Weise beziehen sich auch alle die Ausdrücke der hl. Schrift, in welchen die Wirkungen geschöpflicher Ursachen auf ein gegenwärtiges Wirken Gottes zurückgeführt werden, auf die Erhaltung des Seins der betr. Ursachen. Vgl. die Stellen im folg. §.

38 Die Lehre der Väter schließt sich meist enge an die angeführten Schriftstellen an. Zu Hebr. 1, 4. *Chrysost.* in h. l.: Feratque omnia, id est, gubernet omnia: siquidem cadentia et ad nihilum tendentia continet. Non enim minus est continere mundum quam fecisse: sed si oporteat aliquid admiranti dicere, adhuc amplius est. Nam in faciendo rerum quidem essentiae productae sunt, in continendo vero, ea quae facta sunt, ne ad nihilum redeant, continentur. Desgl. *Anselm.* in h. l.: Portat omnia, id est, sursum tenet, ne decidant, et in nihilum revertantur, unde creata ab ipso fuerant: et sustentat ea, non labore et difficultate, sed imperio suae potentiae. — Zu Col. 1, 17 wieder *Chrysost.*: Quod vero dicit, In ipsum, quid est? hoc scilicet, in ipsum pendet omnium hypostasis. Non solum ipse ea ex nihilo ad hoc ut essent produxit, sed et idem ipse nunc quoque ea conservat et tuetur, ita ut, si ipsius cura destituerentur, mox perirent et corrumperentur. Sed non dixit, Conservat, quod crassius fuisset, sed quod subtilius, nempe quod omnia in ipsum pendent. Dumtaxat ad ipsum annuere, et inclinari satis est ad conservandum et constringendum, et Primogenitus veluti fundamentum est: .... Ne putes eum esse ministrum, dicit eum omnia conservare, quod non minus est quam omnia creare. Desgl. *Anselm.* in h. l.: Omnia in ipso constant, quia sicut omnia creavit, sic omnia continet et regit. Omnia in ipso constant, quia secundum immensitatem incircumscriptae et incomprehensae Divinitatis ejus, omnia sunt intra ipsum, et ne in nihilum redeant, per eum consistunt. — Zu Joan. 5, 17 vgl. *Aug.* oft bes. Gen. ad lit. l. 4. c. 14: Potest etiam intelligi, Deum quievisse a condendis generibus creaturae, quia ultra jam non condidit aliqua genera nova. Deinceps autem usque nunc et ultra operatur eorumdem generum administrationem, quae tunc instituta sunt, non ut ipso saltem die septimo potentia ejus a coeli et terrae omniumque rerum quas condiderat gubernatione cessaret; alioquin continuo dilaberentur. Creatoris namque potentia causa est subsistendi omni creaturae, quae ab eis, quae creata sunt, regendis si aliquando cessaret, simul et eorum cessaret species, omnisque natura concideret. Neque enim sicut structuram aedium cum fabricaverit quis, abscedit, atque illo cessante stat opus; ita mundus vix ictu oculi stare potest, si ei Deus regimen suum subtraxerit. Proinde cum Dominus ait: Pater meus usque modo operatur, continuationem quandam operis ejus, quae universam creaturam continet et administrat, ostendit etc. — Vgl. auch die schöne Stelle von *Greg. M.*, Moral. l. 2. c. 12. oben Buch II. n. 245. Zur volleren Erklärung derselben s. Moral. l. 16. c. 18: Res in semetipsis minime subsistunt et, nisi gubernantis manu teneantur, esse nequaquam possunt. .. Quippe ex nihilo facta sunt, eorumque essentia rursus ad nihilum tenderet, nisi eam auctor omnium regiminis manu teneret. Prägnant ausgesprochen ist die ganze Lehre in dem θεὸν παντοκράτορα des Symbolums, welches die Lateiner mit omnipotens und omnitenens umschreiben. Vgl. die Erklärung dieses Namens von *Dion. vulg.* oben B. II. n. 368. — Im Allgemeinen wird die Erhaltung von den Vätern nach dem Vorgange der hl. Schrift aufgefaßt und dargestellt 1) als eine *sustentatio* rerum durch Gott als ihr bleibendes Fundament; 2) als eine *suspensio* rerum über dem Abgrunde des Nichts durch die Hand Gottes; 3) als eine jugis *subministratio* oder influxus ihres Seins und Lebens; 4) als ein *continere* oder Zusammenhalten, damit sie nicht gleichsam zerfließen.

39 II. Die innere Nothwendigkeit der positiven Erhaltung der Dinge von Seiten Gottes, und damit auch die eigenthümliche Natur der erhaltenden Thätigkeit, beruht darauf, daß das Sein eines Geschöpfes in keiner Weise in ihm selbst seinen Grund haben kann, also für jeden folgenden ebenso wenig, wie für den ersten Augenblick seines Bestehens, weil es in dem einen nicht weniger als in dem anderen kontingent ist und in beiden vom freien Willen Gottes gleichmäßig abhängt. Daher steht das Sein der Ge-

schöpfe als ein esse participatum zu Gott als dem esse subsistens in einer ebenso wesentlichen und kontinuirlichen causalen Abhängigkeit, wie der Strahl zu seiner Lichtquelle und die Akte der Seele zu ihrer Substanz. Der causale Einfluß aber, durch welchen Gott das Sein der Creatur erhält, kann von diesem Gesichtspunkte kein anderer sein als eine stetige Fortsetzung und Fortdauer desjenigen Einflusses, durch welchen das Wesen geschaffen wurde, d. h. im ersten Augenblicke seines Daseins das Sein empfing, nämlich als Fortdauer des Sein-setzens, -begründens und -spendens, und läßt sich daher die Erhaltung ebenso gut in diese Ausdrücke fassen, wie die Erschaffung[1]. Sie unterscheidet sich von letzterer nur dadurch, daß diese die Begründung des Seins mit dem Anfange desselben, sie selbst aber die Fortbegründung des Seins in einem bereits bestehenden Wesen bedeutet; nicht aber dadurch, daß sie weniger oder in anderer Weise wirksam zu sein brauchte. Diese vollkommene Gleichheit des causalen Einflusses Gottes in der Schöpfung und Erhaltung läßt sich allerdings auch so ausdrücken: die Erhaltung sei eine fortgesetzte Erschaffung, nicht aber auch so: die Erhaltung sei eine stets erneuerte oder wiederholte Erschaffung; denn die Gleichheit des causalen Einflusses Gottes ist nicht eine Gleichheit verschiedener wiederholter Akte, sondern desselben dauernden Aktes. Ebenso sehr würde man aber auch umgekehrt diese Gleichheit aufheben, wenn man sagte, die Erhaltung sei schon in der Erschaffung eingeschlossen und mit dieser schlechthin identisch, weil damit behauptet würde, der im Augenblicke der Schöpfung geübte Einfluß reiche allein schon hin, um ohne Fortsetzung seiner selbst die Fortdauer des geschaffenen Wesens zu bewirken.

40 Diese Erklärung und Begründung der Erhaltung in ihrem Verhältnisse zur Schöpfung ist unter kath. TT. bes. von Klee (l. c. aber in sehr oberflächlicher und kaum verständlicher Weise) und Berlage (l. c.) angefochten worden. Letzterer läßt in die geistigen Substanzen und den Stoff der körperlichen die Kraft des Fortbestandes schon durch die Erschaffung gelegt sein, und bezieht die andauernde Wirksamkeit Gottes bloß auf die Gestaltungen des Stoffes und die organisch lebendigen Wesen, indem er bemerkt, ohne dieselbe würden diese Wesen nicht in Nichts, sondern bloß in Staub zerfallen, wobei er auf Ps. 103, 29 (s. oben n. 37) verweist. Das widerspricht aber der Lehre sämmtlicher Väter und Theologen. — Die Theologen (vgl. *Thom.* 1. p. q. 104. a. 2.) betonten im Gegentheil, gerade bei der Erhaltung der organisch lebendigen Wesen wirke Gott nicht bloß allein und unmittelbar, sondern zugleich auch mit der Creatur und durch die Creatur. Denn wie diese Wesen nicht einfach durch göttliche Schöpfung, sondern durch geschöpfliche Zeugung entstehen, so ist auch deren Erhaltung, soweit sie nicht direkt das absolute Nichtsein, sondern die Zerrüttung des Ganzen und die Störung der Lebensbedingungen oder die *corruptio* abwendet, theils direkt, theils indirekt durch geschöpfliche Ursachen bedingt, und kann eben diese Erhaltung nicht bloß äußeren geschöpflichen Ursachen, sondern auch dem zu erhaltenden Wesen selbst zugeschrieben werden, inwiefern es theils schädliche Einflüsse von sich abwendet, theils positiv erhaltende Mittel (z. B. Speisen) sich zuführt, theils auch durch einen Theil seines Wesens erhaltend auf den anderen wirkt, wie die Seele auf den Körper.

41 III. Aus der Nothwendigkeit und der Natur der göttlichen Erhaltung folgt, daß Gott, absolut gesprochen, das Geschaffene auch wieder vernichten

[1] Vgl. *Thom.* 1. p. q. 104. a. 2. ad 4: Conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis, qua dat esse; sicut conservatio luminis in aëre est per continuatum influxum a sole.



kann, und zwar nicht durch eine positiv zerstörende Wirksamkeit, sondern durch Suspension seines erhaltenden Einflusses (vgl. Ps. 103, 29 oben). Die Creatur hingegen kann ebenso wenig sich selbst wie eine andere direkt ihrer ganzen Substanz nach vernichten: weder durch Suspension ihres positiven Einflusses, da ein solcher entweder nicht vorhanden, oder doch nicht direkt auf die ganze Substanz gerichtet ist — noch durch eine positive Wirksamkeit, wodurch sie direkt die fortdauernde erhaltende Wirksamkeit Gottes aufhöbe. Sie vermag nur die Bedingungen zu zerstören, von welchen in den Naturwesen der Fortbestand der Formen abhängig ist und bei deren Wegfall auch Gott seine erhaltende Wirksamkeit einstellt. (Vgl. *Thom.* 1. p. q. 104. a. 3. u. de pot. q. 5. a. 3.)

[42] IV. Obgleich also Gott, absolut gesprochen, das einmal Geschaffene vernichten könnte, so steht es doch ebenso für den Glauben fest, wie es für die Vernunft einleuchtend ist, daß er nichts, was und inwieweit es unmittelbar und allein Produkt der schöpferischen Wirksamkeit ist, was also auch in seiner Erhaltung unmittelbar und allein durch Fortsetzung der schöpferischen Wirksamkeit bedingt ist und nur durch deren Suspension vernichtet werden könnte, jemals vernichten wird, und daß folglich die Erhaltung alles Geschaffenen als solchen nicht nur eine zeitweilige, sondern eine ewige ist. Bezüglich der geistigen Substanzen gilt dieses Gesetz der ewigen Erhaltung in individuo, bezüglich der materiellen im Allgemeinen nur vom stofflichen Elemente.

[43] Dies gibt die hl. Schrift deutlich genug zu verstehen Sap. 1, 14: Creavit Deus ut essent omnia, d. h. permanerent, wie aus dem Vorhergehenden (non laetatur Deus in perditione vivorum) und dem Folgenden (et sanabiles fecit nationes orbis terrarum) hervorgeht. Allerdings redet die Stelle zunächst von der Fürsorge Gottes für die vollkommene Erhaltung des Lebens des Menschen, bei welcher nicht unfehlbar die ganze Absicht Gottes verwirklicht wird. Gleichwohl ist darin die allgemeine Absicht Gottes ausgesprochen, Alles zu erhalten, soweit nicht besondere Gründe in der spezifischen Natur der Dinge oder in dem freien Verhalten derselben entgegenstehen. Concret ist die Lehre darin ausgesprochen, daß Himmel und Erde — also der Inbegriff des Geschaffenen — ewig dauern sollen.

[44] Eine strikte ethische Nothwendigkeit der ewigen Erhaltung kann freilich vom Standpunkte der Vernunft bloß bezüglich der geistigen Creaturen nachgewiesen werden. Indeß gilt auch von dem Stoffe der Naturwesen mindestens eine starke Präsumtion, weil die Intention des dauernden Bestandes bei einem Werke, das zu seinem Fortbestande nichts als des Willens seines Urhebers bedarf, von vornherein zu erwarten, und kein Grund zur Beschränkung dieses Willens vorhanden ist. Vgl. *Thom.* de pot. q. 5. a. 4. Ob und inwieweit die Transsubstantiation in der Eucharistie eine Vernichtung der Brodsubstanz involvire, wird an seinem Orte gezeigt werden. Jedenfalls ist die Thätigkeit Gottes, wodurch das Brod zu sein aufhört, nicht eine solche, welche auf das Nichtsein als solches gerichtet wäre oder bloß in der Suspension der erhaltenden Wirksamkeit bestände; sie ist vielmehr auf die Produktion der sakramentalen Existenz des Leibes Christi gerichtet und erscheint nur als ein Moment in diesem positiven und produktiven Akte.

§ 131. Gott als Prinzip aller Thätigkeit und alles Wirkens der Geschöpfe, resp. der *concursus Dei naturalis* als *motio causarum* und *cooperatio cum causis*, oder als *causa actionis* und *concausa effectus*.

Literatur: *Bonav.* in 2. dist. 31 (bei der Frage utrum actio peccatum sit a Deo); *Thom.* 1. p. q. 105; c. gent. l. 3. c. 67 ff.; bes. de pot. q. 3. a. 7. u. de malo q. 3. a. 1; von den Thomisten z. B. *Gonet*, manuale tr. 3. c. 2; eine sehr klare Darlegung

ihrer Lehre im Katholik 1871. Bd. II. S. 129 ff.; mehr oder weniger molinistisch: *Val.* in I. p. disp. 3. q. 1; *Suarez*, metaph. disp. 22 u. opusc. de concursu; *Less.* de perf. div. l. 11. c. 3. u. 4. u. de gr. effic. c. 2—4; *Tiphanus*, de priori et posteriori c. pp. ult. Von Neueren streng thomistisch v. Schäzler, Natur und Gnade, S. 62 ff., und Dogma v. d. Menschw. Anhang.

Wie die wesentliche und absolute Abhängigkeit der geschaffenen Wesen 45 von Gott, als ihrem absoluten Prinzip, es mit sich bringt, daß dieselben in Bezug auf ihren Fortbestand von Gott abhängen: so hat sie weiterhin zur Folge, daß dieselben auch in Bezug auf die Bethätigung ihrer Kräfte oder in Bezug auf ihre Thätigkeit und Wirksamkeit und die von ihnen nach Innen oder nach Außen ausgehenden Bewegungen und deren Wirkungen wesentlich von Gott abhängig sind. Diese Abhängigkeit der geschöpflichen Ursachen von Gott bedingt dann wiederum, daß nicht bloß die unmittelbar von Gott selbst ausgehenden Wirkungen, sondern auch die Wirkungen der Geschöpfe, inwieweit sie etwas Positives und Reales sind, auf Gott zurückgeführt und ihm als unmittelbarem Mitwirker und Mithervorbringer zugeschrieben werden müssen, und daß folglich alles, was irgendwie ist und entsteht, wahrhaft unmittelbar und an erster Stelle als eine Wirkung Gottes angesehen werden muß.

I. Der Inhalt dieser Lehre wird gewöhnlich unter dem Namen des 46 concursus Dei physicus et naturalis oder generalis et immediatus cum causis secundis *ad* suas operationes et effectus oder *in* suis operationibus et effectibus, resp. der *operatio* Dei *in omni operante* (Thom. ll. cc.) behandelt. Der in Rede stehende Einfluß heißt nämlich 1) *concursus*, weil darin eine wirksame Betheiligung an dem cursus oder der Bewegung (d. h. der aktiven Bewegung, die in der Thätigkeit und Wirksamkeit besteht) eines anderen Wesens enthalten ist. Er heißt 2) *physicus* im Gegensatz zu dem moralischen Antheil, den Jemand an der Handlung eines Anderen durch Vorhaltung von Beweggründen hat, ohne daß er die Handlung, resp. Wirkung, als eigentliche wirkende Ursache mithervorbringt. Er heißt 3) concursus *naturalis* oder *generalis*, inwiefern er sich wesentlich schon auf alle diejenigen Thätigkeiten bezieht, welche alle geschaffenen Ursachen vermöge ihrer Natur setzen können oder sollen (obgleich er sich selbstverständlich mit Rücksicht auf die spezielle Beschaffenheit der betr. Ursachen modifizirt), im Gegensatze zum concursus supernaturalis oder specialis, welcher bloß bei gewissen über die natürlichen Kräfte hinausgehenden Wirkungen in Frage kommt. Er heißt 3) *immediatus*, weil er direkt und unmittelbar nicht bloß auf das Sein und den Bestand des Wesens, an dessen Thätigkeit Gott betheiligt sein soll, sondern auf die Thätigkeit selbst und ihre Wirkungen gerichtet ist und geübt wird. Er heißt 4) concursus in operationibus *et* effectibus, weil er weder allein auf das Zustandekommen der Thätigkeit und nicht zugleich auf die Wirkung geübt wird, noch allein ein Zusammenwirken in der Hervorbringung eines gemeinschaftlichen Produktes durch äußere Verbindung zweier einfach nebeneinander stehenden Thätigkeiten involvirt, sondern beides gleichmäßig so einschließt, daß Gott zugleich durch die Creatur und mit ihr wirkt. Er heißt ferner 5) nicht bloß concursus *ad* operationes et effectus, sondern auch *in* operationibus et effectibus causae secundae, oder noch stärker *operatio* Dei *in* ipsis causis secundis *operantibus*, oder in omni operante, weil

Gott diesen Einfluß nicht übt und nicht üben kann als außer und neben der betr. Ursache stehend oder erst zu ihr hinzutretend und sich mit ihr in Verbindung setzend, sondern als ihr so innig und von Innen gegenwärtig und sie durchdringend, wie die Seele in den körperlichen Organen gegenwärtig ist. Endlich 6) heißt er concursus cum causis *secundis*, um anzudeuten, daß nicht bloß die Ursachen, als von Gott ihren Ursprung habend, ihrem Sein nach ihm als der erstern Ursache nach= und zugleich an Würde und Kraft untergeordnet sind, sondern daß auch der Concurs von Seiten Gottes zu ihrer Thätigkeit sich als höheres, universelleres, ursprünglicheres, sie selbst beherrschendes und durchdringendes Prinzip verhält. Namentlich bezeichnet der Name, daß der Concurs Gottes in keiner Weise der Thätigkeit der Creatur neben= oder untergeordnet, daß im Gegentheil Gott in ihm „*causa operandi* omnibus operantibus" ist, und folglich Gott sich zur Creatur in ähnlicher Weise verhält, wie eine causa *principalis* zu der causa *instrumentalis*, aber mit der Maaßgabe, daß die geschaffene Ursache in ihrer Ordnung immer causa principalis bleibt, indem sie, wie sie durch den schöpferischen und erhaltenden Einfluß Gottes zu einem selbstständigen Wesen gemacht und zu selbstständigem Wirken befähigt, so auch durch den concurrirenden Einfluß Gottes eben zu ihrer selbstständigen Thätigkeit bewegt und in derselben unterstützt wird.

47 Der concursus Dei schließt demnach seinem Begriffe nach die Thätigkeit und Wirksamkeit der geschaffenen Ursachen nicht aus. Die Behauptung desselben setzt vielmehr voraus, daß es eine solche im wahren und eigentlichen Sinne des Wortes gebe, und zielt bloß dahin, daß eine solche nur in Verbindung mit einem ihr zu Grunde liegenden göttlichen Einflusse denkbar sei. Dagegen darf man auch nicht, um den Begriff einer wahren und wirklichen Thätigkeit und Wirksamkeit der Creatur zu wahren, den concursus Gottes in seinem ganzen Umfange als eine erst zur selbstständigen Thätigkeit der Creatur hinzutretende, sich an dieselbe anschließende, resp. sie ergänzende Zusammenwirkung oder *cooperatio* im eigentlichen und gewöhnlichen Sinne des Wortes, geschweige denn als eine sich der geschaffenen Ursache als der causa principalis unterordnende Thätigkeit verstehen, weil er dann nicht als Prinzip der eigenen Thätigkeit und Wirksamkeit der Creatur, als in ihr und durch sie wirkend dargestellt würde. Nicht einmal kann man die Thätigkeit der Creatur im Verhältniß zum göttlichen Einflusse, obgleich sie als die sekundäre sich an ihn anschließt, in dem Sinne ein Mitwirken mit Gott nennen, wie man dies bei zwei geschaffenen Ursachen (z. B. wenn zwei Menschen an Einem Schiffe ziehen) zu thun gewohnt ist, weil die geschöpfliche Thätigkeit nicht zum Einflusse Gottes von außen hinzutritt, sondern aus ihm als aus ihrer Wurzel hervorgeht und daher nicht bloß mit ihr in einer gemeinschaftlichen Wirkung zusammentrifft, welche in verschiedenen Beziehungen theils dem einen, theils dem anderen Faktor zuzuschreiben ist, sondern auch in sich selbst durch den Einfluß Gottes begründet und getragen wird und so innerlich mit ihm verbunden und von ihm abhängig ist.

48 II. Diese ganze Lehre ist, einzelne Varietäten oder Mißverständnisse abgerechnet, sententia communissima aller Theologen, und zwar sowohl als

einzig legitime, von den Vätern ererbte Erklärung der hl. Schrift, wie als nothwendige Consequenz des Verhältnisses des Geschöpfes zum Schöpfer, weßhalb sie, wenn nicht als de fide, so doch als theologisch gewiß, und ihr Gegentheil mindestens als temerarium und error gelten muß. Zugleich ist sie gerade in ihrer schärfsten Form im Catech. Rom. entschieden ausgesprochen.

49 Die Anschauung der hl. Schrift spricht sich in all den mannigfaltigen Aeußerungen aus, worin entweder die Wirkungen der creatürlichen Thätigkeit geradezu Gott als dem Wirkenden zugeschrieben, oder die creatürliche Thätigkeit selbst als eine Wirkung Gottes dargestellt wird, oder beides zugleich geschieht. Letzteres geschieht namentlich in den folgenden Ausdrücken: I. Cor. 12, 6: Divisiones operationum sunt, idem autem Deus, qui *operatur omnia* [opera et operationes] *in omnibus* [sc. operantibus], und Isai. 26, 12: Domine, dabis pacem nobis: *omnia* enim *opera nostra operatus es nobis*, was der Apostel Phil. 2, 13 näher als ein operari velle *et* perficere erklärt. Obgleich zunächst auf eine bestimmte Klasse von Werken bezogen, ist die Tendenz der Stellen doch eine ganz allgemeine, und aus ihnen hat der hl. Thomas die Ausdrücke entlehnt, mit welchen er den concursus Dei zu bezeichnen pflegt. In Verbindung mit diesen Stellen empfängt auch das Wort des Heilandes über die immerwährende Wirksamkeit Gottes: Joh. 5, 17: Pater meus usque modo operatur et ego operor den bestimmteren Sinn, daß diese Wirksamkeit Gottes nicht bloß auf die Erhaltung des Geschaffenen als solchen gerichtet ist, sondern auch auf die Thätigkeit und die Wirkungen der Geschöpfe. Dies um so mehr, als der Apostel Act. 17, 25. 28 die Wirksamkeit Gottes dahin bestimmt: cum ipse det omnibus vitam et inspirationem et omnia (αὐτὸς διδοὺς πᾶσι ζωὴν καὶ πνοὴν καὶ τὰ πάντα), und in Folge dessen erklärt: in ipso (d. h. zugleich ex ipso et per ipsum nach Rom. 11, 36: ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia) vivimus, movemur et sumus. Insbesondere werden daher auch die eigensten Wirkungen der Naturthätigkeit vielfach Gott zugeschrieben, wie namentlich die Bildung der körperlichen Organismen, und zwar so, daß von seiner Seite der wirksame Einfluß in Form einer künstlerischen Thätigkeit geschildert wird, z. B. Job 10, 8 f.: Manus Domini fecerunt me, et plasmaverunt me totum in circuitu, pelle et carnibus vestisti me, ossibus et nervis compegisti; 2. Macc. 7, 22—23 Worte der makkabäischen Mutter: neque enim ego spiritum et animam donavi vobis et vitam, et *singulorum membra* non *ego ipsa compegi*, sed enim mundi creator, qui formavit hominis nativitatem. Ebenso heißt es sonst: producit de montibus foenum, vestit lilia agri u. s. w. In allen diesen Ausdrücken ist zwar der schöpferische und erhaltende Einfluß Gottes als ein operari in rebus miteingeschlossen; auch ist nicht zu läugnen, daß schon die Schöpfung und Erhaltung der Ursache es allein rechtfertigen würde, in einem gewissen Sinne Gott als Prinzip der Thätigkeit der Geschöpfe und ihrer Wirkungen zu bezeichnen. Aber die Ausdrücke müßten doch, wenn bloß dieses gemeint wäre, mit allzu großer Abschwächung und sehr gezwungen gedeutet werden.

50 Das ganze Verhältniß der Abhängigkeit der geschöpflichen Ursachen von Gott wird vom Heilande, Joh. 15, 1 ff., verdeutlicht durch das Verhältniß der Rebe zum Weinstock. Denn obgleich hier zunächst von der übernatürlichen Fruchtbarkeit des Menschen im Verhältniß zu Christus als dem Urheber der Gnade die Rede: so besteht doch nach der Erklärung der Väter schon ein analoges Verhältniß zwischen der geschaffenen Natur und dem schöpferischen Logos. Wie daher die Rebe in ihrer Lebenskraft und Fruchtbarkeit nicht bloß vom Weinstocke erzeugt und unterhalten wird, sondern auch von ihm fortwährend Anstoß und Zufluß erhalten muß: so ist die Creatur in ihrem Handeln und Wirken nicht bloß insofern von Gott abhängig, als ihr Dasein und ihre Kraft von ihm gegeben und unterhalten wird, sondern auch insofern, als er ihr den Anstoß zur Bethätigung ihrer Kraft gibt und seine Kraft in der Bethätigung der ihrigen mit dieser verbindet. Zugleich veranschaulicht dieses Bild sowohl den inneren Zusammenhang der einzelnen Momente, in welchen der concursus Dei sich darstellt, wie auch das Verhältniß wesentlicher und innigster Abhängigkeit, in welchem die Creatur in allen diesen Momenten zu Gott steht, und in Bezug auf welches gesagt werden muß, daß die Creatur in Gott, d. h. von ihm getragen, handle und wirke, und daß Gott ihr Handeln und Wirken von innen heraus beeinflusse.

51 Von den Vätern erwähnen wir nur *August.* in Gen. ad lit. l. 5. c. 20.: Jam nunc ergo discernamus opera Dei, quae usque nunc operatur, ab illis operibus, a quibus in die septimo requievit. Sunt enim, qui arbitrentur tantummodo mundum ipsum factum a Deo, cetera jam fieri ab ipso mundo, sicut ille ordinavit et jussit; Deum autem ipsum nihil operari. Contra quos profertur illa sententia Domini: *Pater meus usque nunc operatur.* Et ne quisquam putaret, apud se illum aliquid operari, non in hoc mundo: *Pater in me manens,* inquit, *facit opera sua, et sicut Pater suscitat mortuos et vivificat, sic et Filius, quos vult, vivificat.* Deinde quia non solum magna atque praecipua, verum etiam ista terrena et extrema ipse operatur, ita dicit Apostolus: *Stulte, tu quod seminas, non vivificatur, nisi moriatur; et quod seminas, non corpus, quod futurum est seminas, sed nudum granum, ut puta tritici, aut alicujus ceterorum, Deus autem dat illi corpus quomodo voluerit, et unicuique seminum proprium corpus.* Sic ergo credamus, vel si possumus etiam intelligamus, usque nunc operari Deum, ut, si conditis ab eo rebus operatio ejus subtrahatur, intercidant. — Desgl. ep. ad Consentium (ep. 205 al. 146): Quod autem quaeris, utrum singillatim a creatore Deo corporum lineamenta formentur: non te movebit, si, quantum potest humana mens, potentiam divinae operationis intelligas. Quomodó enim negare poterimus Deum etiam nunc operari cunctaque creare, cum Dominus dicat, *Pater meus usque nunc operatur?* Unde illa cessatio septimi diei ab ipsis naturis condendis intelligenda est facta, non ab earum administratione, quae conditae referuntur. Cum ergo natura rerum a Creatore administratur, et per ordines praefinitis locis et temporibus suis cuncta nascuntur, Deus usque nunc operatur. Nam si Deus nunc ista non format, quomodo legitur: *Priusquam te formarem in utero, novi te?* Quomodo etiam accipi potest: *Quod si foenum agri, quod hodie est et cras in clibanum mittitur, Deus sic vestit:* nisi forte credendum est, foenum a Deo vestiri, et a Deo corpora non formari? Cum enim dixit, vestit, non de praeterita ordinatione, sed de praesenti operatione satis indicat. Unde est etiam illud Apostoli de seminibus, quod supra commemoravi: *Non,* inquit, *corpus, quod futurum est, seminas, sed nudum granum, ut puta tritici, aut alicujus ceterorum; Deus autem illi dat corpus, quomodo voluerit.* Non dicit, Dedit, aut disposuit, sed *dat:* ut Creatorem intelligas efficaciam sapientiae suae rebus, quae quotidie suis temporibus oriuntur, condendis adhibere. De qua sapientia dictum est: *Pertendit a fine usque in finem fortiter;* et non dixit, disposuit, sed *disponit omnia suaviter.* Multum est autem, vel tenuiter sapere, quomodo commutabilia et temporalia non commutabilibus et temporalibus Creatoris motibus, sed aeterna et stabili virtute condantur.

52 Besonders wurde sowohl von *August.* wie von *Hieron.* die Läugnung des concursus generalis an den Pelagianern getadelt, welche in ihrer ersten Zeit vielleicht jeden concursus auch zur Thätigkeit der Natur, stets aber einen solchen zu den menschlichen Handlungen, speziell zu den denselben zu Grunde liegenden Willensakten selbst, läugneten, und bloß die possibilitas agendi auf Gott als Schöpfer und Erhalter zurückführten. Vgl. *Hieron.* ep. ad Ctesiph. (ed. Maur. t. IV. p. II. pg. 478) u. l. 1. c. Pelag. Näheres hierüber s. *Suarez*, proleg. IV. de gratia c. 4; *Bijonius*, de aux. gr. disp. 3. q. 2 a. 7 (bei Becan. in Summa) und Ernst, die Werke und Tugenden der Ungläubigen, S. 230 ff. Ueberhaupt aber bildet dieser concursus bei den Vätern ein wesentliches Moment der göttlichen Weltregierung, oder vielmehr dasjenige, wodurch sich die göttliche Weise zu regieren von der Art und Weise, wie ein menschlicher König sein Reich regiert, unterscheidet. Als eine mit stetigem physischem Einflusse auf die regierten Faktoren und ihre Thätigkeit verbundene oder dadurch bedingte, hat die göttliche Weltregierung ihr Analogon in der Art und Weise, wie die Seele den eigenen Körper und äußere Werkzeuge, und der Wille die Kräfte des Körpers regiert.

53 Von den Scholastikern hat der hl. Thomas ll. cc. sich am eingehendsten und öftesten über den concursus verbreitet. Er gebraucht bei der Verdeutlichung desselben gewöhnlich das Verhältniß des Künstlers zur Wirksamkeit des von ihm gebrauchten, und allenfalls auch von ihm verfertigten — aber nicht positiv erhaltenen — Werkzeuges, z. B. der Säge, womit man eine Bank macht. Daneben aber bedient er sich der rein physischen Analogie des Einflusses der Himmelskörper, speziell der Sonne,

auf die gesammte irdische Naturthätigkeit, speziell die Zeugung, eine Analogie, welche allerdings den Vortheil hat, daß in ihr einerseits eine allseitige Abhängigkeit der irdischen Ursachen, wie in ihrem Entstehen und Bestehen, so in dem Anstoß und der Unterstützung ihrer Thätigkeit stattfindet, andererseits aber auch die Sonne als ein allgemeines Prinzip in den verschiedenen Arten der Dinge, je nach deren Verschiedenheit, mitwirkt. Diese Analogie läßt sich auch nach der heutigen Physik aufrecht erhalten, oder vielmehr gerade jetzt tiefer und allseitiger begründen und durchführen (vgl. Secchi, die Sonne D. A. S. 625). Sie könnte nur insofern übertrieben scheinen, als zugleich behauptet wird, die Himmelskörper enthielten in sich zwar nicht formaliter, auch nicht eminenter, wie Gott, wohl aber virtualiter die substanziellen Formen, auch die Lebensformen der irdischen Dinge, was aber dann auch nur heißen kann, die virtus, alle Formen aller Arten hervorzubringen, sei in den Himmelskörpern *intentionaliter*, d. h. inwiefern sie von Gott als Werkzeug zur Hervorbringung dieser Formen gebraucht werden. — Von den übrigen Scholastikern hat bekanntlich nur der einzige *Durandus a S. Portiano* den Concurs geläugnet, wozu im 17. Jahrhundert noch *Ludov. a Dola* kam (vgl. *Tiphan.* l. c.). Indeß hat der *Catech. Rom.* l. 1. c. 2. n. 22. sich entschieden dafür ausgesprochen:

Non solum autem Deus universa, quae sunt, providentia sua tuetur atque administrat: verum etiam, quae moventur et agunt aliquid, *intima virtute ad motum atque actionem ita impellit*, ut, quamvis secundarum causarum efficientiam non impediat, *praeveniat tamen, quum ejus occultissima vis ad singula pertineat*, et, quemadmodum Sapiens testatur, „attingat a fine usque ad finem fortiter, et disponat omnia suaviter.“ Quare ab Apostolo dictum est, quum apud Athenienses annuntiaret Deum, quem ignorantes colebant: „Non longe est ab unoquoque nostrum; in ipso enim vivimus, et movemur et sumus.“

III. Der innere Grund der Nothwendigkeit des göttlichen Concurses und damit auch die innere Bedeutung desselben liegt 1) im Allgemeinen darin, daß alles außergöttliche Sein sich zu Gott als esse participatum zum esse per essentiam verhält und als solches in einer wesentlichen, innigsten und unmittelbaren Beziehung zu letzterem stehen muß; das wäre aber nicht der Fall, wenn die geschaffenen Ursachen in ihrem Thätigsein nicht unmittelbar von Gott beeinflußt, und ihre Wirkungen unmittelbar bloß ihre Wirkungen und nicht zugleich Wirkungen Gottes wären. — 2) Speziell kommt a) bei der immanenten oder der Lebensthätigkeit der Creaturen in Betracht, daß durch dieselbe das thätige Prinzip in irgend einer Weise in sich selbst aktuirt oder vervollkommnet wird oder von der Potenz zum Akte übergeht, also in dem Thätigwerden eine Realität erwirbt, die vorher nicht vorhanden war, was nur durch den Einfluß eines absolut aktuellen Prinzips geschehen kann. b) Bei der transeunten, d. h. aus der verursachenden Substanz auf ein äußeres Subjekt übergehenden Wirksamkeit kommt dagegen in Betracht, daß ohne die Vermittlung Gottes, von dem beide Wesen abhängen, die Kraft des einen nicht auf das andere hinüberwirken könnte, sowie daß wenigstens in den Fällen, wo der Fortbestand der Wirkung nicht durch den beständigen Einfluß der geschaffenen Ursache ihres Werdens unterhalten wird, Gott ebenso bei ihrer Produktion wie bei ihrer Erhaltung betheiligt sein muß. c) Ganz besonders gilt dieses von der vorzüglichsten Thätigkeit der Natur, der Zeugung, namentlich der Zeugung des Lebendigen, wodurch ein neues substantielles Sein hervorgebracht wird, welches, wie in seinem Bestande, so auch in seinem Entstehen unmittelbar von Gott abhängen muß und daher per excellentiam als proprius effectus Dei bezeichnet wird. 54

IV. Aus diesen Gründen folgt aber auch in Bezug auf die Tragweite und den Umfang des göttlichen Concurses, daß Gott bei den Thätigkeiten 55

und Wirkungen der Geschöpfe bloß insoweit betheiligt ist und diese nur insofern als von ihm seiend auf ihn zurückgeführt werden können, als sie etwas Positives und Reales und somit etwas wenigstens physisch Gutes, resp. die Manifestation einer an sich guten Kraft sind. Soweit sie aber mangelhaft und ungeordnet, und namentlich die Handlungen moralisch verkehrt sind, gehen dieselben ebenso wenig aus dem unmittelbaren Concurse Gottes, wie aus der Güte der von Gott geschaffenen und erhaltenen Kraft der betreffenden Ursache hervor; der Defekt in der Handlung und Wirkung ist vielmehr auf einen von Gott nicht ausgeschlossenen oder verhinderten Defekt (defectus resp. defectio) in der *causa secunda* zurückzuführen. Bei fehlerhaften und verkehrten Handlungen wirkt daher Gott nur in ähnlicher Weise mit, wie die bewegende Kraft der Seele in der hinkenden Bewegung eines lahmen Fußes. Wie man hier nur sagen kann, die Bewegung, und nicht das Hinken, des Fußes komme von der Seele her: so kann man auch von Gott nur sagen, die sündhafte Handlung des Menschen als Handlung und als etwas Wirkliches — in quantum actus et ens — nicht aber die Sünde schlechthin, komme von Gott; oder wie die Theologen das noch genauer ausdrücken, von Gott sei nicht das formale peccati, die Verkehrtheit der Handlung, sondern das materiale peccati, d. h. die Handlung, an welcher die Verkehrtheit haftet, und auch dieses materiale peccati nicht formaliter sumptum, d. h. inwiefern es eben als Subjekt der Verkehrtheit betrachtet wird, sondern materialiter sumptum, d. h. inwiefern von der ihm anhaftenden Verkehrtheit gänzlich abgesehen wird. Bei den sittlich guten Handlungen hingegen ist nicht bloß die Handlung als solche, sondern auch die Güte von Gott.

[56] Diese Frage wird von den TT. in 2. dist. 37., bes. *Thom.* u. *Bonav.* behandelt, vorzüglich von *Thom.* qq. disp. de malo q. 3. a. 2., wo er von den innern Gründen, welche die Nothwendigkeit und Tragweite des Concurses bestimmen, ausgehend, die Sache folgendermaßen erklärt: Respondeo dicendum, quod inter antiquos circa hoc [utrum actio peccati sit a Deo] erat duplex opinio. Quidam enim dixerunt antiquitus, actionem peccati non esse a Deo, attendentes ad ipsam *peccati deformitatem*, quae a Deo non est. Quidam vero dixerunt, actionem peccati esse a Deo, attendentes ad ipsam *essentiam actus;* quam oportet ponere a Deo esse, *duplici ratione*. *Primo* quidem *ratione communi:* quia, cum ipse Deus sit ens per suam essentiam, quia sua essentia est suum esse, oportet quod *omne, quod quocumque modo est, derivetur ab ipso;* nihil enim aliud est, quod sit suum esse, sed omnia dicuntur entia per quandam participationem. Omne autem, quod per participationem dicitur tale, derivatur ab eo, quod est per essentiam, sicut omnia ignita derivantur ab eo, quod est per essentiam ignis. Manifestum est autem, quod actio peccati est quoddam ens et in praedicamento entis positum: unde necesse est dicere, quod sit a Deo. *Secundo* autem idem patet *ratione speciali*. Necesse est enim *omnes motus secundarum causarum causari a primo movente,* sicut omnes motus inferiorum corporum causantur a motu caeli. Deus autem est primum movens respectu omnium motuum et spiritualium et corporalium, sicut corpus coeleste est principium omnium motuum inferiorum corporum. Unde cum actus peccati sit quidam motus liberi arbitrii, necesse est dicere, quod actus peccati, in quantum est actus, sit a Deo. — Sed tamen attendendum est, quod *motus primi moventis non recipitur uniformiter* in omnibus mobilibus, sed *in unoquoque secundum proprium modum*. Alio enim modo causatur a motu caeli motus corporum inanimatorum, quae non movent se ipsa, et alio modo motus animalium, quae movent seipsa; rursumque alio modo consequitur ex motu caeli pullulatio plantae, in qua virtus generativa non deficit, sed producit perfectum germen, alio modo pullulatio plantae, cujus virtus generativa est debilis et producit germen inutile. Cum enim aliquid

est in debita dispositione ad recipiendum motionem primi moventis, consequitur *actio perfecta* secundum intentionem primi moventis. Sed si non sit in debita dispositione et aptitudine ad recipiendum motionem primi moventis, sequitur *actio imperfecta;* et tunc id, quod est ibi *actionis*, reducitur ad primum movens sicut in causam; quod autem est ibi de *defectu*, non reducitur in primum movens sicut in causam, quia talis defectus consequitur in actione ex hoc, quod agens deficit ab ordine primi moventis, ut dictum est; sicut quidquid est de motu in *claudicatione*, est ex virtute motiva animalis; sed quidquid est ibi de defectu, non est a virtute motiva, sed a tibia, secundum quod deficit ab opportunitate mobilitatis a virtute motiva. — *Sic ergo dicendum*, quod cum Deus sit primum principium motionis omnium, quaedam sic moventur ab ipso, quod etiam ipsa movent, sicut quae habent liberum arbitrium; quae si fuerint in debita dispositione et ordine debito ad recipiendum motionem, qua moventur a Deo, sequentur bonae actiones, quae totaliter reducuntur in Deum sicut in causam; si autem deficiant a debito ordine, sequetur actio inordinata, quae est actio peccati: et sic id, quod est ibi de actione, reducetur in Deum sicut in causam; quod autem est ibi de inordinatione vel deformitate, non habet Deum causam, sed solum liberum arbitrium. Et propter hoc dicitur, quod actio peccati est a Deo, sed peccatum non est a Deo.

57 V. Was nun aber näher die *Natur* des göttlichen Concurses selbst und die *Art und Weise, wie Gott seinen Einfluß auf die Thätigkeit der Creatur übt*, betrifft: so bestehen bekanntlich hier bedeutende Controversen unter den Theologen, welche sich namentlich in der Frage über den Einfluß Gottes auf die freie Willensthätigkeit der Creatur concentriren. Besonders stehen sich hier gegenüber die molinistische Ansicht, welche den Concurs Gottes als *bloße Mitwirkung* oder als einen der Ursachlichkeit der Creatur *parallel laufenden* Einfluß, und die thomistische, welche ihn als *wahre Bewegung der Creatur*, d. h. als einen die Ursachlichkeit der Creatur *in Bewegung setzenden* und darum ihr *zuvorkommenden* Einfluß auffaßt.

58 Die *Molinisten* fassen den concursus Gottes auf in der Weise einer *bloßen Mitursachlichkeit* mit der Ursachlichkeit der Creatur in der Setzung der Wirkung und der sie herbeiführenden Thätigkeit, wobei der ursachliche Einfluß der Creatur *neben dem göttlichen herlaufend* gedacht und folglich der concursus Gottes so genannt wird, nicht bloß *überhaupt* als ein Einfluß auf den cursus, d. h. die Thätigkeit eines andern Wesens, sondern *spezieller* und *ausschließlich* als ein solcher Einfluß, quo Deus cum alio concurrente in eundem actum et effectum influit — concursus *simultaneus*, resp. concursus *mere co*operans. Von diesem Gesichtspunkte aus sind dann Gott und die Creatur aufzufassen als zwei *nebeneinander* stehende Ursachen, die ihren beiderseitigen Einfluß in einer von beiden zugleich herrührenden Thätigkeit und Wirkung geltend machen, dergestalt, daß die letztere zwar zwischen beiden nicht getheilt werden kann, wohl aber unter verschiedenen Rücksichten theils der einen, theils der anderen angehört, nämlich ihrer besonderen Art und Beschaffenheit nach der geschöpflichen Ursache als einer causa particularis, ihrem allgemeinen Charakter nach als ein ens Gott als der causa universalis. Gleichwohl höre darum die Unterordnung der causa secunda unter die prima nicht auf, weil diese an Würde und Universalität der Macht jener vorgehe, und der concursus der causa prima eben durch das wesentliche Verhältniß der Abhängigkeit des ganzen Seins der causa secunda gefordert und bedingt sei. Dagegen kann man diesen concursus simultaneus kaum füglich als eine *Bewegung der geschöpflichen Ursache* von Seiten Gottes bezeichnen, woraus die Thätigkeit jener hervorgehe; er ist nur ein Einfluß auf die Vollziehung und Vollendung einer von der Creatur ausgehenden Bewegung. Ersteren Namen kann der concursus simultaneus höchstens insofern führen, als er nicht für sich allein gedacht, sondern zusammengefaßt wird mit dem schöpferischen und erhaltenden Einflusse Gottes, welcher der Creatur mit der Kraft zu wirken zugleich eine habituelle

Neigung oder Tendenz zum Wirken verleiht, oder auch beim geschöpflichen Willen mit den den freien Handlungen vorausgehenden, in letzter Instanz immer irgendwie von Gott angeregten aktuellen Affekten und Neigungen. Vgl. hiezu bes. *Lessius* l. c. und *Suarez*, de concursu.

59 Die entgegengesetzte Ansicht, die thomistische, geht dagegen bei der näheren Bestimmung des Concurses davon aus, daß derselbe eine wahre Bewegung der geschöpflichen Ursache von Seiten Gottes involvire, durch welche auch der Einfluß der causa secunda auf ihre Thätigkeit begründet und getragen und der Uebergang von der Potenz zum Akt von Grund aus vermittelt werde. Um diesen Begriff vollkommen wahr zu halten, schiebt sie zwischen den concursus simultaneus in actum und die conservatio virtutis et inclinationis habitualis noch ein drittes Moment als Mittel- und Bindeglied dazwischen, wodurch die causa secunda in Bewegung gesetzt oder zur Ausübung ihrer Thätigkeit, resp. zur Geltendmachung ihres Einflusses, gleichsam applizirt wird. In seinem spezifischen Charakter kann dieses Moment nicht besser bezeichnet werden, als mit dem Namen Anstoß oder Antrieb (impulsus ad agendum). Als solcher gebt es natürlich einerseits der Ausübung der Thätigkeit als seinem Ziele, sowie auch dem concursus simultaneus als seiner Folge voraus, indem es zugleich mit der Applikation der geschaffenen Kraft zur Geltendmachung ihres Einflusses die göttliche Kraft, soweit sie in der Setzung des Aktes mitwirken soll, der Creatur applicirt. Andererseits aber schließt es sich an die schöpferisch in die Kraft der endlichen Ursache gelegte habituelle Neigung zur Ausübung ihrer Thätigkeit gleichsam als eine Belebung derselben an, die sich beim Willen zunächst als Erweckung desselben äußert (*Trid.* sess. 6. can. 4: liberum arbitrium a Deo motum et [per motum] excitatum). Weil in der eben erklärten Weise auch die unterstützende Wirksamkeit des concursus simultaneus virtuell schon in dem impulsus mitgegeben und enthalten ist, obgleich sie aktuell nur bei der auf Grund dieses impulsus erfolgenden Mitwirkung der Creatur sich geltend macht: so ist der ganze concursus Gottes zur Thätigkeit der Creatur schlechthin als ein concursus *praevius* im Gegensatz zum simultaneus, oder ein auxilium *movens* im Gegensatz zum aux. *cooperans*, eine *prae*adjuvatio im Gegensatz zur *co*adjuvatio, zu bestimmen, obgleich er in gewisser Beziehung oder theilweise immer noch als conc. simultaneus und coadjuvans betrachtet werden kann und muß. Speziell auf den geschaffenen Willen angewandt, ergibt diese Lehre, daß Gott auch in seiner Selbstbewegung als solcher nicht bloß durch einen concursus simultaneus mitwirkt, auch nicht bloß durch die Erweckung der dem actus deliberatus vorausgehenden actus indeliberati den Willen zu den Freiheitsakten bewegt; daß vielmehr der Wille in seiner Selbstbewegung ebenso unmittelbar, wie in seinen nicht frei gewollten Affekten, von einem auf das Zustandekommen derselben gerichteten Impulse Gottes abhängig ist, und folglich auch zu dieser nicht bloß moralisch durch die Anziehung des Objektes (ex parte objecti), sondern physisch durch Anstoß der Willenskraft selbst (ex parte potentiae) bewegt wird, und auch dieses nicht bloß insofern, als die natürliche habituelle Neigung des Willens zur Selbstbewegung von Gott verursacht wird, sondern durch einen aktuellen auf die wirkliche Bethätigung der Selbstbewegung als solcher gerichteten Anstoß.

60 Daß diese Anschauung, soweit sie hier entwickelt, die des hl. Thomas ist, kann nicht bezweifelt werden. Es geht dies schon daraus hervor, daß er den concursus immediatus im Unterschied von der creatio und conservatio causae secundae konstant als eine *motio* divina oder auxilium Dei *moventis* bezeichnet (so bes. 1. 2. q. 109 oft). Desgleichen gebraucht er fast überall, wo er ex professo von dem Wesen dieser motio redet, den Ausdruck *applicatio* ad operandum, entweder um die motio überhaupt im Unterschied von der creatio et conservatio causae secundae zu bezeichnen (wie 1. p. q. 105. a. 5 wiederholt und c. gent. l. 3. c. 70), oder um sie speziell als ein zwischen der conservatio causae secundae und dem mitwirkenden Einfluß der göttlichen Kraft auf die Thätigkeit oder Wirkung der geschaffenen Kraft liegendes Moment hervorzuheben (wie de pot. q. 3. a. 7, wo er die vier Momente des Concurses — Deus est causa cujuslibet actionis, 1) in quantum dat virtutem agendi, et 2) in quantum conservat eam et 3) in quantum applicat actioni et 4) in quantum ejus virtute omnis alia virtus agit — ausführlich erklärt, und wahrscheinlich auch c. gent. l. 3. c. 67). Der Name *applicatio* ist bei ihm entlehnt von der Applikation oder Anwendung eines Werkzeuges, dessen sich der

Mensch bedient zur Setzung einer Wirkung (sicut artifex applicat serram ad scindendum, vel coquus ignem ad coquendum). Nur ist diese Applikation von Seiten Gottes keine rein äußerliche, durch eine örtliche Bewegung sich vollziehende, sondern eine innere, im Innersten der geschaffenen Kraft sich vollziehende, wie sie Gott als dem innersten und permanenten Prinzip dieser Kraft eigenthümlich und durch die wesentliche innerste Abhängigkeit dieser Kraft von Gott sowohl in Bezug auf ihre Möglichkeit, wie in Bezug auf ihre Nothwendigkeit bedingt ist (vgl. 1. p. l. c.); und in dieser Beziehung hat sie daher eine größere Analogie mit dem Anstoße oder Impulse, welcher von der Wurzel einer Pflanze aus den Zweigen zur Bethätigung ihrer Kräfte gegeben wird. Andererseits besteht aber auch die applicatio von Seiten Gottes formell ebenso wenig in einer innern Veränderung der causa secunda (sei es durch eine neue Qualität oder einen neuen actus), wie die lokale Bewegung bei einem Werkzeuge eine solche involvirt; eine innere Veränderung tritt bei der applicatio ebenso, wie beim concursus simultaneus, erst ein durch die aus ihr hervorgehende Thätigkeit der Creatur, welche das nähere oder entferntere Ziel der applicatio ist. Unmittelbar geändert wird nur der Stand (status) oder das Verhältniß, in welchem die geschaffene Kraft zu ihrer Thätigkeit steht, indem sie eine aktuelle Tendenz zur Setzung dieser Thätigkeit oder eine Hinrichtung auf die gegenwärtige, *hic et nunc* zu erfolgende Setzung der Thätigkeit (ad exercitium actus) empfängt, während früher bloß eine habituelle Tendenz vorhanden war, welche in der aktuellen gleichsam in Fluß gebracht wird.

61 Näher spricht sich der hl. Thomas selbst über das Wesen dieser applicatio nicht aus, wie er überhaupt vermeidet, Begriffe von so zarter Natur zu pressen. Seine Schüler haben später versucht, diese applicatio in irgend eine besondere Kategorie unterzubringen, was aber durchaus nicht geht und den Begriff, statt klarer, nur verwickelter macht. Eher war es angebracht und durch die Umstände gefordert, daß die Thomisten gegenüber der molinistischen Auffassung der motio den Ausdruck für dieselbe zu verschärfen suchten, indem sie dieselbe als eine *prae*motio und beim Willen als praemotio *physica* bezeichneten. Dagegen konnte es nur zur Verdunkelung des thomistischen Begriffes dienen, wenn die Gegner der Molinisten aus der prae*motio* nun auch eine prae*determinatio* machten, weil dieser Ausdruck bei den Willensakten nicht bloß einen Anstoß zu denselben, sondern eine vorhergehende innere und bindende Bestimmung des Willens nach einer bestimmten Richtung hin andeutet. Zugleich vermischten sie die Frage nach der Nothwendigkeit irgend einer praemotio zum aktuellen Handeln mit der anderen Frage, ob jede *prae*motio unfehlbar das Eintreten einer bestimmten Handlung einschließe, und ob folglich gerade eine solche praemotio zu allem aktuellen Handeln nothwendig sei; wogegen der hl. Thomas bloß behauptete, die motio schlechthin, worunter er gewöhnlich den ganzen concursus von Seiten Gottes versteht, schließe das Eintreten der betr. Handlung ein, oder auch, vermöge seiner Macht über den geschaffenen Willen könne Gott denselben vermittelst der motio im Sinne des Impulses nach jeder von ihm absolut intendirten Richtung mit absoluter Sicherheit hinlenken.

62 Nimmt man die thomistische Theorie in ihrer reinen Gestalt, so erscheint sie leicht sowohl als die einzig volle, lebendige Auffassung der von der Offenbarung und der Kirche (s. oben n. 53 die Stelle des Catech. Rom.) gebrauchten Ausdrücke, wie auch als diejenige, welche dem wesentlichen Verhältnisse zwischen Gott und der Creatur vollkommen gerecht wird und alle Momente des göttlichen Einflusses auf die Thätigkeit der Creatur in organischer Einheit zusammenfaßt. Sie allein faßt Gott, wie als Quelle und Fundament der geschaffenen Kräfte in sich selbst, so auch als die Wurzel und Seele ihrer Thätigkeit; oder besser gesagt so, daß der direkte Einfluß Gottes auf die Bethätigung der geschaffenen Kräfte seinem Einflusse auf ihren Ursprung und Bestand, welcher dem der Wurzel zu den Aesten und der Seele zum Körper analog ist, vollkommen entspricht. Die molinistische Auffassung hingegen bestimmt allerdings auf Grund der Lehre von der Schöpfung und

Erhaltung und von dem innersten Sein Gottes in allen Dingen das Verhältniß Gottes zu dem Ursprunge und Bestande der geschaffenen Kräfte in derselben Weise; den direkten Einfluß auf die Bethätigung jener Kräfte vergleicht sie dagegen mit dem des Lichtes auf das Sehen des Auges oder gar mit dem Zusammenwirken zweier Menschen im Ziehen eines Schiffes; sie stellt namentlich die Verwendung der im concursus simultaneus liegenden Hülfe nicht nach Analogie der unter dem Antrieb der Wurzel durch die Aeste erfolgenden Verwendung der von jener ihr zuströmenden Säfte, sondern als einen aus eigenem aktuellen Antrieb hervorgehenden Gebrauch einer von außen dargebotenen Kraft, resp. eines von außen aufgenommenen Materials, dar; alles Sätze [1], die eine mehr äußerliche, unorganische Auffassung verrathen.

63 Die mystische Tiefe, welcher man bei näherer Betrachtung der thomistischen Redeweise begegnet, und die Schwierigkeit, ihren innersten Kern in feste und abgerundete Begriffe zu fassen, ist eben ein Beweis ihrer Wahrheit, weil sie bei allem Organischen zutrifft. Die im Grunde einzige Einwendung, welche gegen die reine thomistische Lehre erhoben werden kann, ist die, daß darin die Selbstthätigkeit der Creatur nicht gewahrt werde. Diese Einwendung aber zieht nur in der Voraussetzung, daß die Bewegung der Creatur durch Gott in mechanischer Weise, wie die lokale Bewegung eines todten Werkzeuges, und nicht in organischer Weise, als Bewegung eines in sich Lebendigen von der Wurzel seines Lebens aus, gedacht wird. Die letztere Art der Bewegung hebt die Selbstthätigkeit des Bewegten so wenig auf, daß sie vielmehr wesentlich auf das Zustandekommen einer solchen abzielt und sie als solche begründet. Sie wahrt, bezielt und begründet die Selbstthätigkeit der Creatur ebenso sehr, wie es nach den Molinisten die von Gott durch die Schöpfung und Erhaltung in die Creatur gelegte innere und habituelle Neigung zur Bethätigung ihrer Kräfte thut, weil sie eben im Grunde nichts Anderes ist als eine gewisse aktuelle Belebung oder ein aktueller vigor der angeschaffenen natürlichen Neigung.

64 Wenn daher auch der positive Begriff dieser aktuellen Belebung der natürlichen Neigung in ein geheimnißvolles Dunkel gehüllt bleibt: so ist doch die ihr zugeschriebene Bedeutung für die Selbstthätigkeit der Creatur ebenso wenig ein widerspruchsvolles Geheimniß, wie die Bedeutung der auch nach den Molinisten von Gott angeschaffenen Neigung, resp. im Willen derselben von Gott (durch die in ihm angeregten actus indeliberati) eingeflößten aktuellen Neigung zum freien Handeln. Mithin brauchen die Molinisten nur auf die Forderung der Begreiflichkeit der praemotio zu verzichten und die Denkbarkeit derselben trotz, resp. wegen, ihres nothwendig geheimnißvollen Charakters zuzugestehen, um sofort auch von ihrem eigenen Standpunkt aus den vermeintlichen Widerspruch als nicht vorhanden zu erkennen. In der That ist die schroffe Betonung und scharfe Ausbildung des concursus simultaneus von Seiten der Molinisten auch nur durch Reaktion gegen

[1] Vgl. dieselben bei *Lessius*, de perf. l. 11. c. 4. u. de gr. effic. c. 4; an letzterer Stelle redet er, c. 12., zwar auf einmal davon, daß Gott zu den geschaffenen Kräften in einem ähnlichen Verhältnisse stehe, sicut *essentia* animae ad *suas* potentias, erwähnt aber dabei nicht der wurzelhaft treibenden Kraft Gottes.

die oben erwähnte Verschiebung, Erweiterung und Verknöcherung des reinen thomistischen Begriffs, wodurch die göttliche Vorausbewegung ein mechanisches Aussehen bekam, in's Dasein gerufen und unterhalten worden; aber um die Creatur nicht zu einer bloßen Maschine werden zu lassen, lockerten sie zugleich den organischen Zusammenhang, in welchem dieselbe zu Gott als der Wurzel ihres Lebens stehen muß, und welcher von den Thomisten eben unter diesem Gesichtspunkte prinzipiell festgehalten und vertheidigt wurde.

VI. Die allgemeine Frage über den bewegenden Einfluß Gottes auf die Selbstthätigkeit der Creatur hat ihre besondere Bedeutung bei denjenigen Akten der Creatur, in welchen dieselbe nicht bloß als selbstthätig, sondern auch mehr oder weniger als sich selbst bewegend erscheint. Eine solche Selbstbewegung findet hauptsächlich in den Lebensakten der Creatur statt, weil deren Charakter darin besteht, daß sie nicht bloß als immanente Akte im Inneren des lebenden Wesens selbst vollzogen werden und bleiben, sondern auch in speziellem Sinne aus seinem eigenen Inneren, als ihrem Prinzip, hervorgehen. Je nach den verschiedenen Formen und Richtungen dieser Selbstbewegung gewinnt unsere Frage wieder eine mannigfache nähere Bedeutung. Sehr oft wird sie auch nur in der einen oder anderen speziellen Bedeutung von den Theologen behandelt. Aber ein klarer Einblick in die einzelnen Spezialfragen läßt sich nur durch eine geordnete Zusammenstellung aller erzielen, wodurch allein schon viele Schwierigkeiten und Mißverständnisse beseitigt werden. Eine solche Zusammenstellung wollen wir hier versuchen, um dann bei jeder einzelnen Frage die überall wiederkehrenden Gegensätze zwischen der molinistischen und thomistischen Auffassung darzulegen und kurz zu beleuchten. 65

1. Vor Allem richtet sich die Frage auf die vitale Thätigkeit überhaupt und namentlich auf alle vitale Thätigkeit des geschaffenen Geistes, so daß darunter auch die Erkenntnißthätigkeit und die unüberlegten Willensakte mit eingeschlossen sind. 66

Nach molinistischer Auffassung gehört es zum Wesen der vitalen Thätigkeit, daß dabei ein das Lebensprinzip selbst bewegender Einfluß Gottes ebenso ausgeschlossen sei, wie der bewegende Einfluß jedes anderen geschaffenen Wesens außerhalb des lebendigen Wesens selbst, weil dort nicht minder als hier die Bewegung als eine von außen kommende den Begriff der von innen kommenden Bewegung aufhebe. Demnach wollen die Molinisten bei den Lebensakten Gott bloß einen mitwirkenden Einfluß gestatten, inwiefern die Creatur in denselben ein neues Sein setze und eine neue Vollkommenheit erlange. Sie fassen daher namentlich den übernatürlichen Einfluß Gottes auf die Setzung übernatürlicher Akte genau so auf, wie den Einfluß eines von außen einer Pflanze eingeimpften Pfropfreises auf die Hervorbringung einer edleren Frucht, welcher auf die treibende Kraft der Wurzel keine Wirkung übt, vielmehr von ihr in Bewegung gesetzt wird. — Nach thomistischer Auffassung hingegen steht Gott dem geschaffenen Lebensprinzip in ganz anderer Weise gegenüber, als die außer demselben stehenden geschaffenen Wesen. Wie und weil er das schöpferische und erhaltende Prinzip der Lebenskraft selbst ist und darum eben im Innersten derselben ist und wirkt: so kann er auch diese von innen, von ihrem Grunde aus, zur Selbstbewegung antreiben und so in wurzelhafter Weise Prinzip der Lebensakte auch als solcher sein. Es muß also insbesondere der Einfluß Gottes auf die übernatürliche Lebensthätigkeit der Creatur so gefaßt werden, daß auch die Vitalität der Akte eine übernatürliche ist, was eben nur dadurch möglich wird, daß die natürliche Kraft in ihrem innersten Grunde von 67

der göttlichen Kraft als ihrer Wurzel über sich selbst erhoben wird oder mit ihrer Wurzel in eine innigere und tiefere Verbindung tritt. Daher veranschaulicht der Apostel die Mittheilung des übernatürlichen Lebens von Christus an die Menschen, inwieweit sie durch eine nicht von Natur vorhandene, sondern durch übernatürliche Fügung Gottes zu Stande kommt, nicht, wie man erwarten sollte, durch die Einpflanzung eines edlen Oelzweiges auf einen wilden Oelbaum, sondern umgekehrt, durch Einpflanzung des wilden Oelbaumes in den edlen.

68 2. An zweiter Stelle richtet sich unsere Frage auf diejenige Lebensthätigkeit, welche im höheren Sinne eine Selbstbewegung involvirt, nämlich auf die vollkommen willigen Willensakte (actus perfecte voluntarii), wo die Selbstbewegung darin besteht, daß der Wille, indem er einen Gegenstand will, auch sein Wollen selbst will, es auf den Gegenstand als sein Ziel hinrichtet und bezieht und so sich förmlich und absichtlich in Bewegung setzt.

69 Nach den Molinisten wirkt Gott auf diese Selbstbewegung nur ein durch Verleihung der habituellen Neigung zum Guten oder auch durch die daraus vermöge der aktuellen Erkenntniß des Guten entspringenden aktuellen Neigungen, welche in sich selbst actus indeliberati und dem Willen mehr angethan sind, als aus seiner Selbstbewegung hervorgehen; auf die Setzung des Willensentschlusses als solchen aber wirke Gott nicht durch Anstoß des Willens zu demselben, sondern bloß durch Cooperation ein. — Nach den Thomisten aber ist der Wille in dieser höheren Form der Selbstbewegung ebenso unmittelbar und direkt von einem Anstoß Gottes zu derselben abhängig, wie in seinen Lebensakten überhaupt, und kann auch unbeschadet seiner Selbstbewegung ebenso von einem aktuellen Anstoß Gottes abhängig sein, wie er hinsichtlich seiner habituellen Neigung von Gott abhängig ist, indem er durch jene proxime, durch diese remote, von Gott eben zur Selbstbewegung angetrieben wird.

70 3. Da indeß alle vollkommen willigen Akte für den Menschen im gegenwärtigen Zustande zugleich Gegenstand der Wahlfreiheit oder der eigenen Entscheidung über Sein und Nichtsein des Aktes sind: so spitzt sich unsere Frage noch näher dahin zu, ob auch bei der Selbstbewegung in ihrer speziellsten Form, der Selbstentscheidung, eine direkte Bewegung zu derselben zuläßig oder nothwendig sei.

71 Nach molinistischer Auffassung ist eine solche ebenso wenig zuläßig als nothwendig: nicht zuläßig, weil die Bewegung nur auf eine bestimmte Entscheidung nach einer Richtung hin gehen könne und dann keinen Spielraum für die Entscheidung nach einer anderen Richtung hin lasse; nicht nothwendig, weil zur Entscheidung bloß die Kenntniß der verschiedenen einzuschlagenden Richtungen und die Möglichkeit, sich in jeder derselben zu gefallen, nothwendig sei. — Nach thomistischer Auffassung aber ist die Bewegung nothwendig, weil das Vermögen der Selbstentscheidung nicht minder seine Wurzel in Gott als dem primum liberum besitzt, als jedes vitale Vermögen seine Wurzel in Gott als dem primum vivens hat, und daher, freilich in seiner Weise, ebenso gut von seiner Wurzel aus in Bewegung gesetzt werden muß, wie jedes andere. Sie ist aber auch zuläßig, weil die Bewegung hier nicht bloß auf die Entscheidung in einer bestimmten Richtung, sondern überhaupt auf das Treffen einer Entscheidung zwischen verschiedenen Richtungen gerichtet ist. Inwiefern jedoch die Entscheidung nach einer bestimmten Richtung hin wiederum nicht ohne einen gerade diese Richtung verfolgenden Impuls denkbar ist, kann und muß angenommen werden, daß nach allen denjenigen Richtungen hin ein Impuls von Seiten Gottes erfolge, zwischen welchen die Wahl getroffen werden soll oder unter den gegebenen Umständen naturgemäß muß stattfinden können. Wie nämlich die Fähigkeit zur Wahl im Willen dadurch begründet wird, daß er vermöge seiner angeschaffenen habituellen Richtung auf das Gute im Allgemeinen (bonum in genere) im Stande ist, für die einzelnen Güter, die so unter den allgemeinen Begriff fallen, daß sie ihn nicht ab-

leitiren, sich zu entscheiden: so kann und muß auch der zur aktuellen Bethätigung der Wahlfreiheit als solcher nothwendige Impuls als eine Belebung dieser an sich einfachen, aber wegen der Universalität des Objektes virtuell vielfachen Neigung betrachtet werden. Die speziellen Impulse aber, welche Gott dem Willen gibt, um ihn nach einer bestimmten Richtung hin zu bewegen, sind auch, für sich allein betrachtet, nicht Impulse zur Bethätigung der Wahlfreiheit als solcher und zielen nur insoweit auf das Zustandekommen eines freien Aktes ab, als sie mit jenem allgemeinen Impulse verbunden sind und mit ihm ein Ganzes bilden. Gegen eine solche applicatio ad actum liberum können daher auch die Molinisten im Interesse der Freiheit nichts einwenden, weil sie dieser ebenso wenig schadet, wie die natürliche Neigung zum Guten und die aktuellen Veranlassungen zur Berathschlagung und Beschlußfassung.

In dieser Weise erklärt der hl. Thomas selbst (bes. qq. disp. de malo q. 6. a. un. de electione humana) die Bewegung des geschaffenen Willens, quantum ad exercitium actus, in einer längeren Ausführung, wie die Wahlfreiheit oder Selbstbestimmung unter den ihn bewegenden Einflüssen zu denken sei: *Primo* considerandum est, quod sicut in aliis rebus est aliquod *principium propriorum actuum*, ita etiam in hominibus. Hoc autem activum sive motivum principium in hominibus proprie est intellectus et voluntas, ut dicitur in III. de Anima. Quod quidem principium partim convenit cum principio activo in rebus naturalibus, partim ab eo differt. Convenit quidem, quia sicut in rebus naturalibus invenitur forma, quae est principium actionis, et inclinatio consequens formam, quae dicitur appetitus naturalis, ex quibus sequitur actio: ita in homine invenitur forma intellectiva et inclinatio voluntatis consequens formam apprehensam, ex quibus sequitur exterior actio. Sed in hoc est differentia, quia forma rei naturalis est forma individuata per materiam, unde et inclinatio ipsam consequens est determinata ad unum; sed forma intellecta est universalis, sub qua multa possunt comprehendi; unde cum actus sint in singularibus, in quibus nullum est quod adaequet potentiam universalis, remanet inclinatio voluntatis indeterminate se habens ad multa, sicut si artifex concipiat formam domus in universali, sub qua comprehenduntur diversae figurae domus, potest voluntas ejus inclinari ad hoc, quod faciat domum quadratam vel rotundam vel alterius figurae. . . . . *Secundo* considerandum est, quod *potentia aliqua dupliciter movetur:* uno modo *ex parte subjecti*, alio modo *ex parte objecti.* Ex parte subjecti quidem, sicut visus per immutationem dispositionis organi movetur ad clarius vel minus clare videndum; ex parte vero objecti, sicut visus nunc videt album, nunc videt nigrum. Et prima quidem immutatio pertinet *ad ipsum exercitium actus*, ut scilicet agatur vel non agatur, aut melius aut debilius agatur; secunda vero immutatio pertinet ad *specificationem actus;* nam actus specificatur per objectum. . . . . Sic ergo ad ostendendum, quod voluntas non ex necessitate movetur, oportet considerare motum voluntatis et quantum ad exercitium actus et quantum ad determinationem actus, quae est ex objecto. *Quantum* ergo *ad exercitium actus*, primo quidem manifestum est quod voluntas movetur a seipsa; sicut enim movet alias potentias, ita et seipsam movet. Nec propter hoc sequitur, quod voluntas secundum idem sit in potentia et in actu. Sicut enim homo secundum intellectum in via inventionis movet seipsum ad scientiam, inquantum ex uno noto in actu venit in aliquid ignotum, quod erat solum in potentia notum: ita per hoc, quod homo aliquid vult in actu, movet se ad volendum aliquid aliud in actu, sicut per hoc, quod vult sanitatem, movet se ad volendum sumere potionem; ex hoc enim, quod vult sanitatem, *incipit consiliari* de his, quae conferunt ad sanitatem, et tandem determinato consilio vult accipere potionem. Sic ergo voluntatem accipiendi potionem praecedit consilium, quod quidem procedit ex voluntate volentis consiliari. Cum ergo voluntas se consilio moveat, consilium autem est inquisitio quaedam non demonstrativa, sed ad opposita viam habens, non ex necessitate voluntas seipsam movet. Sed cum voluntas non semper voluerit consiliari, *necesse est quod ab aliquo moveatur ad hoc, quod velit consiliari;* et si quidem a seipsa, necesse est iterum, quod motum voluntatis praecedat consilium et consilium praecedat actus voluntatis; et cum hoc in infinitum procedere non possit, necesse est ponere, quod *quantum ad primum motum voluntatis moveatur voluntas cujuscumque* non semper actu volentis *ab aliquo exteriori*, cujus instinctu voluntas

72

velle incipiat. . . . . Relinquitur ergo, sicut concludit Aristoteles in cap. de bona fortuna, quod id, quod primo movet voluntatem et intellectum, sit aliquid supra voluntatem et intellectum, scilicet Deus: qui cum omnia moveat secundum rationem mobilium, ut levia sursum et gravia deorsum, etiam voluntatem movet secundum ejus conditionem, non ut ex necessitate, sed ut indeterminate se habentem ad multa. Patet ergo quod si consideretur motus voluntatis ex parte exercitii actus, non movetur ex necessitate.

[73] Die späteren Thomisten unterlassen allerdings nicht, an geeigneter Stelle auch diese fundamentale Erklärung über die göttliche Bewegung ad exercitium actus liberi qua talis anzuführen; wo sie aber ihre Lehre über die unfehlbar nach Einer Richtung hinwirkende praemotio vortragen, scheinen sie diese Erklärung ganz zu vergessen, indem sie die motio ad exercitium actus identisch nehmen mit einer motio ad actum determinatum. Nur zuweilen, wenn sie in die Enge getrieben werden, verstehen sie sich auch zuzugeben, daß es außer der speziellen Applikation ad unam speciem actus (appl. *inadaequata*), welche diesen bestimmten actus unfehlbar einschließe und zugleich zum Zustandekommen desselben nothwendig sei, eine allgemeinere ad omnes actus hic et nunc possibiles (appl. *adaequata*) gebe, vermöge welcher der Wille sich für eine andere species actus entscheiden und so den thatsächlichen Eintritt oder die effective Geltendmachung jener speziellen Applikation verhindern könne. (So bes. *Joann. a S. Thoma* in 1. p. tom. II pg. 217 col. 2 in fine.)

[74] 4. Da nun aber der Wille in Bezug auf die positive und wahre Bethätigung seiner Freiheit, inwiefern diese in der Selbstbewegung und Entscheidung in der Richtung auf Gott oder auf das sittlich Gute sich geltend macht, nicht in demselben Verhältniß zu Gott als der Wurzel seiner Freiheit stehen kann, wie in Bezug auf die Abwendung von Gott und dem sittlich Guten: so zielt unsere Frage zuletzt dahin, ob hier in beiden Fällen die applicatio ad agendum von gleicher Nothwendigkeit und Bedeutung oder Einfluß sei, resp. ob die applicatio ad actus *bonos* nicht eine ihr eigenthümliche bestimmte Richtung auf die *species actus*, sowie eine eigene positive Kraft haben müsse, welche der applicatio ad actus malos abgehe, und insofern eine speziellere Applikation involvire, vermöge deren die guten Handlungen in spezieller Weise als opera Dei und die Entscheidung des Willens für sie als eine Wirkung Gottes erscheine.

[75] Die Molinisten, welche überhaupt keine applicatio wollen, gestehen noch weniger zu, daß die Applikation, die zur aktuellen Entscheidung für das Gute nothwendig sei, besonders geeigenschaftet sein müsse. Den besonderen Einfluß, den Gott auf die Entscheidung zum Guten übe und wodurch er dieselbe nicht bloß als Handlung, sondern als gute, oder nicht bloß ihr physisches Sein, sondern auch ihr Gutsein verursache, führen sie theils auf die ihr zu Grunde liegende angeschaffene Neigung des Willens zum wahren Guten, theils auf den concursus simultaneus, theils auf die von Gott ausgehende Anregung zu den guten Handlungen zurück. — Nach thomistischer Lehre aber liegt der Entscheidung für das Gute ein speziell hierauf gerichteter aktueller Impuls zu Grunde, so daß jene Entscheidung in jeder Beziehung nur als Ausführung und Durchführung einer dem Willen von Gott mitgetheilten Bewegung gelten muß, was bei der Entscheidung für das Böse nicht der Fall ist; und weil dieser Impuls auf eine positive oder progressive Bewegung hinzielt, so muß er auch eine spezielle positive Kraft haben, welche für die Entscheidung zum Bösen nicht nothwendig ist. Die Entscheidung für das Böse hingegen setzt positiv bloß den allgemeinen Impuls voraus, welcher der unbestimmten natürlichen Neigung des Willens zu allem, was ihm als gut erscheinen kann, entspricht. Sie erfolgt mithin in der Richtung auf das scheinbar Gute, aber wahrhaft Böse, nur dadurch, daß der Wille sich dem gleichzeitig vorhandenen Impulse zum wahrhaft Guten, statt sich von ihm ergreifen zu lassen, entzieht: dazu aber ist eine spezielle Bewegung von Seiten Gottes weder nothwendig noch zulässig, und bedarf es auch keiner besonderen positiven Kraft, sondern nur einer Gebrechlichkeit oder Defektibilität an der vorhandenen Kraft zum Guten.

Die spezielle Tendenz und positive Kraft des Impulses zur Entscheidung für das Gute 76 darf wiederum nicht nach den späteren Thomisten verwechselt werden mit der Unfehlbarkeit seines Erfolges oder mit seiner unfehlbar durchschlagenden Wirksamkeit. Diese erlangt er an sich nur darin, daß der Wille sich ihm nicht entzieht, oder wenn Gott seine Bewegung absichtlich so einrichtet, daß die Entziehung des Willens thatsächlich nicht eintritt, was allerdings in seiner Macht steht, da er vermöge seiner absoluten Herrschaft über den geschaffenen Willen diesen effektiv zu allen Akten bringen kann, die er will. — Ebensowenig kann man sagen, daß demjenigen, der sich Gott entzieht, von Seiten der zum Consens nöthigen göttlichen Bewegung etwas fehle, um derselben zu folgen; es fehlt ihm bloß das „Sichbewegenlassen", und so lange dieses fehlt, bleibt die Bewegung unvollendet in ihrem Verlaufe, ist aber darum nicht mangelhaft in ihrem Prinzip; letzteres kann man nur insofern sagen, als das Fehlende eben in den zum Impulse nur im Falle des wirklich eintretenden Consenses hinzutretende concursus simultaneus gesetzt und zugleich festgehalten wird, daß dieser eben deßhalb fehlt, weil der angetriebene Wille sich dem Impulse entzieht[1]. — Ferner kann man nicht sagen, das Bewegtwerden des Willens im aktuellen Consens sei in der Weise eine Wirkung der aktiven göttlichen Bewegung, daß das Eintreten desselben nicht durch das Verhalten des Willens selbst bedingt sei; denn obgleich das folgsame Verhalten des Willens den göttlichen Impuls als sein prius voraussetzt und nur durch ihn zu Stande kommen kann, so ist es doch auch seinerseits eine Bedingung, daß der durch den göttlichen Impuls intendirte Akt der Entscheidung wirklich eintrete, in ähnlicher Weise, wie das durch den Anprall des Windes bewirkte Oeffnen des Fensters die Bedingung seines Eindringens in das Zimmer ist.

Ueberhaupt ist es für die richtige und klare Auffassung dieser ganzen Lehre von großer 77 Wichtigkeit, daß man die Geltendmachung der Freiheit in der Selbstentscheidung nicht als einen Akt betrachtet, der gesetzt wird, sondern als ein aktives Verhalten, wodurch ein Akt gesetzt und bestimmt wird, und welches in sich selbst nur eine innere Richtung des Willens auf ein bestimmtes Objekt, resp. auf seinen eigenen Akt ist; denn dann ist sofort klar, daß diesem Verhalten nur der Impuls Gottes vorauszugehen braucht, während die Setzung des Aktes, auch soweit Gott dabei betheiligt ist und er als unmittelbar von Gott mitgesetzt gelten muß, durch dieses Verhalten mitbedingt ist. Die Berechtigung zu dieser Annahme aber liegt darin, daß die geschaffene Freiheit in ihrem innersten Grunde ein Ebenbild der göttlichen ist, welche sich ausschließlich darin offenbart, daß der göttliche Wille frei eine Richtung auf ein bestimmtes Objekt annimmt, ohne zugleich neue Akte zu erwecken (vgl. *Valentia* in 1. 2. disp. 8. q. 5. p. 4. quaer. 4. in fine).

B. Abhängigkeit der Welt von Gott als ihrem Endzweck und Endziel und seiner Führung zu demselben.

§ 132. Wesentliche Beziehung der geschaffenen Wesen zu Gott als dem Endzweck und Endziel ihres Seins, Wirkens und Strebens.

Literatur: *Thom.* 1. p. q. 105; c. gent. l. 3. c. 1. ff.; *Bonav.* in 2. dist. 1. p. 2: *Lessius* de perf. div. lib. 14; Kleutgen, Theol. d. Vorz. Bd. I. Abh. 5. Hauptst. 1. n. 3; vgl. auch Conc. Prov. Col. p. I. c. 13.

Wenn man von dem Endzwecke oder Endziel der Schöpfung (*finis* 78 *creationis*) redet, kann dies einen doppelten Sinn haben, je nachdem man

[1] Desgl. ist es nicht angebracht, wenn die Thomisten sagen, die praemotio gehöre gar nicht zum *actus primus*, sondern ausschließlich zum actus secundus, und zwar so, daß sie ihn wesentlich einschließe. Es ist bloß wahr, daß sie nicht schon im actus primus, insofern damit die innere reale Vollkommenheit des Handelnden gemeint wird, enthalten ist, und daß sie wesentlich und unmittelbar auf den actus secundus abzielt; sie ist eben der *ordo actus primi ad secundum*, der einerseits den actus primus ergänzt, andererseits den actus secundus herbeizuführen strebt, aber ebenso wenig diesen schon in sich enthält, als er selbst im actus primus enthalten ist.



mehr auf das Prinzip oder mehr auf das Produkt der schöpferischen Thätigkeit sieht. Einerseits kann es sich nämlich um den Zweck handeln, welchen der schöpferische Wille selbst in der Schöpfung verfolgt, resp. durch welchen er sich selbst bewegen oder vielmehr einfach bestimmen und leiten läßt (finis *operantis*, also hier finis Dei *creantis*). Andererseits kann es sich um den Zweck handeln, welcher durch den schöpferischen Willen den geschaffenen Wesen, als von ihnen anzustrebend oder zu verwirklichend, vorgesteckt wird, und von welchem sie in ihrem Streben und Wirken sich bewegen und leiten lassen müssen (finis *operis*, hier finis *rei creatae*).

79 Da der Zweck, den der göttliche Wille in seinem Wirken verfolgt, für sein Werk unbedingt maßgebend ist, und zugleich die geschaffenen Wesen, weil sie ihrem ganzen Sein nach Werke Gottes sind, keinen anderen Zweck haben können als denjenigen, den Gott in ihnen und für sie intendirt: so deckt sich in unserem Falle, objektiv und materiell genommen, der finis operantis mit dem finis operis (was bei Menschen nicht immer der Fall ist), so daß alles, was finis operantis ist, zugleich finis operis ist, und umgekehrt. Subjektiv und formell hingegen, mit Rücksicht auf das Subjekt, welches den Zweck anstrebt, resp. anstreben soll, besteht auch hier ein Unterschied zwischen dem finis operantis und dem finis operis, und zwar in höherem Grade, als bei der menschlichen Kunstthätigkeit, weil die Werke Gottes eben neue Wesen sind, welche auch ihrerseits einen Zweck anstreben können, während die menschlichen Kunstwerke bloß auf den Zweck, wofür sie geeignet und bestimmt sind, hingerichtet resp. dafür gebraucht werden.

80 Nachdem wir den finis operantis bereits bei der Lehre vom göttlichen Willen betrachtet haben, wie dies auch gewöhnlich von Seiten der älteren Scholastiker geschieht: bleibt hier nur übrig, den Zweck der Schöpfung unter dem Gesichtspunkte des finis operis oder des finis rei creatae zu betrachten, wie das *Vatic.* ihn in can. 5. zu cap. I. faßt (si q. d., mundum non ad gloriam Dei creatum esse, a. s.), während es in dem entsprechenden cap. I. den finis operantis in's Auge gefaßt hatte. Bei dem finis rei creatae aber handelt es sich ganz besonders um den Zweck, welchen diese res eben als *creata*, d. h. wegen ihrer causalen Abhängigkeit vom Schöpfer und in Beziehung auf ihn hat und haben muß, und welcher deßhalb auch der letzte und höchste Zweck oder der Zweck schlechthin, resp. der Endzweck ist, ohne daß jedoch hier schon auf den höheren oder niedrigeren Grad, in welchem derselbe thatsächlich verwirklicht oder erreicht werden soll, Rücksicht zu nehmen wäre. Zugleich ist dieser Zweck wesentlich ein allgemeiner Zweck aller Geschöpfe, obgleich die Beziehung zu demselben sich in den einzelnen Ordnungen der Wesen verschieden modifizirt.

81 Als Zweck oder Ziel eines Werkes, resp. eines hervorgebrachten Wesens kann im Allgemeinen alles gelten, wozu es da ist, wofür es wirken soll und wohin es strebt; also 1) das Gute, welches das Werk ist oder darstellt, oder welches vermittelst desselben von seinem Urheber erreicht wird (finis *qui in* opere *sistitur* vel *per* opus obtinetur); 2) der Besitzer oder Inhaber, dem das Werk angehört und welchem es dienen soll (finis *cui* opus *servit*); 3) das Gut, nach dessen Besitz oder Theilnahme das hervorgebrachte Wesen strebt, um darin seine Ruhe zu finden (finis *cujus gratia* oder *ad quem* resp. Ziel =

terminus motus im engeren Sinne, d. h. cujus *obtinendi* gratia ens agit oder ad quem obtinendum tendit).

In allen drei Richtungen aber nennt man auch Zweck des Werkes oder Wesens dasjenige, wodurch dasselbe zu den genannten Zwecken in die ihnen entsprechende Beziehung tritt oder worin seine Beziehung auf den Zweck sich bethätigt (finis *quo*, oder finis *formalis*, im Gegensatz zum finis *in* quem oder dem finis *objectivus*). Dieser Zweck, den wir im Deutschen die Bestimmung eines Wesens nennen, ist immer etwas, was in den betreffenden Wesen selbst innerlich vorhanden sein und an ihnen oder durch sie erst verwirklicht werden soll, während der objektive Zweck dem auf ihn bezogenen Wesen äußerlich sein kann und meistens als etwas Wirkliches, welches der Zweckbeziehung zu Grunde liegt, vorausgesetzt wird. Vgl. oben § 105 f. den Unterschied zwischen beatitudo und gloria objectiva und formalis. Mit Rücksicht hierauf ist zu bemerken, daß da, wo der finis quo in der Verherrlichung des finis objectivus besteht, auch diese wieder in eine gloria objectiva und formalis zerfällt, inwiefern sie entweder bloß in thatsächlicher Kundgebung, oder in förmlicher bewußter Anerkennung der Herrlichkeit des betreffenden Gegenstandes besteht. 82

I. Was zuerst den Zweck der geschaffenen Wesen im Allgemeinen, d. h. aller zusammen und jedes einzeln für sich betrifft: so wird hier als selbstverständlich vorausgesetzt, daß dieselben allerdings in gewisser Weise ihren Zweck in sich selbst haben, indem sie dazu da sind, daß sie etwas in sich Gutes seien oder werden, indem sie ferner mehr oder weniger das Gute, das in ihnen ist, für sich besitzen und es durch ihre Thätigkeit für sich behaupten und zur Geltung bringen sollen, indem sie endlich in der Erreichung ihrer Vollkommenheit oder in der Vereinigung mit dem Gute, nach welchem sie streben, ihre eigene Ruhe finden. 83

Zugleich aber lehrt das Dogma und ebenso die Vernunft, daß die geschaffenen Wesen, eben als geschaffene, ihren letzten und höchsten Zweck nicht in sich, sondern in Gott haben, und zwar in der Weise, daß ihre Beziehung auf Gott formell in der Verherrlichung Gottes verwirklicht wird. (S. die Definition des *Vaticanum*, oben n. 80.) Das Vatic. definirt zwar nicht zugleich, daß die Verherrlichung Gottes die letzte und höchste Bestimmung der geschaffenen Wesen sei. Aber dieses versteht sich ganz von selbst; denn 1) wenn die „Welt“ schlechthin, d. h. alle Wesen im Einzelnen und im Ganzen, mit allem, was sie sind, folglich auch mit ihren inneren Zwecken, für die Verherrlichung Gottes bestimmt ist, dann sind eben damit alle anderen Zwecke diesem untergeordnet[1]; und 2) kommt andererseits Gott als Gegenstand der Verherrlichung eben in seiner höchsten Alles überragenden Würde in Betracht und kann daher wesentlich nur als höchster und letzter Zweck aufgefaßt werden. 84

Näherhin besteht diese wesentliche Beziehung der geschaffenen Wesen auf Gott als ihrem letzten und höchsten Endzweck darin, daß sie 1) dazu da sind, durch das Gute, das sie in sich selbst sind, weil es nur ein Abbild der wesenhaften Vollkommenheit und Schönheit Gottes ist, die Gott eigene Güte und Schönheit als ihr Ideal in sich darzustellen und zu reflektiren; daß sie 2) für Gott als ihren höchsten und absoluten Herrn und Gebieter da sind, dem sie mit allem Guten, was sie sind und haben, 85

[1] Vgl. *Thom.* I. p. q. 65. a. 2. Totum universum cum singulis suis partibus ordinatur in Deum sicut in finem, in quantum in eis per quandam imitationem divina bonitas repraesentatur *ad gloriam Dei.*

noch mehr angehören, und von dem sie noch mehr abhängig sind als der Theil von dem Ganzen oder der Körper von der Seele, und daß sie folglich in all ihrem Wirken ihm dienen, d. h. seiner Herrschaft sich unterwerfen und diese in sich bethätigen müssen; und daß 3) Gott dasjenige Gut ist, nach dessen Besitze, Theilnahme und Gemeinschaft alle Wesen so streben und in dem sie in der Weise ihre Ruhe finden, daß nicht so sehr er mit ihnen, als sie mit ihm vereinigt werden, und sie folglich ihn thatsächlich als das Alles an sich ziehende und um sich vereinigende Gut, mithin als das eigentliche Centrum aller Wesen anerkennen.

86 Ebenso muß auch in allen drei Richtungen die Verwirklichung der Zweckbeziehung als Verherrlichung Gottes, d. h. als äußere Darstellung, Bethätigung oder Anerkennung seiner inneren Herrlichkeit bezeichnet werden, so zwar, daß in jeder einzelnen Richtung nach einer besonderen Seite hin und in verschiedener Weise die Herrlichkeit Gottes offenbar wird: nämlich die Herrlichkeit seiner inneren Vollkommenheit und Schönheit durch deren Reflex in den Creaturen, die Herrlichkeit seiner Macht und Herrschaft durch die Hingabe und Unterwerfung der Creatur gegen ihn, und die Herrlichkeit, die ihm als dem Gute aller Güter und aller Wesen zukommt, durch die Vereinigung der Creatur mit ihm als ihrem Ruhe- und Mittelpunkt.

87 Vgl. hiezu Buch II., § 84 u. n. 512 ff. Die heilige Schrift spricht 1) im Allgemeinen die Beziehung der Welt auf Gott als ihren Endzweck aus, indem sie a) oft und nachdrücklich Gott als A und Ω, principium und *finis* schlechthin bezeichnet (vgl. bes. Apoc. 1, 8; 21, 6; 22, 13) und erklärt, daß Alles für ihn und zu ihm und seinetwegen da sei (Rom. 11, 36: Ex ipso et per ipsum et in ipso (εἰς αὐτόν) sunt omnia: ipsi gloria in saecula, und Hebr. 2, 10: eum, propter quem omnia et per quem omnia (δι' ὃν τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα); die stete Verbindung der Stellung Gottes als Endzweck mit seiner Stellung als Prinzip zeigt recht deutlich, daß letztere wesentlich die erstere mit sich bringt, und Gott zugleich ebenso absoluter und höchster Endzweck ist, wie absolutes und höchstes Prinzip. b) Die aktuelle Bestimmung aller Dinge für ihn von Seiten Gottes ist ausgedrückt Prov. 16, 4: Universa *propter semetipsum operatus* est Dominus; impium quoque ad diem malum. Das propter semetipsum wäre die wörtliche Uebersetzung des hebräischen לְמַעֲנוֹ; statt dessen steht da לַמַּעֲנֵהוּ, was entweder verbal genommen werden kann = ad respondendum sibi, resp. ad cantandum (laudandum) se, testandum sibi, oder auch substantivisch ad finem s. propositum suum sc. implendum. Alle diese Bedeutungen geben aber hier der Substanz nach denselben Sinn, nämlich den, daß alles, was Gott mache, für ihn bestimmt sei; die zweite ist aber die entsprechendste. (Vgl. Kleutgen Bd. I. 2. Aufl. S. 669). c) Daher stellt die heilige Schrift weiterhin die Vollendung aller Dinge als die Vollendung der Herrschaft Gottes über die ganze Welt dar, worin Gott Alles in Allem sei, d. h. Alles in der vollkommensten Weise ihm unterworfen und auf ihn bezogen sei (I Cor. 24—28: Deinde finis .... quum autem subjecta erunt ei omnia, tunc et ipse Filius subjectus erit ei, qui subjecit sibi omnia, ut sit Deus *omnia in omnibus*).

88 2) Speziell erklärt aber auch die heilige Schrift, daß Alles zur Verherrlichung Gottes gemacht sei und darnach streben solle. Denn a) betont sie einerseits oft und nachdrücklich bei den verschiedensten Handlungen Gottes, daß Gott um seiner Ehre oder der Ehre seines Namens willen handle (vgl. Kleutgen, l. c. 659 ff.), das Geschöpf zu seiner Ehre mache (Is. 43, 7: Et omnem, qui invocat nomen meum, in gloriam meam creavi eum), an ihm seinen Namen durch Offenbarung seiner Macht verherrliche (vgl. bes. Exod. 14, 17. 18 und Ps. 105, 8: et salvavit eos propter nomen suum, ut notam faceret potentiam suam) und endlich bes. von den vernünftigen Geschöpfen seine Verherrlichung fordere. Andererseits wird aber auch b) in der mannigfachsten Weise betont, daß alle Geschöpfe sich als ein Lob Gottes, d. h. als eine

Verkündigung seiner Herrlichkeit, darstellen sollen, resp. wirklich darstellen (so bes. in den Psalmen: Laudate und Benedicite), alle ihm als ihrem höchsten Herrn angehören und ein Reich bilden, für ihn und in seinem Dienste leben und wirken (vgl. bes. Baruch 3, 34 ff.: Stellae autem dederunt lumen in custodiis suis et laetatae sunt; vocatae sunt et dixerunt, ecce adsumus; et luxerunt ei cum jucunditate, qui fecit eas; vgl. dazu das Invit. ad Matut.: Regem, cui omnia vivunt, venite adoremus.

II. Was von der Zweckbeziehung aller geschaffenen Wesen gilt, gilt auch 89 ganz besonders, und zwar nicht in geringerem, sondern in höherem Maaße und in spezieller Weise, von den persönlichen oder vernünftigen Wesen.

Einerseits haben dieselben allerdings auch in höherer Weise, als die unpersönlichen Wesen, ihren Zweck in sich, inwiefern sie 1) nicht einfach zum Nutzen Anderer als bloße Mittel gebraucht werden können, sondern in sich selbst geachtet werden müssen und darum auf ewige Dauer Anspruch haben; inwiefern sie 2) auch in höherer Weise sich selbst angehören und das, was sie sind und haben, förmlich für sich gebrauchen und genießen können; und inwiefern sie 3) nach der ihrer Natur entsprechenden Vollkommenheit als nach der ihnen zukommenden Seligkeit streben. Namentlich aber haben sie so ihren Zweck in sich, daß sie keiner andern Creatur schlechthin untergeordnet werden können, um mit ihrem ganzen Sein und Wesen deren Nutzen oder Verherrlichung zu dienen.

Damit besteht jedoch vollkommen, daß auch sie mit allem, was sie sind 90 und haben, ihren höchsten Zweck in Gott haben. Und zwar gilt dies nicht etwa bloß in dem Sinne, daß sie ohne die ihnen mögliche Beziehung zu Gott als dem Gegenstande ihres geistigen Lebens nicht für sich selbst alles das erlangen können, was zu ihrer eigenen Vollkommenheit und Seligkeit nothwendig ist, oder daß sie eben im Besitze und Genusse Gottes ihre Seligkeit finden; es gilt auch in dem Sinne, daß ihr ganzes Sein, Leben und Wirken und selbst ihre eigene Seligkeit auf die Verherrlichung Gottes bezogen werden muß. Sie sollen also nicht weniger als alle übrigen Dinge, sondern mehr durch ihre angeschaffene und erworbene Gottähnlichkeit die Schönheit ihres Vorbildes verkünden, in ihrem ganzen Wirken Gott als ihrem Herrn unterthan sein und ihm dienen, und nach der Vereinigung mit Gott als ihrem Ruhe- und Mittelpunkte streben. Ja gerade bei ihnen kann und soll sich erst die Verherrlichung Gottes zu einer förmlichen Verherrlichung gestalten, d. h. zu einer solchen, welche einerseits in sich selbst bewußt und beabsichtigt ist, und in welcher andererseits die Herrlichkeit Gottes als solche erkannt und gewollt wird, also ein förmliches von Bewunderung getragenes Lob, eine förmliche von Hochachtung und Ehrfurcht getragene Huldigung und eine förmliche von Werthschätzung und Liebe getragene Vereinigung mit Gott, kurz eine förmliche und wahre Ehre oder Verehrung stattfindet.

Dieser Lehre steht auch nicht im Wege, daß die vernünftigen Geschöpfe 91 den vermittelst der zeitlichen Leistung der Gott geschuldeten Verherrlichung zu ihrer endlichen vollen Seligkeit gelangen, d. h. selbst darnach streben und von Gott dahin geführt werden. Denn das bedeutet nicht, daß die Seligkeit der vernünftigen Creatur, soweit dieselbe ihr selbst innere Befriedigung gewährt, ein höherer Zweck sei, dem die Verherrlichung Gottes von der Creatur oder

von Gott selbst unterzuordnen wäre. Vielmehr soll der Zustand der Seligkeit, d. h. der Zustand der endlichen höchsten Vollkommenheit der Creatur im Besitze und Genusse Gottes, worin sie ihre volle Befriedigung findet, zugleich ein solcher sein, in welchem Gott seine vollkommene Verherrlichung findet und die Creatur durch Lob, Huldigung und Vereinigung dieselbe ihrerseits leistet, und er soll auch eben in diesem Sinne durch die zeitlichen Akte der Verherrlichung erstrebt werden. Oder m. a. W.: die von der Creatur zu erstrebende Seligkeit besteht der Sache nach in der vollkommenen Vereinigung mit Gott durch Erkenntniß und Liebe, welche zugleich für die Creatur die höchste Befriedigung und für Gott die volle Verherrlichung enthält, und in welcher gerade die höchste Befriedigung der Creatur darin besteht, daß dieselbe sich kraft jener Erkenntniß und Liebe, wie über die innere Herrlichkeit Gottes, so auch darüber freut, daß Gott durch sie selbst äußerlich verherrlicht wird.

Auch diese Lehre ist in der heiligen Schrift tausendfach ausgesprochen. Einerseits stellt sie allerdings die natürlichen und übernatürlichen Werke Gottes als zu Gunsten der Menschen gewirkt dar, und weist auch die Menschen darauf hin, durch die Verherrlichung Gottes von ihrer Seite ihre Verherrlichung und Seligkeit von Seiten Gottes zu erwirken. Andererseits aber hebt sie ebenso ausdrücklich hervor: 1) daß die Menschen selbst zur Ehre Gottes erschaffen seien (Deut. 26, 19: Dominus elegit te hodie, ut faciat te excelsiorem omnibus gentibus, quas creavit in laudem et nomen [= famam] et gloriam suam); 2) daß gerade die Bestimmung des Menschen zur höchsten oder übernatürlichen Seligkeit auch auf eine besondere Verherrlichung Gottes berechnet sei (Phil. 1, 10: repleti fructu justitiae per J. Chr. in laudem et gloriam Dei; Eph. 1, 6: qui praedestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Chr. in ipsum ... in laudem gloriae gratiae ipsius), und daß selbst Christus die Aufgabe habe, Gott zu verherrlichen (Joan. 17, 4: Ego clarificavi te, opus consummavi, quod dedisti mihi, ut faciam .... clarificavi nomen tuum); 3) daß die Menschen unbedingt Gott angehören, für ihn leben und Alles zu seiner Ehre thun sollen; und 4) daß auch die Seligen noch das Geschäft haben, Gott zu loben und zu preisen (Apoc. 19, 6: Alleluja, quoniam regnavit Dominus Deus omnipotens; 4, 11: Dignus es, Domine Deus noster, accipere gloriam et honorem et virtutem, quia tu creasti omnia u. s. w.).

92 In der neueren Zeit haben besonders die Hermesianer diese Lehre geläugnet; sie verneinten zwar nicht, daß Gott seine Verherrlichung vom Menschen erwarte und verlange, und daß dieser verpflichtet sei, sie zu leisten; wohl aber läugneten sie, daß Gott diese Verherrlichung für sich selbst intendire, und daß darum in seiner Intention er selbst den höchsten finis *objectivus*, und die Verherrlichung seiner selbst den höchsten finis *formalis* des Menschen ausmache. Und dies läugneten sie hauptsächlich deßhalb, weil andernfalls 1) der Mensch nicht mehr als Selbstzweck, sondern bloß als Mittel von Gott behandelt würde; weil 2) die Liebe Gottes zum Menschen nicht mehr uneigennützig, und 3) Gott in einer seiner Heiligkeit widersprechenden Weise ehrsüchtig sein würde. Sie meinten daher, Gott intendire seine Ehre nur insofern, als die Leistung derselben zur sittlichen Vollkommenheit des Menschen gehöre und ohne dieselbe der Mensch auch nicht der Seligkeit würdig werden könne. Dagegen ad 1: Der Mensch hört in Wirklichkeit bloß auf, absoluter Selbstzweck zu sein, wird aber nicht zum bloßen Mittel erniedrigt, sondern von Gott immer als Person behandelt, schon darum allein, weil Gott nur von einer Person wahre Ehre erlangen und verlangen kann (vgl. Kleutgen a. a. O. 2. Aufl. n. 409 ff.). Ad 2: Die Liebe Gottes bleibt uneigennützig, weil er aus der Ehre, die er verlangt und erhält, keinen Nutzen empfängt, und zugleich aufrichtig das eigene Wohl des Menschen will, ja gerade darin seine Ehre sucht, daß er den Menschen seiner Herrlichkeit theilhaft macht, und gerade in der Weise vom Menschen geehrt sein will, daß dieser in der Verherrlichung Gottes zugleich seine eigene höchste Seligkeit findet (vgl. *Lessius* l. c.). Ad 3. Unedle Ehrsucht besteht nur im Verlangen nach eitler, unverdienter Ehre, oder in eitlem, d. h. über der

Ehr den innern Werth des derselben zu Grunde liegenden Vorzugs vergessenden Verlangen nach Ehre. Beides aber trifft bei Gott nicht zu, da er als das höchste Gut auf die Ehre Anspruch hat, und seine Ehre nur deßhalb will, weil er sich als das höchste Gut hochschätzt. Im Gegentheil würde er seine Heiligkeit verläugnen, wenn er nicht die ihm gebührende Ehre intendirte. (Zu 2 u. 3 vgl. Kleutgen a. a. O. n. 440 ff.).

93 Der von den Hermesianern besonders betonte und formulirte Gedanke ist jedoch nicht bloß auf den Kreis einer theologischen Schule beschränkt; er ist im Gegentheil, bald mehr bald weniger bewußt, ein Grundirrthum der Zeit, welcher namentlich der vom Liberalismus beliebten „Emanzipation der mündigen Menschheit“ zu Grunde liegt, indem er das Verhältniß des Menschen zu Gott entweder in bedenklichem Maaße verdunkelt oder geradezu auf den Kopf stellt. Die mildeste Form, in welcher der Gedanke konkret ausgedrückt werden kann, in welcher sich aber auch sofort das Schiefe desselben verräth, ist die, daß man das Verhältniß des Menschen zu seinem Schöpfer mit dem des Kindes zu seinem Vater auf eine Stufe stellt. Vgl. unsere Per. Bl. Bd. II. (1870) S. 224 ff.

94 Während aber so in unserer Zeit einerseits die volle Abhängigkeit des Menschen von Gott im Interesse seiner Persönlichkeit geläugnet wird, wird diese Persönlichkeit andererseits gefährdet und vernichtet durch den ebenso weit verbreiteten Irrthum, daß der Mensch nicht in Gott allein seinen höheren Zweck habe, sondern mit seinem ganzen Sein und Leben noch anderen ideellen oder reellen Mächten, besonders dem Staate, unbedingt untergeordnet sei und mit seiner ganzen Persönlichkeit darin aufgehe. Die katholische Lehre hingegen behauptet mit derselben Bestimmtheit, daß der Mensch Gott als seinem Endzweck absolut untergeordnet sei, und daß er zugleich in keinem anderen Wesen außer Gott einen absoluten Zweck, oder auch nur einen Zweck seines ganzen Daseins und Lebens haben könne.

95 Am deutlichsten spricht sich die Unterordnung des Zweckes der Seligkeit der Creatur unter den der Verherrlichung Gottes bei den persönlichen Geschöpfen darin aus, daß diejenigen, welche vermöge ihrer Freiheit es unterlassen, Gott die schuldige Ehre zu geben, von Gott so behandelt werden, daß er selbst sich dieselbe an ihnen verschafft und sie wider ihren Willen zu Werkzeugen seiner Verherrlichung macht. Denn da sie durch die Strafe, die sie erleiden, der Seligkeit verlustig gehen, so würden sie überhaupt und schlechthin ihren Zweck verfehlen, wenn die Seligkeit der höchste Zweck wäre; eine solche Vereitlung des von ihm vorgesteckten Zweckes aber läßt die Weisheit Gottes nicht zu, und so muß die Verherrlichung Gottes, welche unter allen Umständen erreicht werden kann und soll, der letzte und höchste Zweck der Schöpfung sein.

96 Die Hermesianer mußten aus ihrer Lehre über die Ordnung der Zwecke die Folgerung ziehen, daß Gott die Bestrafung der Sünde nur als Mittel zur Besserung der Menschen wolle und daher keine rein vindicativen, sondern bloß medicinelle Strafen verhängen könne, wonach entweder keine ewigen Strafen möglich wären, oder diese doch nur als Abschreckungsmittel für die Menschen während der Zeit des Verdienstes dienen könnten. Aber eben an dieser weittragenden Consequenz zeigt sich die ganze Gefährlichkeit ihrer These.

97 III. Die nicht persönlichen oder materiellen Wesen stehen dem Gesagten gemäß den persönlichen darin nach, daß sie weder so vollkommen, wie diese, ihren Zweck in sich selbst haben, noch auch durch sich selbst gleich vollkommen nach Gott als ihrem höchsten Zwecke streben und dessen Verherrlichung verwirklichen können. Ersteres können sie nicht, weil sie zwar in sich selbst an der Güte Gottes theilnehmen, aber keiner eigenen Seligkeit fähig sind; das Zweite können sie nicht, weil sie die Herrlichkeit Gottes zwar in und an sich bethätigen und bekunden, aber nicht auch sich mit Bewußtsein auf dieselbe beziehen und Gott förmliche Ehre erweisen können.

98 Daher haben die materiellen Dinge, oder auch die „Welt" (κόσμος) im engeren Sinne, ihren Zweck, dem sie dienen sollen, nicht bloß in Gott, sondern auch in der vernünftigen Creatur, und zwar so, daß sie dieser als Mittel zur Erreichung ihrer eigenen Vollkommenheit und Seligkeit dienen und derselben als ihrem finis *utilitatis* untergeordnet sind, also besonders nicht bloß ein Reich Gottes, sondern zudem ein Reich der Menschen bilden. In diesem Sinne hat das Wort seine Berechtigung: mundus propter hominem factus est. Zugleich aber sollen sie ihrerseits erst durch die vernünftige Creatur in wirksamer und lebendiger Weise der vollen Verwirklichung des ihnen mit jener gemeinschaftlichen Endzweckes aller Creatur, der Verherrlichung Gottes, entgegengeführt werden, indem die Bethätigung der Herrlichkeit Gottes an ihnen erst dadurch zur vollen und eigentlichen Verherrlichung Gottes wird, daß sie von der vernünftigen Creatur erkannt und anerkannt und für die Verehrung Gottes verwandt wird. In dieser Weise hebt die Bestimmung der materiellen Creatur für den Menschen die Bestimmung derselben für Gott so wenig auf, daß diese vielmehr gerade durch jene in ihrer ganzen und vollen Bedeutung verwirklicht wird. Dies um so mehr, als der hauptsächlichste Nutzen, welchen die materielle Natur dem Menschen für seine eigene Seligkeit leistet, darin besteht, daß sie ihm die in ihr wiederstrahlende Herrlichkeit Gottes vorführt und dadurch eine reichere Erkenntniß und lebendigere Liebe des höchsten Gutes ermöglicht.

99 Vgl. *Lessius*, l. c. cap. 4. Die Ausdrucksweise, alles Geschaffene sei „zur Offenbarung der Herrlichkeit Gottes" geschaffen, wird vielfach, oder sogar gewöhnlich, so verstanden, als ob bei jedem Werke Gottes diese Offenbarung nothwendig und wesentlich an ein erkennendes Wesen gerichtet sein müßte, und folglich die materiellen Dinge nur in Beziehung auf die vernünftigen Wesen, speziell den Menschen, als Offenbarung der Herrlichkeit Gottes gelten könnten. Indeß an sich bezeichnet die Offenbarung hier nur die äußere Darstellung der inneren Idee; und so wenig bei einem menschlichen Künstler die Offenbarung seiner Idee in seinem Kunstwerke nur dann stattfände, wenn er es darauf berechnete, für Andere seine Ideen sichtbar zu machen, ebenso wenig braucht dieses wesentlich bei Gott der Fall zu sein. Auch bei den vernünftigen Geschöpfen selbst besteht die Offenbarung Gottes in ihnen nicht bloß darin, daß er sich an sie offenbart, sondern noch mehr darin, daß sie selbst mit ihrem ganzen Sein und Leben ein äußeres Abbild der Herrlichkeit Gottes sind. Dieser Gedanke verdient um so mehr Berücksichtigung, weil eben der größte Theil der materiellen Natur dem Menschen verborgen ist und bleibt, und folglich, wenn die Verherrlichung Gottes wesentlich und formell durch die Offenbarung an die Menschen bedingt wäre, seiner wesentlichen Bestimmung nicht immerdar dienen würde.

100 Die ganze Ordnung und Verkettung der Zweckbeziehungen in der Welt ist sehr schön ausgesprochen von *Lactant*. Instit. l. 7. c. 6: Idcirco mundus factus est, ut nascamur; ideo nascimur, ut agnoscamus factorem mundi ac nostrum Deum; ideo agnoscimus, ut colamus; ideo colimus, ut immortalitatem pro laborum mercede capiamus, quoniam maximis laboribus cultus Dei constat; *ideo praemio immortalitatis afficimur, ut*, similes Angelis effecti, *summo Patri ac Domino in perpetuum serviamus et simus aeternum Dei regnum*. Haec summa rerum est, hoc arcanum Dei, hoc mysterium mundi: a quo sunt alieni, qui sequentes praesentem voluptatem terrestribus et fragilibus bonis se addixerunt, et animas ad coelestia genitas suavitatibus mortiferis tanquam luto coenove demerserunt.

101 IV. Die bisherige Lehre über den Endzweck, auf welchen die Creatur bezogen ist, ist von der Scholastik, und besonders vom hl. Thomas (vgl. bes. c. gent. l. 3. c. 1 ff.) im Anschluß an den hl. Augustinus aufgefaßt und behandelt worden unter dem spezielleren Gesichtspunkte des Endzieles,

d. h. des Endpunktes der **Bewegung**, zu welchem die Creatur kraft ihrer Natur und ihrer Abhängigkeit von Gott nach göttlicher Anordnung **gelangen soll** und **zu gelangen strebt**, und **wohin sie von Gott geführt wird**. Von diesem Gesichtspunkte aus ist dann das Endziel der Creatur im Allgemeinen nichts Anderes als die **möglichst vollkommene oder vollendete, ihrer Natur entsprechende Theilnahme** an dem absoluten Gute, durch **Verähnlichung** (resp. Nachahmung desselben) und **Vereinigung** mit demselben (resp. Besitz desselben); und so erscheint **Gott selbst** als Endziel der Creatur vorzüglich in der Weise, daß er das Gut ist, nach dessen Darstellung und Besitz die Creatur streben soll und von Natur strebt (ut bonum manifestatum et possessum). Aber die Creatur soll so wenig, wie Gott, diese Theilnahme an dem absoluten Gute so beabsichtigen, daß sie dieses auf sich, und nicht sich auf jenes bezieht; sie soll dieselbe nicht deßhalb wollen, weil sie aus sich einen Anspruch darauf hätte, sondern deßhalb, weil das absolute Gut einen Anspruch darauf hat, daß es, soweit es sich mittheilen will, auch angestrebt werde, und weil durch die Theilnahme an demselben und das Streben darnach seine souveräne Würde und Herrlichkeit geltend gemacht werden soll; und in dieser Weise zielt sowohl die Verähnlichung mit dem höchsten Gute, wie der Besitz desselben, auf die Verherrlichung desselben ab. Die Geltendmachung der Würde des absoluten Gutes aber kann und muß unter allen Umständen erzielt werden; und wenn sie nicht dadurch erfolgt, daß die Creatur selbst dessen Vollkommenheit nachahmt und nach seinem Besitze strebt, so wird sie dadurch erreicht, daß die Creatur, von Gott gedemüthigt und zurückgestoßen, durch Erleidung der Strafe an sich erfährt und bekundet, wie Gott selbst sich als das höchste Gut achtet und liebt, und daß sie so wider Willen zu einem Bilde der Ordnung und der Gerechtigkeit wird, welche in Gott selbst besteht und dessen Herrlichkeit innerlich bewährt und darstellt.

§ 133. Die Bewegung der Weltwesen nach ihrem Endziele in ihrer Abhängigkeit von der Leitung oder Regierung Gottes durch seine Vorsehung.

Literatur: Von den Vätern s. bes. die Monographieen de providentia von *Chrys.* ll. 3, *Theodoret.* ll. 10 u. *Salvian.* ll. 8. Die Scholastiker behandeln diese Lehre theils in der Gotteslehre (tit. de providentia *Thom.* 1. p. q. 22), theils in der Schöpfungslehre de gubernatione rerum *Thom.* 1. p. q. 103 u. qq. disp. de ver. q. 5; am allseitigsten c. gent. l. 3. c. 71—97. S. a. *Lessius* l. 11; und ganz bes. *Ruiz* tomo integro de provid.; *Gotti* de Deo tr. 6; von NN. bes. **Knoll** §§ 256 ff. **Stöckl**, Phil. § 160.

Daraus, daß die Welt im Ganzen und Einzelnen in ihrem Sein, Bestande und Wirken von Gott als ihrem Prinzip wesentlich abhängig ist, folgt von selbst, daß sie auch von Gott sich **regieren lassen muß** und seiner **Regierung** zur Erreichung ihrer Bestimmung **bedarf**. Inwiefern aber andererseits Gott selbst der Welt ihren Zweck vorgesteckt hat und vermöge seiner Weisheit für die Erreichung desselben Sorge tragen muß, folgt zugleich, daß **Gott es sich selbst schuldig ist, die Welt so zu regieren, daß sie wirklich ihre Bestimmung erreicht.** 102

Die **Regierung** der Welt ist ihrerseits nichts Anderes als eine Be- 103

thätigung der göttlichen **Vorsehung** gegenüber der Welt. Sie ist dies 1), inwiefern die Regierung im eigentlichen Sinne die Führung zu einem mit Bewußtsein und Absicht intendirten oder **vorgesehenen Endziel**, und daher kein blindes Gesetz oder fatum ist. Sie ist dies 2), inwiefern die göttliche Regierung die Bethätigung der **Fürsorge** Gottes für die von ihm abhängigen Wesen ist, daß sie das **Gute** erlangen oder erzielen. Sie ist es endlich 3), inwiefern die göttliche Regierung in eminenter Weise durch ein **Vorhersehen** aller der Umstände, Ereignisse und Folgen getragen ist, von welchen die Verwirklichung der ihr zu Grunde liegenden Absichten im Einzelnen bedingt wird. Wie aber durch dieses Verhältniß zur Vorsehung die in der Erhaltung und Bewegung der Welt enthaltene Einwirkung Gottes auf dieselbe zu einer eigentlichen Weltregierung wird: so erscheint auch umgekehrt das Walten der göttlichen Vorsehung dadurch, daß dasselbe sich in der fundamentalen Erhaltung und Bewegung der Welt bethätigt, als ein Regieren von ganz anderer höherer Art, als die Regierung durch geschaffene Wesen ist, nämlich als ein fundamentales und innerstes Beherrschen und Leiten der von Gott abhängigen Dinge. An dieser Stelle haben wir jedoch nur mehr die die providentielle Seite der göttlichen Weltregierung in's Auge zu fassen.

104 Die **Existenz** der vorsehenden Weltregierung **überhaupt** — und **speziell** auch in dem Sinne, daß sie alle Wesen und jedes einzelne umfaßt, und allen nicht bloß Gesetze und Mittel für die Erreichung ihres Zweckes gibt, sondern auch alle ihre Thätigkeiten und Leiden überwacht und beherrscht, um Alles so zu fügen oder geschehen zu lassen, wie es den Absichten Gottes entspricht, und alles Geschehende dem letzten Endzwecke der Welt dienstbar zu machen — ist ein fundamentaler Glaubenssatz und ebenso ein mit der natürlichen Idee Gottes evident zusammenhängender Vernunftsatz, so daß für das religiöse Bewußtsein selbst die Namen Gottes und „der Vorsehung“ sich decken.

105 Gegenüber den **modernen Deisten**, welche entweder die göttliche **Weltregierung** ganz läugnen oder die **Vorsehung** auf ein müßiges Zuschauen des Weltlaufes beschränken, hat jüngst das *Vatic.* diese Lehre in allgemeinen Zügen definirt (de fide c. 1.): Universa vero, quae condidit, Deus providentia sua tuetur et gubernat, attingens a fine usque ad finem fortiter et disponens omnia suaviter. In früheren Zeiten aber, bes. den **Heiden** gegenüber, mußte die Kirche gegen die Lehre protestiren, daß die Welt regiert werde durch ein blindes „**Fatum**“, welches entweder substanzlos gefaßt oder in den Sternen verkörpert gedacht wurde, und in welchem man ebenso wenig eine eigentliche Fürsorge für die Welt, wie ein vorhersehendes Ordnen des Weltlaufes sich denken konnte. Vgl. *Leo M.* ep. ad Thurib. contra errores Priscillian. cap. 11—14.

106 Die heilige **Schrift** betont diese Lehre, weil dieselbe die Grundlage alles lebendigen Verkehrs des Menschen mit Gott ist, so oft und vielfältig, daß eine kurze Zusammenstellung auch der wichtigeren Stellen kaum möglich. Vgl. bes. Ps. 135: Domine, probasti me &c. und Matth. 6, 25 die Worte des Heilandes in der Bergrede über das Vertrauen, welches wir auf die Vorsehung Gottes setzen sollen. Reichere Stellen bei **Scholz**, Theol. d. A. B. II. § 4 und l. c.

107 Die **wichtigsten Einzelheiten** dieser schönen und wichtigen Lehre, soweit sie die göttliche Vorsehung im Allgemeinen und nicht speziell die übernatürliche Vorsehung (Heilswille, Prädestination und Reprobation) betreffen, lassen sich in folgenden Punkten darlegen, welche namentlich **die Erhabenheit der göttlichen Regierung über jede menschliche Regierung** beleuchten.

I. Die Regierung der Welt durch die göttliche Vorsehung ist hinsichtlich des regierten Subjektes eine schlechthin allgemeine, nicht bloß auf einen Theil, sondern auf die ganze Welt sich erstreckende. Sie ist aber auch wieder keine bloß allgemeine, die sich bloß auf die Welt im Ganzen und Großen erstreckte, sondern zugleich eine besondere, die jedes einzelne Wesen so vollkommen regiert, als wenn sie dieses allein zu regieren hätte. 108

II. Die Regierung der göttlichen Vorsehung ist demnach ferner hinsichtlich der Beziehung zwischen dem Regierenden und dem Regierten eine unmittelbare, weil Gott unmittelbar von allen einzelnen Creaturen Kenntniß hat und unmittelbar auf jede einwirkt; inwiefern aber geschaffene Ursachen in der Regierung mitwirken, ist deren ganze Einwirkung nicht bloß von Gott selbst irgendwie geordnet und gewollt, sondern auch von ihm unmittelbar überwacht und geleitet. 109

III. Obgleich alle Creaturen gleich vollkommen von Seiten Gottes regiert werden: so sind doch nicht alle Gegenstand derjenigen Fürsorge, welche die ewige Erhaltung des betr. Individuums und die Erreichung wahrer Seligkeit im Genusse des höchsten Gutes bezielt. In diesem Sinne erstreckt sich die Vorsehung speziell nur auf die persönlichen Wesen, so jedoch, daß der Begriff der Fürsorge im weiteren Sinne nach der hl. Schrift auch auf alles Lebendige angewandt werden kann, und deren Geltendmachung an den Pflanzen und Thieren in der hl. Schrift als ein Beweis a fortiori für die den persönlichen Wesen zu Theil werdende höhere Fürsorge verwandt wird (vgl. bes. Matth. 6 a. a. O.). 110

IV. Hinsichtlich der Tragweite ihrer Wirksamkeit beschränkt sich die vorsehende Weltregierung Gottes nicht auf den Erlaß von Gesetzen und Darbietung von Mitteln zur Erreichung des von den Creaturen anzustrebenden Zieles. Sie verfügt auch vermöge der Allmacht und Allweisheit Gottes über alle einzelnen Umstände und Bedingungen, unter welchen die Geschöpfe in concreto handeln sollen und wirklich handeln, so daß die Geschöpfe in keine Lage kommen und keine Handlung setzen können, welche nicht von Gott vorhergesehen und mit seinem freien Willen herbeigeführt oder zugelassen, und deren thatsächlicher Eintritt von ihm nicht schon im Voraus als in der Ausführung seiner engeren oder weiteren Absichten verwendbar genehmigt worden wäre. 111

V. In Folge dessen besitzt die vorsehende Weltregierung Gottes in Bezug auf die Verwirklichung ihres Planes eine unfehlbare Sicherheit — nicht bloß im Allgemeinen, inwiefern sie zuletzt alles, was geschieht oder geschehen ist, ihrem letzten Zwecke dienstbar machen kann, sondern auch im Einzelnen, inwiefern nichts unterbleibt, was Gott absolut und definitiv intendirt hatte, und nichts eintritt, was Gott absolut und definitiv hatte verhindern wollen (vgl. jedoch Buch II. n. 645 ff.). 112

VI. Dabei bleibt indeß bestehen, daß die vorsehende Weltregierung Gottes, weil sie die den regierten Wesen eigenthümliche Selbstthätigkeit nicht aufhebt, sondern dieselbe beabsichtigt, hinsichtlich ihrer Wirkungsweise bei der vernünftigen Creatur die Bethätigung ihrer Freiheit nicht nur bestehen läßt, sondern dieselbe geradezu in ihren Plan aufnimmt; und da die vernünftige Creatur in der Bethätigung ihrer Freiheit auch sich selbst in vor- 113

sehender Weise regiert (Thom. ver. q. 5. a. 5—6), so liegt es wesentlich im Plane der göttlichen Vorsehung, daß diese Selbstregierung bestehen bleibe und zur Geltung komme.

114 VII. Ihrer Richtung nach zielt die vorsehende Weltregierung einerseits zwar immer auch auf die Erhaltung und Förderung des Wohles der einzelnen Wesen oder die Erreichung ihres Einzelzweckes, aber doch so, daß sie zugleich das Wohl, resp. die Schönheit, des ganzen Universums und seine Beziehung zu seinem letzten Zwecke, der Verherrlichung Gottes, im Auge behält. In letzterer Beziehung aber kann im Plane der göttlichen Vorsehung Manches als zulässig oder auch als wünschenswerth erscheinen, was von dem engeren Gesichtspunkte aus als ein Uebel des einzelnen Wesens erscheint. Ja selbst das, was an sich nicht nur ein Uebel des einzelnen Wesens, sondern auch des ganzen Universums ist, und wodurch an und für sich, gerade dem höchsten Zwecke aller Dinge, der Verherrlichung Gottes, entgegengewirkt wird, die Sünde, kann von Gott zugelassen werden, indem er nicht bloß sie selbst seinen Zwecken dienstbar machen, sondern auch bei Gelegenheit derselben sich nach einer neuen Seite verherrlichen kann.

115 VIII. Endlich in Bezug auf ihre äußere Erscheinung und die Erkennbarkeit ihrer Pläne ist die weise und konstante Wirksamkeit der vorsehenden Weltregierung Gottes 1) unverkennbar in dem ganzen Organismus und dem konstanten Laufe der sinnlichen Natur, und jede nähere Betrachtung derselben gewährt auch einen weiteren Einblick in die göttlichen Plane. 2) Weniger sichtbar, und auch, weil in mannigfacher Weise durch die spezielle Bethätigung menschlicher und göttlicher Freiheit bedingt, in ihren Erscheinungen weniger verständlich, ist die Vorsehung Gottes gegenüber den persönlichen Wesen, besonders insoweit, als es sich nicht um ihre positiven Wirkungen, die Förderung des Guten und die Verhinderung des Uebels, sondern um ihr negatives Verhalten in der Zulassung des Mangels und des Uebels handelt. Daher muß der Mensch in vielen Dingen die Einwirkung der göttlichen Weltregierung und die Weisheit, Güte und Gerechtigkeit ihrer Absichten vertrauensvoll festhalten, ohne daß er äußerlich eine Spur jener Einwirkung entdeckte oder im einzelnen Falle verstehen könnte, wie in ihm die Weisheit, Gütigkeit und Gerechtigkeit Gottes zur Geltung komme. Aber gerade diese blinde, d. h. ohne eigene Einsicht in den speziellen Sachverhalt, nur auf Grund der Ueberzeugung von der absoluten Vollkommenheit Gottes geleistete Anerkennung der allgegenwärtigen und in Allem weise waltenden göttlichen Vorsehung, welche der Gerechtigkeit gegenüber als demüthige Unterwerfung, der Güte gegenüber als unbeschränktes Vertrauen sich gestaltet, bildet bei den vernünftigen Geschöpfen die wichtigste Bedingung dafür, daß die göttliche Vorsehung ihnen gegenüber sich in ihrer ganzen liebevollen Fürsorge entfalte.

116 In den obigen Sätzen (bes. VI—VIII) ist auch schon die Antwort auf die Schwierigkeiten gegeben, welche von den Deisten, namentlich aus dem faktischen Weltlaufe gegen den Bestand der allumfassenden vorsehenden Weltregierung Gottes erhoben werden. Dieselben richten sich entweder direkt gegen die Allwirksamkeit, resp. die Sicherheit und Unfehlbarkeit der Wirksamkeit, der Vorsehung, oder schließen auf das Nichtdasein dieser Allwirksamkeit daraus, daß der Weltlauf thatsächlich nicht die Allweis-

keit, resp. Güte und Gerechtigkeit bekunde, welche er bekunden müsse, wenn Gott die Welt allseitig regiere.

117 Die Schwierigkeiten der ersten Art werden einerseits daher genommen, daß Gott am Weltlaufe im Einzelnen kein Interesse habe, um sich einer so großen Mühewaltung zu unterziehen, und diese beruhen im Grunde auf einer Läugnung der Erschaffung der Welt durch Gott. Denn wenn die Welt ein freies und planmäßiges Werk Gottes ist, so hat er auch ein Interesse, wenn nicht der Nützlichkeit, so doch der Ehre, daran, was aus seinem Werke wird; und wenn die Welt als eine erschaffene ein Produkt seines allmächtigen Willens ist und darum zugleich in Allem von seiner Macht beherrscht wird, so kann es ihm auch keine Mühe machen, dieselbe in Allem zu regieren. Andererseits werden diese Schwierigkeiten daher genommen, daß manche geschaffene Wesen, namentlich die vernünftigen wegen ihrer Freiheit, sich einer sichern Voraussicht und Berechnung ihrer Thätigkeit entzögen; und diese läugnen die absolute Herrschaft, welche Gott vermöge seiner Allmacht und Allwissenheit über seine Creatur, unbeschadet ihrer Eigenthümlichkeit und Selbstständigkeit, zustehen muß.

118 Die Schwierigkeiten der zweiten Art aber beruhen theils auf einem positiven Mißverständnisse der betreffenden göttlichen Eigenschaften, der Weisheit, Güte und Gerechtigkeit und der ihnen entsprechenden Gesetze des göttlichen Handelns, resp. auf absichtlicher Ignorirung der Totalität des uns bekannten Weltplanes, theils auf dem immer mangelhaft bleibenden Verständniß sowohl der Gesetze des göttlichen Handelns, wie ihrer thatsächlichen Anwendung, indem man, anstatt diese Mangelhaftigkeit einzugestehen, willkürlich mit ungenügenden Daten über das Verhältniß zwischen dem wirklichen Weltlaufe und jenen göttlichen Eigenschaften aburtheilt. Die meisten dieser Schwierigkeiten, welche von den Ungläubigen vorgebracht werden, haben den erstgenannten Charakter und sind von uns schon bei der Erklärung der göttlichen Eigenschaften (in Buch II) berührt, bes. bei der Heiligkeit Gottes (n. 590), bei der Güte und Barmherzigkeit Gottes (n. 618 u. n. 623 f.) und bei der Gerechtigkeit Gottes (n. 630 ff.); bezüglich einzelner Punkte, wie die Zulassung unverdienten Leidens, der Universalität der Fürsorge Gottes für die vernünftigen Wesen, damit sie ihr Ziel erreichen können u. s. w., folgt das Nähere an den betreffenden Stellen der folgenden Bücher. — Eine in's Einzelne eingehende Widerlegung der Einwürfe gegen die Vorsehung — Theodicee — s. in den oben am Anfange des §. citirten Schriften der VV.; dazu *August.* an vielen Stellen, bes. in den Schriften gegen die Manichäer; *Thom.* c. gent. l. c. u. bes. Knoll l. c.

C. Die Welt im Verhältniß zu den göttlichen Ideen und zu Gott als ihrem Ideal: die demselben entsprechende allgemeine Beschaffenheit, Mannigfaltigkeit und Abstufung der einzelnen Weltwesen, sowie die Ordnung und Einheit, Vollkommenheit und Schönheit des Weltganzen.

§ 134.

Literatur: S. bes. *Alex. Hal.* p. 2. q. 1 ff.; *Thom.* 1. p. q. 46—47.

119 I. Weil die Welt von Gott nicht blind, sondern nach einem von ihm erdachten Plane hervorgebracht wird: so ist sie die Verwirklichung und der Ausdruck einer göttlichen Idee und, weil sie in letzter Instanz nicht auf Erzielung eines Nutzens, sondern auf Verwirklichung eines in sich guten und schönen Werkes gerichtet ist, einer künstlerischen Idee. Weil aber die göttlichen Ideen nur auf die Nachbildung des Ideals gerichtet sein können, welches Gott selbst ist, und die Welt eben zur äußeren Darstellung der Schönheit und Herrlichkeit Gottes bestimmt ist: so muß die Welt im Ganzen wie im Einzelnen ein Abbild der Schönheit und Herrlichkeit Gottes sein. (Vgl. oben § 94.)

120 II. Die nothwendige Folge dieses Verhältnisses zu Gott ist zunächst hinsichtlich der allgemeinen Beschaffenheit der einzelnen Welt-

wesen, daß dieselben in dem, was sie durch Gott geworden sind oder werden sollen, in irgend welcher Weise Gott ähnlich und daher nur gut und schön sein können. Alle Unvollkommenheiten hingegen, in welchen die Creatur Gott unähnlich ist, und namentlich das Böse, worin sie mit Gott in Widerspruch tritt, sind nicht erst von Gott in die Creatur hineingelegt, sondern beruhen auf, resp. entspringen aus, dem Nichtsein, in welchem sich die Creatur ursprünglich befand, und aus welchem sie nur insoweit heraustritt, als Gott sie in's Sein überträgt. Diejenigen Unvollkommenheiten aber, welche der Creatur von ihrem Ursprunge aus der Hand Gottes an ankleben und nicht erst durch einen Fehler in der Bethätigung der geschöpflichen Ursachen entstehen, können auch nicht der Art sein, daß die Creatur darum aufhörte, in ihrer Weise gut und schön zu sein; womit jedoch nicht gesagt ist, daß sie darum von vornherein schon vollkommen gut und schön sein müsse, d. h. alle die Güte und Schönheit aktuell besitze oder auch nur durch sich allein erreichen könne, welche sie erreichen kann und soll. Daher erklärt auch die hl. Schrift in der Schöpfungsgeschichte bei den einzelnen Werken wiederholt: et vidit Deus, quod esset bonum, und (Gen. 1, 31) von allen zusammen: Viditque Deus cuncta, quae fecerat, et erant valde bona (das bonum ist in der Sept. mit καλόν gegeben).

121 Die hauptsächlichsten Unvollkommenheiten, welche jeder Creatur im Gegensatze zum Schöpfer anhaften, sind im Gegensatz zu den entsprechenden negativen Eigenschaften Gottes (s. oben Buch II. n. 102—103): der Mangel an Einfachheit, die Endlichkeit und Veränderlichkeit, die Einordnung unter andere Wesen, die Oertlichkeit und Zeitlichkeit, welche jedoch in den verschiedenen Abstufungen der Creatur mehr oder minder stark hervortreten. Ex professo sind sie in ihrer Allgemeinheit nur behandelt von *Alex. Hal.* (l. c. q. 6—9).

122 Nach dem Vorgange des hl. Augustinus fanden die Scholastiker die Gottähnlichkeit, wie die Schönheit und Güte, der Creatur, hauptsächlich durch drei positive Momente bedingt, die zugleich drei in der Trinität der Personen sich offenbarenden Seiten des göttlichen Seins entsprechen und daher auch einen gewissen Reflex des dreifaltigen Gottes in der Creatur enthalten. Man nannte sie: modus, species und ordo und fand sie angedeutet in den Worten Sap. 11, 21: omnia in mensura, numero et pondere disposuisti. In Bezug auf die Gottähnlichkeit der Creatur vgl. *Thom.* 1. p. q. 45 a. 7, und sehr bündig *Bonav.* Brevil. p. 2. c. 1.: „Per hoc (d. h. die citirte Stelle Sap. 11) ostenditur, quod creatura est effectus Trinitatis creantis sub triplici genere causalitatis: *efficientis*, a qua est in creatura *unitas*, *modus* et *mensura*; *exemplaris*, a qua est in creatura *veritas, species et numerus; finalis*, a qua est in creatura *bonitas*, *ordo* et *pondus*. Quae quidem reperiuntur in omnibus creaturis tanquam vestigium creatoris, sive corporalibus, sive spiritualibus, sive ex utrisque compositis. *Nam*, quoniam principium perfectissimum, a quo manat perfectio universorum, necesse est agere *a se*, et *secundum se*, et *propter se*, et quia nullo in agendo indiget extra se: necesse est, quod habeat intentionem triplicis causae respectu cujuslibet creaturae, scilicet efficientis, exemplaris et finalis. Necesse est etiam omnem creaturam secundum hanc triplicem habitudinem comparari ad causam primam. Omnis enim creatura constituitur in esse ab efficiente, et conformatur ad exemplar, et ordinatur ad finem; ac per hoc est una, vera, bona — modificata, speciosa, ordinata — mensurata, discreta et ponderata; est enim pondus inclinatio ordinativa. In Bezug auf die Güte der Creatur s. *Thom.* 1. p. q. 5. a. 5: Unumquodque dicitur bonum in quantum est perfectum: sic enim est appetibile, ut supra dictum est. Perfectum autem dicitur, cui nihil deest secundum modum suae perfectionis. Cum autem unumquodque sit id, quod est, per suam *formam*, forma autem praesupponat quaedam, et quaedam ad ipsam ex necessitate consequantur ad hoc, quod aliquid sit perfectum

et bonum: necesse est quod formam habeat et ea, quae consequuntur ad ipsam. *Praeexigitur* autem ad formam determinatio sive commensuratio principiorum seu materialium seu efficientium ipsam: et hoc significatur per *modum*; unde dicitur quod *mensura modum praefigit*. *Ipsa* autem *forma* significatur per *speciem*, quia per formam unumquodque in specie constituitur; et propter hoc dicitur quod *numerus* speciem praebet, quia diffinitiones significantes speciem sunt sicut numeri, secundum Philos. in 8. Metaph.; sicut enim unitas addita vel subtracta variat speciem numeri, ita in diffinitionibus differentia apposita vel subtracta. Ad formam autem *consequitur inclinatio* ad finem aut ad actionem, aut ad aliquid hujusmodi, quia unumquodque, in quantum est actu, agit et tendit in id, quod sibi convenit secundum suam formam; et hoc pertinet ad *pondus et ordinem*: unde ratio boni secundum quod consistit in perfectione, consistit etiam in modo, specie, et ordine.

III. Weil die Creatur, als wesentlich endlich, ihr göttliches Ideal nicht adäquat, sondern nur in unvollkommener inadäquater Weise nachahmt: so erscheint es weiterhin nicht nur an sich möglich, sondern auch dem Zwecke der Schöpfung durchaus angemessen, daß dieselbe nicht auf Eine Art von Wesen beschränkt wird, sondern eine mannigfaltige Vielheit von Wesen umfaßt, worin sich die Vollkommenheit Gottes in verschiedener Weise und nach verschiedenen Richtungen hin offenbart. In Wirklichkeit sind denn auch in der Welt nicht bloß alle denkbaren Grundformen des Seins und Lebens, die geistige, materielle und gemischte, vertreten; sondern über und unter dem Menschen entfaltet sich nach oben im geistigen, nach unten im materiellen Gebiete, eine unermeßlich reiche Mannigfaltigkeit von verschiedenen Graden und Arten substanzieller Vollkommenheit. 123

Die Grundformen des Seins und Lebens aber unterscheiden sich in ihren beiden reinen Gegensätzen, der geistigen und der materiellen Form, hinsichtlich der Aehnlichkeit mit dem göttlichen Ideale dadurch, daß die geistigen Wesen ein förmliches Ebenbild (imago), die materiellen aber bloß eine dunkle Spur (vestigium) ihres Ideals sind, wozu auch gehört, daß jene sowohl sich als Bild ihres Ideals wie auch dieses selbst erkennen, während diese bloß Andere auf dasselbe hinweisen und dasselbe erkennen lassen (vgl. Buch II. n. 21 ff.) Im Menschen dagegen sind beide Formen der Repräsentation Gottes so vereinigt und concentrirt (vgl. Buch II. n. 156 und unten § 147), daß die niedere durch die höhere ergänzt und verklärt, die höhere in der niederen allseitiger entfaltet und ausgeprägt wird. Letzteres geschieht namentlich dadurch, daß der Geist im Menschen als innerlich gestaltendes und belebendes Prinzip des Leibes das schöpferische Verhältniß Gottes zur Welt, und vermöge des durch den Leib geübten Antheils an der Zeugung eines neuen gleichartigen Wesens die zeugende Fruchtbarkeit Gottes in seinem Innern repräsentirt. In den reinen Geistern ist allerdings das Bild Gottes ein reineres und höheres, aber im Menschen ein volleres und allseitigeres. 124

Die direkte Intention und zugleich die unmittelbare Verursachung der Verschiedenheit der geschaffenen Wesen, soweit dieselbe eine wesentliche ist, von Seiten Gottes, ist de fide nach Gen. 1, 1 ff. Hier ist zwar zunächst nur von der materiellen Schöpfung und vom Menschen die Rede; aber daraus, daß der Mensch als Mensch von Gott geschaffen wurde, folgt auch schon, daß nicht aller Unterschied im Geisterreiche, wozu der Mensch seiner Seele nach gehört, wie die Origenisten (vgl. die der Syn. V. zugeschriebenen Canones gegen die Origenisten c. 2 ff.) lehrten, erst in Folge des verschiedenen 125

Verhaltens der Geister eingetreten sei. Hieraus aber läßt sich wieder weiter schließen, daß auch das, was die Offenbarung über die Abstufungen der reinen Geister lehrt, auf Unterschiede sich beziehe, die nicht erst durch deren eigene Thätigkeit entstanden, sondern auf die Schöpfung Gottes zurückzuführen sind. Vgl. *Thom.* l. c.

126 Die Abstufung der Weltwesen ist sehr schön geschildert von *Greg. Naz.* or. 38 n. 9—11 in Theophaniam (ebenso fast wörtlich or. 45. al. 42. in Pascha n. 5 ff.): Quoniam autem bonitati nequaquam satis erat sua ipsius solum contemplatione moveri, sed bonum diffundi ac propagari oportebat, ut plura essent, quae beneficio afficerentur (id enim summae bonitatis erat): primum *angelicas et coelestes virtutes* cogitavit, atque illa cogitatio opus erat, quod Verbo conficiebatur ac Spiritu consummabatur. Atque ita secundi splendores procreati sunt, primi splendoris administri sive intelligentes spiritus, sive ignem velut materiae expertem et incorporeum, sive aliam quandam naturam, quam proxime ad has accedentem, eas existimare oportet. Gestit quidem animus dicere ad malum immobiles, atque ad bonum duntaxat agitationem habentes, utpote Deum circumstantes ac primario Dei fulgore collucentes (haec enim inferiora secundariae illuminationis sunt). Verum ut non omnino immobiles, sed aegre mobiles existimem ac dicam, mihi persuadet ille ob splendorem Lucifer appellatus, qui propter superbiam caligo et effectus est et nominatur, ac subjectae ipsi rebelles potestates, quae per boni fugam mali factores facti sunt et nobis propinatores. Sic igitur, atque ob has causas, intellectilis mundus ab eo creatus est, quantum quidem ipse de his rebus philosophari queo, exigua oratione res magnas expendens.

Posteaquam autem primas creationis partes praeclare constitutas vidit, alterum *mundum materia constantem et aspectabilem* cogitavit, hanc nimirum ex coelo et terra et his rebus, quae eorum complexu continentur, coagmentationem et concretionem, laudandam illam quidem ob singularum partium elegantiam, verum laudabiliorem ob eam, quae ex universis exsistit, concinnitatem atque concordiam, alia re videlicet cum alia quadam pulchre quadrante atque omnibus cum universis ad unius mundi ornatum omnibus numeris absolvendum: ut illud ostenderet, se non modo sibi ipsi cognatam et propinquam naturam, sed etiam omnino alienam posse procreare. Divinitati enim propinquae sunt naturae mente praeditae, et quae mente sola percipi possunt: alienae autem prorsus, quaecunque sub sensus cadunt, hisque ipsis longius adhuc remotae, quae anima prorsus et motu carent.

Ita sane mens jam et sensus, sic inter se discreta, intra fines suos consistebant opificisque Verbi majestatem in seipsis ferebant, taciti laudatores insignis opificii et celebres praecones. Nondum autem utriusque temperatio ulla erat, aut contrariorum mixtura, quae sublimioris sapientiae et amplioris circa naturarum creationem varietatis specimen exhiberet; necdum omnes bonitatis divitiae notae atque spectatae erant. Cum igitur artifici Verbo tale quid ostendere placuisset, animal unum ex utroque, hoc est, ex invisibili ac visibili natura, *hominem* fabricatur; atque a materia, quae prius jam creata erat, corpus accipiens, a se autem spiraculum inserens, quod quidem intellectualem animam Deique imaginem Scriptura vocat, velut alterum quendam mundum, in magno parvum, in terra collocat, angelum alium, mistum adoratorem, visibilis naturae spectatorem, intellectilis mysten, eorum quidem, quae in terra sunt, regem, superis autem subditum, terrenum et coelestem, caducum et immortalem, visibilem et intelligibilem, medium inter magnitudinem et humilitatem; eundem, spiritum et carnem; spiritum propter gratiam, carnem ob superbiam: illud, ut maneat ac benefactoris gloriam praedicet; hoc, ut vexetur ac per vexationes admoneatur et ob magnitudinem glorians erudiatur atque castigetur; animal hic gubernatum, atque alio demigrans, et quod mysterii extremum est, per animi ad Deum propensionem divinitatem consequens. Eo enim mihi veritatis ille splendor, quem hic exigue haurimus, tendit, ut Dei claritatem et videam et sentiam, dignam eo, qui et constrinxit et dissolvet, ac rursum sublimius colligabit.

127 IV. Unbeschadet ihrer wesentlichen Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit sind alle einzelnen geschaffenen Wesen zu einem großen Ganzen so verbunden und zusammengeordnet, daß sie eben durch ihre Verschiedenheit und

Mannigfaltigkeit die organische Gliederung dieses Ganzen bedingen. Wie sie nämlich alle in Gott Ein gemeinschaftliches Prinzip, Endziel und Ideal und dadurch eine gemeinschaftliche Beziehung und Ordnung nach Außen haben: so ist nichts natürlicher, als daß sie auch auf einander bezogen und hingeordnet werden, um durch wechselseitige Verkettung und Verbindung das gemeinschaftliche Ziel auch in gemeinschaftlicher Weise zu erstreben, und von ihrem Schöpfer als Ausdruck einer Gesammtidee desselben auch dazu bestimmt sind, ein harmonisches Gesammtbild ihres göttlichen Ideals darzustellen. Wofern die geschaffenen Wesen nicht in dieser Weise untereinander verbunden wären, würde die Gesammtzahl derselben nicht Eine Welt, namentlich nicht Einen „κόσμος“ und Ein „universum“ bilden; oder man würde, wenn sie bloß theilweise untereinander in Verbindung ständen, wie von verschiedenen Wesen, so auch von verschiedenen Welten reden können. Die Offenbarung aber kennt nur Eine Welt, nämlich „Himmel und Erde mit ihrem ganzen Heer“, und alle Wesen, deren sie Erwähnung thut, sind in diese Welt eingegliedert.

128 Die Gesammtgliederung des Universums kann man nach Analogie des menschlichen Organismus so bezeichnen, daß das Geisterreich das lichte, über alles Uebrige emporragende Haupt, das Reich der materiellen Natur die übrigen Glieder, und der Mensch als die lebendige Mitte des Ganzen das Herz des Universums bildet. Das hindert jedoch nicht, daß in der übernatürlichen Ordnung gerade in der Menschheit das Haupt des ganzen Universums erscheint, indem die mit dem Logos verbundene Menschheit wie an Würde so auch an geistiger Vollkommenheit über die Engel emporragt. — In Bezug auf ihren Zweck, die Verherrlichung Gottes, vergleichen die Väter die Welt als Ganzes mit einer Rede oder einem Hymnus zu Ehren Gottes, in welchem jedes Wesen, resp. jede Gruppe von Wesen an seine richtige Stelle gesetzt ist, und eben die Verschiedenartigkeit derselben zur Schönheit des Ganzen beiträgt. — Den ersteren Vergleich mit dem menschlichen Organismus führte Plato bekanntlich in der Weise durch, daß er auch von einer „Weltseele“ redete. Dies ist wohl eines der ihm beliebten poetisch-drastischen Bilder für die die Welt durchwaltende Harmonie als Abdruck der Gesammtidee der Welt in Gott, ähnlich wie Sir. 1, 10 die **sapientia effusa super omnia opera Dei.** Denn nur so haben die mathematischen Proportionalen, woraus Gott nach dem Timäus die Weltseele bildete, und die eigentlich musikalische Gesetze ausdrücken, sowie die Ausspannung der Weltseele in Kreuzesform (X), welche auf das Gesetz der durch Kreuzung auf- und absteigender Proportionalen entstehenden Tonreihen, sowie auf die schiefe Stellung der Ekliptik zum Aequator hinweist, einen wirklichen Sinn. Vom theologischen Standpunkt kann man aber auch die Engelwelt als die Seele der Gesammtwelt bezeichnen, während der Mensch das sichtbare Haupt derselben bildet; und dies um so mehr, wenn nach *August.* (s. unten n. 147) Sir. 1, 4 unter der **sapientia primo creata** die Engel zu verstehen sind als die lebendige Repräsentation der Weisheit Gottes.

Mit der platonischen Auffassung auch noch in anderen Punkten verwandt und vielleicht ihr zu Grunde liegend, andererseits aber auch, wenn von phantastischem Beiwerk befreit, resp. auf ihren ursprünglichen Gehalt in der ungefälschten jüdischen Theologie, wie dieselbe in dem höchst wahrscheinlich bis in die Zeit des babylonischen Exils zurückreichenden Büchlein Jezirah enthalten ist, zurückgeführt, durchaus der biblischen und patristischen Auffassung entsprechend ist die höchst interessante Gruppirung der Welten in der Kabbalah. Sie faßt die „Welt“ unter dem Gesichtspunkte eines göttlichen Produktes durch Ausstrahlung und Ausprägung des in sich verborgenen Lichtes oder der Weisheit Gottes und theilt daher die Welten ein nach der verschiedenen Art und Weise, wie die göttliche Weisheit sich manifestirt. 1. Der **mundus** *emanationis* (resp. **radicationis**, m. *Aziluth* von אצל), welcher nichts Anderes ist als das consubstanziale Produkt der Weisheit Gottes, die **sapientia genita**, die als **Verbum** und **Imago Dei** einerseits, nach Innen betrachtet, selbst Gott und Schöpfer ist, aber zugleich andererseits, nach Außen betrachtet, die hypostasirte Idee und das Ideal der äußeren Welt ist und, wie in der heiligen Schrift **primo-**

genita ante omnem creaturam, so von den Vätern κόσμος νοητός oder mundus intelligibilis genannt wird. 2. Der mundus *creationis* (m. *Beriah* von ברא, die creatio sowohl im Gegensatz zur emanatio ex Deo, wie auch zur Bildung aus einem Stoff genommen), die Welt der reinen Intelligenzen oder der lebendigen geschöpflichen Weisheit, welche das nächste äußere Abbild der inneren Weisheit Gottes ist, mit der sapientia genita noch die sinnliche Unsichtbarkeit theilt, und daher mit dieser auch unter dem Gesichtspunkt als mundus intelligibilis und invisibilis zusammengefaßt wird, aber im Unterschied von ihr bloß der unsichtbare Thron derselben ist. 3. Der mundus *formationis* (m. Jezirah von יצר im Sinne von harmonischer Gestaltung und rythmischer Bewegung), worin die Weisheit Gottes sich speziell als nach unwandelbaren mathematischen Gesetzen dinumerans und metiens (Sir. 1, 9) oder als kunstreich ordnende und bewegende offenbart: der materielle Himmel oder der physische Kosmos in der modernen Bedeutung des Wortes als Inbegriff der Weltkörper und damit allerdings auch der Erde, inwiefern an und auf ihr ähnliche mathematische Gesetze namentlich in der Tonwelt walten. 4. Der mundus *factionis* (m. Asiah von עשה im Sinne des einfachen Herstellens auch eines flüchtigen Produktes für vorübergehende Nutzbarkeit): die Region des der generatio und corruptio unterworfenen materiellen Lebens, resp. die Welt der also lebenden und den irdischen Stoff sich nutzbar machenden Wesen selbst, oder die irdische Welt, der gegenüber die übrigen Welten alle als himmlisch bezeichnet werden. In dieser tiefsten Welt steht als Krone derselben der Mensch, der aber nur nach seinem Leibe und dem niederen Theile seiner Seele mit ihr verwachsen ist, aber durch seine die Gesetzmäßigkeit des mundus formationis erkennende Vernunft auch diesem verwandt ist und ihn beherrscht, ebenso durch die höchste Seite seiner Vernunft, wodurch er das rein Geistige und Gott selbst erkennt, dem mundus creationis nahe steht und, indem er so der Inbegriff aller drei geschaffenen Welten ist, mehr als jede einzelne derselben auch den mundus emanationis, in dem alle drei ihr höchstes Ideal haben, nach außen repräsentirt. Inwiefern der Mensch nun zugleich nicht so sehr selbst eine Welt, als König der Welt ist, wird auch von ihm das durch ihn repräsentirte ewige Ideal, der Sohn Gottes als Fürst aller Welten oder als geborner Erbe des Schöpfers aller Welten, der Urmensch, Adam Kadmon, genannt.

129 V. Wie alle Weltwesen untereinander ein großes Ganze bilden, welches der Ausdruck einer Gesammtidee Gottes ist: so kann und muß man nicht bloß von der Güte und Vollkommenheit der einzelnen Wesen, sondern auch von der **Güte und Vollkommenheit des Ganzen als solchen** reden. Und hier entsteht dann die Frage, ob und inwieweit man sagen könne, daß die thatsächliche Welt auch **die beste**, d. h. die **denkbar vollkommenste** sei.

130 In der Gotteslehre (n. 546 ff.) wurde bewiesen, daß Gott nicht das **in sich** Beste zu wollen brauche, und daß auch eine in allen Beziehungen beste Welt nicht als realisirbar sich denken lasse. Dagegen kann man immerhin 1) sagen, die Welt als Ganzes sei die beste, welche **für die Creatur denkbar** sei, oder besser und vollkommener als jede, welche eine Creatur sich denken könne. Man kann 2) sagen, die Welt sei auch **in sich selbst die beste insofern**, als thatsächlich alle wichtigeren Stufen der Vollkommenheit, sowohl in Bezug auf die Natur der Wesen, wie in Bezug auf ihre übernatürliche Erhebung, darin vertreten sind, und als namentlich vermöge der unendlichen Würde Christi, des Hauptes des Universums, die Welt so eingerichtet ist, daß sie ihren höchsten Zweck, die Verherrlichung der unendlichen Herrlichkeit des Schöpfers, in der denkbar höchsten Weise, durch Leistung einer unendlichen Ehre, erreichen kann. Endlich 3) kann man sagen, in **Voraussetzung** der einmal gegebenen **bestimmten Bestandtheile** und des von Gott fixirten **concreten Zweckes** sei die **Einrichtung und Regierung der Welt** die beste, welche sich denken lasse.

Zweites Hauptstück.

Die geschaffenen Wesen im Einzelnen in ihrer Natur und natürlichen Ausstattung und Ordnung.

Erste Abtheilung.

Das Reich der reinen Geister oder der Engel.

131 Vom philosophischen Gesichtspunkte aus, der mit den direkt wahrnehmbaren Gegenständen beginnt, steigt die Erforschung der Dinge von unten nach oben, und würde daher die Betrachtung der reinen Geister, soweit sie in den Gesichtskreis der natürlichen Erkenntniß fallen kann, die letzte Stelle einnehmen. Vom theologischen Gesichtspunkte aus, welcher von Gott ausgeht, also von oben nach unten herabsteigt, nimmt die Betrachtung der reinen Geister, weil dieselben Gott am nächsten und an der Spitze der Schöpfung stehen, die erste Stelle ein. Dies um so mehr, weil bei den reinen Geistern ihre eigene innere Entwicklung sich schon gleich am Anfange des Weltlaufes vollzogen und vollendet hat und sie daher in die Entwicklung des übrigen Universums ähnlich, wie Gott, nur aktiv eingreifen.

Aus letzterem Grunde erscheinen die reinen Geister in der Offenbarung selbst nur in concreto entweder als gute, näherhin als übernatürlich vollendete Geister, als Engel im engeren Sinne, oder als böse und im Bösen verhärtete Geister, wie sie einerseits im Dienste Gottes, andererseits im Kampfe gegen Gott auf die Geschicke der Welt Einfluß üben. Aber bei einer systematischen Behandlung ihrer Stellung im geschaffenen Universum müssen sie zunächst ihrer Natur nach betrachtet werden, zumal diese Natur auch Aufschluß gibt über die eigenthümliche Art und Weise, wie in ihnen unter Einwirkung Gottes das Gute, speziell das übernatürliche, und durch ihren freien Willen das Böse verwirklicht werden, und wie sie so für die übrige Schöpfung einerseits im Dienste Gottes die Führer zum Guten und zum Heile, und andererseits die Fürsten der Sünde und des Verderbens geworden sind.

132 Die Väter haben die Engellehre meist nur sporadisch und gelegentlich behandelt, am meisten noch *August.* bes. de Gen. ad lit. ll. 3. 4. 11 und de civit. Dei ll. 9—12. Ex professo handelt darüber nur das Werk von *Dion. vulg.* de coelesti hierarchia, welches für die mittelalterliche Behandlung Quelle und Vorbild geworden ist. Nach der noch wenig systematischen Behandlung bei *Mag.* l. 2 dist. 2 ff. erhielt die Engellehre ihre vollkommene Gestalt durch *Guil. Par.*, de universo pars secunda principalis (mehr philosophisch gehalten, ungemein reichhaltig und eingehend), *Alex. Hal.* 2. p. q. 19—43 u. *Bonav.* in Mag. l. c. (cf. Brevil. l. 2. c. 6—8) und ganz bes. durch *Thom.*, den doctor angelicus, 1. p. q. 50—64; in 2. dist. 2. ff.; qq. disp. de spirit. creaturis u. c. gent. l. 2. c. 46—55 u. opusc. 15. de substantiis separatis (kurz vor seinem Tode diktirt). Von den ganz in seinem Sinne gehaltenen Arbeiten vgl. bes. *Philipp. a ss. Trin.*, *Gonet* und *Gotti*. In manchen Einzelheiten abweichend, aber durch Umfang und Erudition klassisch ist *Suarez*, de angelis, das größte Werk über den Gegenstand. Das patristische Material bes. bei *Petav.* de angelis (dogm. tom. III.). Von späteren TT. s. bes. *Frassen*, *Amort* (in der theol. eclect., beide auch reich an positivem Material) u. *Kilber* (theol. Wirc.); von neueren Staudenmaier, Berlage, Knoll und *Palmieri* (de Deo creatore, lithogr. Romae).

133 Die Eintheilung und Ordnung dieser Lehre läßt sich wohl am besten derjenigen nachbilden, welche wir oben in der Gotteslehre eingehalten haben, nur mit dem Unterschiede, daß einerseits die Lehre von der Substanz, resp. vom substanziellen Begriffe der Engel nicht sofort mit der Lehre von ihrem Dasein und Ursprung, sondern mit der von den Eigenschaften ihres Seins, sowie die Lehre von der äußeren Wirksamkeit der Engel, nur mit ihrem Sein, mit ihrer Lebensthätigkeit verbunden werden muß, und daß andererseits an die Stelle der Lehre von den drei Personen in der Einen göttlichen Substanz die Lehre von dem substanziellen Unterschiede der Engel und ihrer Ordnung zu treten hat.

A. Name und allgemeiner Begriff, Dasein und Ursprung der Engel.

§ 135.

Literatur im Texte.

134 I. Engel (angelus, ἄγγελος, מַלְאָךְ = Bote, Gesandter), näher „Engel Gottes“, ist an sich nicht ein Name der Natur, sondern einer Stellung oder Beamtung, und zwar einer solchen, die den mit diesem Namen ausgezeichneten Wesen nicht ausschließlich zukommt [1]. Er ist jedoch den höheren Wesen, welche die hl. Schrift und die Kirche mit ihm benennt, deßhalb zugeeignet, weil dieselben vermöge ihrer Mittelstellung zwischen Gott und dem übrigen Universum in eminenter Weise denselben verdienen, und die in ihm ausgesprochene Stellung jener Wesen auch auf ihre Natur hinweist, indem sie dieselben als solche kennzeichnet, welche wegen der Vorzüge ihrer geistigen Natur über dem Menschen und näher bei Gott stehen und an der Vorsehung Gottes für den Menschen theilnehmen, aber zugleich von Gott absolut abhängig sind. In dieser Weise charakterisirt sogar dieser Name mittelbar die Natur jener Wesen vollständiger und bestimmter, als es der direkt ihre Natur bezeichnende Name „Geist“ oder „reiner Geist“ thun würde, weil diese Namen ohne nähere Bestimmung auch Gott zukommen. Da nun die Offenbarung besonders Rücksicht darauf nehmen mußte, daß die übrigen übermenschlichen Wesen nicht Gott gleichgestellt würden: so ist in der Sprache der hl. Schrift „Engel“ neben dem äquivalenten Zebaoth, milites, exercitus Domini (meist in der Fassung exercitus coeli, in Sept. und Vulg. auch virtutes coelorum, wobei jedoch oft die Gestirne miteinbegriffen werden) der einzige substantivisch gebrauchte Name für die guten Geister [2]. Die bösen hingegen, welche schon durch den Charakter der Bosheit von Gott nicht bloß unterschieden, sondern ihm gegenübergestellt erscheinen, werden oft „Geister“, oder vielmehr „schlimme, böse Geister“ genannt, obschon auch bei ihnen öfters der Name Engel beibehalten wird, theils weil er im Sprachgebrauch zu einem Namen der Natur geworden, theils um anzudeuten, daß auch die bösen Geister von Gott abhängig bleiben, theils aber auch, weil sie zugleich Boten und Diener eines Fürsten der Bosheit sind. Geradezu und ausschließlich wird aber, auch ohne Zusatz, in der Sprache der hl. Schrift der Name δαίμων (= δαήμων, von δάημι, δάω, der Wissende und Wissenmachende), obgleich an sich Name der Natur und in der That bei den profanen Schriftstellern im allgemeineren Sinne gebraucht, auf die bösen Geister bezogen, weil sie bloß im Wissen Gott ähnlich sind und den Menschen auch nur zum Wissen anreizen wollen, um ihn dadurch zu verführen.

---

[1] An einigen Stellen der hl. Schrift ist es daher zweifelhaft, welche Wesen unter „Engel“ zu verstehen seien: so I. Cor. 11, 10: Debet mulier habere potestatem super caput suum propter angelos. Anderswo reden sogar die Sept. und Vulg. von angeli, wo das Hebr. einen ganz andern Sinn zuläßt; so Job 41, 16: quum sublatus [elatus] fuerit [Leviathan], timebunt Angeli (hebr. אֵלִים = Starke, Helden).

[2] Die Bezeichnung „Geist“ kommt fast nur im Prädikat vor und auch dies an der wichtigsten Stelle (Hebr. 1, 14) nur mit einer das Amt bezeichnenden Apposition (administratorii spiritus, λειτουργικὰ πνεύματα). Apoc. 1, 4 kommt sie zwar substantivisch vor, aber wieder mit einer ähnlichen Apposition: Gratia . . . a septem spiritibus, qui in conspectu throni illius sunt.

Vgl. über diese Namen *Suarez* de ang. prooem., *Schwetz* § 84. Die Heiden 135 verstanden unter dem Namen δαίμονες, lat. genii, höhere Geister, welche auf das Schicksal der Menschen Einfluß übten, und unterschieden sie daher in ἀγαθοδαίμονες und κακοδαίμονες, Schutzgeister und Plagegeister; die ersteren galten ihnen entweder selbst als Gottheiten, die im Himmel thronten, oder als in der Luft wohnende Mittelwesen zwischen den himmlischen Gottheiten und den Menschen (vgl. *Petav.* l. 1. c. 1). Weil sie nicht strenge daran festhielten, daß solche höhere Wesen nur in vollkommenster Unterordnung und Abhängigkeit von einem höchsten Wesen gedacht werden müßten, so gewann ihre Auffassung und Redeweise einen polytheistischen Sinn. Die heilige Schrift aber, die mit dem Namen Engel dessen Unterordnung und Abhängigkeit so nachdrücklich hervorhebt, gebraucht den Namen Götter, *Elohim*, von den Engeln nur in der Verbindung Deus deorum oder rex magnus super omnes deos, während sie denselben eher noch von den Menschen, bes. den Obrigkeiten, absolut gebraucht (vgl. *Aug.* civ. Dei l. 9. c. ult.). Während die Platoniker von dii und daemones redeten, sprach Aristoteles von *primae substantiae* und *intelligentiae*, wozu im M. A. bei den arabischen Aristotelikern sowohl, wie bei den christlichen Theologen, der Name *substantiae separatae*, d. h. separatae a materia, kam. Zur Bezeichnung des über den irdischen Zeitfluß erhabenen Wesens der Engel ist auch der Name αἰών = aevum im Sinne von ens aeviternum an sich passend; er wurde jedoch bes. wegen des Unfugs, den die Gnostiker mit ihren Aeonen getrieben, in der kirchlichen Sprache wenig oder gar nicht gebraucht.

II. Der allgemeine Begriff der Engel, wie er im Namen ange- 136 deutet ist und bei der Frage über ihr Dasein vorausgesetzt werden muß, bestimmt dieselben als geistige Wesen von höherer Art und höherer Gottähnlichkeit als der Mensch, die nicht zur sichtbaren, organischen und irdischen Welt gehören, sondern eine unsichtbare, ätherische, himmlische Welt bilden und mit Gott und unter Gott einen Einfluß auf erstere üben.

III. Das Dasein solcher Wesen ist de fide, in den Symbolen der 137 Kirche, wie in der Lehre der hl. Schrift in der ausdrücklichsten Weise bekundet. In den Symbolen der Kirche erscheinen sie von Altersher, bes. seit dem Symb. Nicaenum, als ein Reich unsichtbarer Wesen (ἀόρατα, invisibilia, resp. wie im Symb. Later. als creatura spiritalis im Gegensatz zu creatura corporalis), welches ebenso wie die sichtbaren Dinge von Gott erschaffen ist. Die hl. Schrift erwähnt dieselben allerdings bei der Schöpfungsgeschichte nicht ausdrücklich; aber der hl. Paulus führt (Col. 1, 16) im Inbegriff der durch den Logos geschaffenen Dinge die invisibilia neben den visibilia auf und spezifizirt sie näher als throni, dominationes, virtutes et potestates. Um so mehr erscheinen die Engel als wirklich vorhandene und thätige Wesen mit den oben angegebenen Eigenschaften in der geschichtlichen Darstellung der ganzen hl. Schrift von der Genesis bis zur Apokalypse. Jedenfalls war ihr Dasein auch schon in der Uroffenbarung enthalten, von welcher aus der Glaube daran sich unter den Heiden verbreitet und erhalten hat, so zwar, daß eben die Vielgötterei des Heidenthums zum großen Theile nur eine Entstellung dieses Glaubens ist, und daher bei der geistigen Umgestaltung des Heidenthums durch die Neuplatoniker die „Götter“ eben auf die δαίμονες zurückgeführt wurden.

Im Einzelnen hier auf die Lehre der heiligen Schrift einzugehen ist überflüssig, weil 138 „esse angelos omnes paene sacri eloquii paginae testantur“ (*Greg. M.* hom. 34 in Evang. n. 9). Vgl. die Einzelheiten bei Schwetz § 86 und Staudenmaier § 54. Die Leugnung des Daseins der Engel wird namentlich Act. 23, 8 als ein Irrthum der Sadducäer angeführt, welche dasselbe zugleich mit der Auferstehung der menschlichen Leiber und der Geistigkeit der menschlichen Seelen, kraft deren dieselben nach der Trennung vom

Leibe als reine Geister fortbestehen, verwarfen (Sadducaei enim dicunt, non esse resurrectionem, neque angelum neque spiritum. — Die Einwendung der Rationalisten, daß unter den Engeln in der heiligen Schrift nur abstrakte Kräfte gedacht seien, oder die heilige Schrift den Engelglauben nur als Volksmeinung berücksichtige, ist keiner Widerlegung werth. — Dafür, daß Moses Gen. 1. bei der Schöpfung die Engel nicht ausdrücklich erwähnt habe, geben manche Väter und auch der hl. Thomas als Grund an, daß die Juden sich nicht zu geistigen Dingen hätten erheben, und sogar von der Erwähnung der Engel Veranlassung zur Abgötterei hätten nehmen können. Allein dann hätte ja Moses auch später nicht von Engelerscheinungen reden dürfen, und die Erwähnung der Engel in der Geschichte der Schöpfung wäre gerade das beste Mittel gewesen, eine abgöttische Verehrung zu verhüten. Der eigentliche Grund ist wohl der, daß Moses hier eben den Ursprung der sichtbaren Welt und ihres Hauptes, des Menschen, schildern wollte. Dagegen ist die Schöpfung der Engel immerhin implicite enthalten in der Schöpfung des Himmels, weil die Engel in der heiligen Schrift sehr oft in ähnlicher Weise als Bewohner des Himmels oder exercitus coeli dargestellt werden, wie die Menschen als Bewohner der Erde, und der Himmel in der heiligen Schrift überhaupt alles das umfaßt, was nicht Erde oder nicht irdisch, d. h. an die Erde gebunden und von ihr abhängig, und daher auch nicht an den irdischen Wechsel und Wandel durch Zeugung und Vergehen unterworfen ist. Cf. *Petav*. l. 1. c. 3.

139 Ueber den Ursprung des Glaubens an höhere geistige Mittelwesen aus alter Ueberlieferung vgl. bes. *Aristot*. l. 12. c. 8: Traditum est a primis et veteribus, atque in speciem fabulae relictum posterioribus, quod Dii sunt isti [qui nempe orbes movent], et quod divina vis ambit omnem naturam. Reliqua autem fabulose addita sunt ad persuasionem multitudinis, et prout leges et utilitas postulabant. Humanam enim figuram iis tribuunt, similesque eos dicunt esse aliquibus ex aliis animalibus, et cetera in eis ponunt, quae cum his sunt conservata. Quorum si quis secernens hoc unum, quod primo dictum est, accipiat, nimirum primas substantias esse deos, id divine dictum arbitrari poterit, et dum, ut est rerum natura, quaevis ars et scientia multoties quo ad ejus fieri potest invenitur et rursus interit, has opiniones illorum veterum tamquam reliquias permansisse incolumes usque adhuc. Haec igitur patria opinio, quam primi tradiderunt eousque nobis tantum manifesta est. Cf. de Mundo c. 6.

140 Außer durch die Offenbarung kann das Dasein der Engel von den Menschen durch die bloße Vernunft nicht mit voller Sicherheit erkannt werden. Denn a priori lassen sich nur Congruenzgründe angeben, welche das Dasein rein geistiger Wesen als den Zwecken der Schöpfung, der vollkommenen Nachbildung und Darstellung Gottes in der Welt, und der durch alle wesentlichen Stufen hindurchgeführten Gliederung der Welt entsprechend erscheinen lassen. A posteriori aber läßt sich allerdings aus manchen Wirkungen, die weder auf die Naturkräfte, noch auch, wegen ihrer offenbaren Bösartigkeit, auf Gott zurückgeführt werden können (z. B. die Erscheinungen an den Besessenen), auf die Existenz unsichtbarer persönlicher Wesen außer Gott schließen; aber es ist nicht evident, daß dieselben nicht auch von den Seelen verstorbener Menschen herrühren können. Gleichwohl ist das Dasein der Engel keine schlechthin übervernünftige und übernatürliche Wahrheit, weil es ebenso wenig über die Tragweite aller geschaffenen Vernunft hinausliegt, als die Engel von der Gesammtheit der geschaffenen Natur ausgeschlossen sind; es ist bloß relativ eine übervernünftige und übernatürliche Wahrheit, nämlich gegenüber der menschlichen Vernunft und der menschlichen Natur.

141 Dagegen kann die Vernunft noch viel weniger die Nichtexistenz der Engel beweisen oder auch nur eine Präsumption dafür aufstellen. In der That gehen alle Behauptungen derart entweder von rationalistischen, oder geradezu pantheistischen, resp. materialistischen Voraussetzungen aus, während die richtige Auffassung des Wesens der Welt und ihres Verhältnisses zu Gott die Annahme des Daseins der Engel so sehr empfiehlt, daß die Offenbarung desselben fast nur die Bestätigung einer berechtigten Erwartung enthält. Vgl. über die Congruenzgründe für das Dasein der Engel *Thom*. 1. p. q. 50. a. 1; c. gent. l. 2. c. 46.

142 IV. Ebenso sicher, wie das Dasein der Engel selbst, also de fide, ist der Satz, daß dasselbe ausschließlich auf wahrer und eigentlicher

Erschaffung durch Gott beruht. Demnach haben die Engel nicht nur in Gott irgendwie den letzten Grund ihres Daseins; sie entspringen auch aus Gott weder durch Emanation oder Zeugung aus der göttlichen Substanz, noch durch Formation aus einem gegebenen Stoffe, wie der erste Mensch; und ebenso wenig kann ihr Ursprung wie beim Menschen so gedacht werden, daß ein Theil der Engel von andern durch Zeugung abstammte; denn alle diese Weisen des Ursprungs widersprechen ebenso der geistigen Natur Gottes und der Engel selbst, wie ihre Ursprunglosigkeit der Endlichkeit ihres eigenen und der Unendlichkeit und Einzigkeit des göttlichen Wesens.

143 Die Heiden, welche bloß an einen Ursprung durch Zeugung dachten, waren daher auch geneigt, den reinen Geistern entweder jeden Ursprung abzusprechen und sie damit zu schlechthin nothwendigen und wesentlich ewigen Wesen zu machen, oder, wie später die Gnostiker, sie aus Gott durch Zeugung entstehen und sich selbst wieder durch Zeugung fortpflanzen zu lassen. Daß aber die Engel wenigstens ebenso wie die Wesen der sichtbaren Welt durch Schöpfung von Gott ihren Ursprung haben, lehrt die heilige Schrift ausdrücklich, indem sie dieselben oft unter den Geschöpfen Gottes aufzählt; vgl. bes. Ps. 148, 2 ff. und Col. 1, 16. Dagegen findet sich in der heiligen Schrift keine Spur, daß ein Engel aus einem anderen geschaffenen Engel hervorgegangen sei; vielmehr weist der Heiland Matth. 22, 30, ausdrücklich darauf hin, daß die Menschen bei ihrer Vollendung in einen Zustand eintreten würden, der den Engeln natürlich sei, und worin daher auch bei ihnen keine Zeugung stattfinde: in resurrectione non nubent neque nubentur, sed erunt sicut angeli Dei in coelo. Weil jedoch der entscheidende Grund für das Ungezeugtsein aller Engel in der Geistigkeit ihrer Natur liegt, so ist dasselbe nicht sicherer als diese (s. den folg. §), also nicht geradezu de fide. — Wenn einige Scholastiker, wie namentlich *Thom.* c. gent. l. 2. c. 30. n. 55. die Engel entia *necessaria* nennen, dann meinen sie das nur im Gegensatze zu den materiellen Wesen, und zwar nicht in Bezug auf den Ursprung, sondern in Bezug auf den Fortbestand, inwiefern nämlich der Engel nicht durch Auflösung seiner Substanz, sondern bloß durch gänzliche Vernichtung derselben zu Grunde gehen kann.

144 V. Endlich ist es nach dem Lateran. IV. und dem Vatic. 1) de fide, daß die Engel nicht von Ewigkeit her geschaffen sind, sondern einen Anfang ihres Daseins gehabt haben. 2) Nicht zweifellos de fide, aber doch auch kaum ohne Temerität zu läugnen ist es, daß der Anfang des Daseins der Engel mit dem Anfange der eigentlichen Zeit, d. h. der Dauer der materiellen Welt zusammenfällt, daß sie also zunächst nicht vor der Erschaffung der materiellen Welt, aber auch nicht, wie die einzelnen Bildungen der letzteren, nach der Erschaffung der materiellen Elemente erschaffen worden sind. — Man denke auch nicht, daß es sich bei der Entscheidung dieser Frage um ein ganz gleichgültiges kontingentes Faktum handle; sie steht vielmehr in engster Verbindung mit der richtigen Auffassung des ganzen geschaffenen Universums als Eines Weltganzen, dessen Theile ursprünglich im Plane Gottes sämmtlich für einander bestimmt und aufeinander berechnet waren, und welches darum auch in denjenigen Bestandtheilen, die nicht das Produkt einer successiven Entwicklung sind, zu gleicher Zeit in's Dasein treten mußte. Die Annahme, daß die Engel vor der ersten Erschaffung der materiellen Welt existirt hätten, würde sie als eine eigene Welt für sich, nicht bloß als eine geistige Welt innerhalb des ganzen Universums erscheinen lassen. Wenn sie aber nach der ersten Erschaffung der materiellen Welt geschaffen wären, so würden sie innerhalb des Organismus des Weltganzen nicht in der erhabenen Stellung auftreten, welche ihnen vermöge ihrer

rein geistigen Natur zukommt, sondern ähnlich, wie die Produkte des Sechstagewerkes, der materiellen Schöpfung eingegliedert und durch die Entwicklung der letzteren in ihrer eigenen Entwicklung bedingt erscheinen.

145 Zu 1. Die Definition des Lat. IV., resp. des Vat. lautet: Deus ... liberrimo consilio simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritalem et corporalem ... ac deinde humanam. Hiernach steht wenigstens fest, daß die Engel ebenso einen Anfang gehabt, wie die übrigen Geschöpfe, wie denn auch die Väter, bes. in den arianischen Kämpfen, Geschaffensein und post nihil Hervorgebrachtsein als thatsächlich identisch nahmen und dem Sohne Gottes im Gegensatze zu aller Creatur die Ewigkeit als sein ausschließliches Privilegium zuschrieben.

146 Zu 2. Daß die Definition des *Later. IV.* mit obigen Worten die Gleichzeitigkeit der Schöpfung der Engel und der Körperwelt habe definiren wollen, ist von sehr vielen Theologen (bes. auch *Thom.*, der die Läugnung nicht einmal als error zu bezeichnen wagt) bezweifelt worden, weil 1) nach Angabe des hl. Thomas (opusc. 23.) das Concil zunächst den origenistischen Irrthum, daß die materielle Welt erst in Folge der Sünde der Engel entstanden sei, und die manichäische Lehre, daß die Engel nicht ebenso wie die übrigen Dinge durch Schöpfung entstanden seien, habe verwerfen wollen; und weil 2) das simul (aus Sir. 18, 1: qui vivit in aeternum, creavit omnia simul, יַחְדָּו = κοινῇ, una) auch bloß soviel wie gleichmäßig oder mitsammen bedeuten könne. Der Wortlaut des Textes läßt aber letzteres schwerlich zu; denn a) auf simul folgt unmittelbar als nähere Bestimmung ab initio temporis; b) diesem steht bezüglich des Menschen das deinde gegenüber; c) das initium temporis bezeichnet zunächst den Anfang der eigentlichen Zeit, wie sie bloß der materiellen Welt zukommt, und es wird folglich gesagt, die Schöpfung der Engel habe zugleich mit dem Anfange dieser Zeit stattgefunden. Jedenfalls ist die Redeweise des Concils durch die Voraussetzung der Gleichzeitigkeit bedingt, und ist folglich die Läugnung der letzteren mindestens verwegen.

147 Obgleich die hl. Schrift selbst nie ex professo von der Erschaffung der Engel spricht, so gibt sie doch deutlich genug zu verstehen, daß dieselbe wenigstens nicht vor der Schöpfung der materiellen Welt stattgefunden habe. Denn einerseits wird Prov. 8. die Ewigkeit der ungeschaffenen Weisheit als des principium viarum Dei, welche vor allen Werken Gottes dagewesen sei (antequam quidquam faceret a principio) dadurch charakterisirt, daß gesagt wird: ab aeterno ordinata sum et ex antiquis, antequam *terra* fieret. Andererseits muß Gen. 1, 1: in principio creavit Deus coelum et terram das coelum so verstanden werden, daß die Engel als exercitus coeli, wie sie konstant in der hl. Schrift aufgefaßt werden, darin eingeschlossen sind. — Zugleich aber kann man in der hl. Schrift auch eine sehr sinnige Hinweisung auf die wenigstens ideell der Ausgestaltung des körperlichen Kosmos vorausgehende Erschaffung der Engel finden, wenn man mit August. (Confess. l. 12. n. 20) die Stelle Sir. 1, 4: *Prior omnium* creata est sapientia auf die Engel bezieht, inwiefern dieselben, da sie vor allen Geschöpfen am Weisheitsleben Gottes theilnehmen und ihr ganzes Leben einzig darin besteht, in vorzüglicher Weise die sapientia creata sind, und ihre Gesammtheit, die Jerusalem coelestis, quae est mater nostra, als Vorbild und Mittlerin der Vollendung des körperlichen Kosmos im Menschen geschaffen ist.

148 Bei manchen Vätern allerdings galt die Lehre, daß die Engel erst zugleich mit der materiellen Welt erschaffen seien, nicht als ausgemachte Sache; einige neigten sogar zu der entgegengesetzten Annahme hin, aber ganz unzweideutig und entschieden nur sehr wenige, bes. *Hieron.* in ep. ad Titum c. 1. zu den Worten: quem promisit Deus ante saecula aeterna, wo er diese saecula auf die Dauer der Engel vor dem Anfange der materiellen Welt deutet. Die meisten, welche hiefür citirt werden, sprechen entweder nicht ganz unzweideutig von einer prioritas temporis (wie Greg. Naz. or. 38. n. 9. s. oben n. 126) oder problematisch, wie *Basil.* in Hexaem. hom. n. 5: ὡς ἔοικε), oder meinen doch zunächst nur, daß die Engel vor der Ausführung des Sechstagewerks, resp. der Ausgestaltung des sichtbaren, geordneten und geschmückten κόσμος und der einzelnen Wesen desselben geschaffen seien, und wollten demnach nur den zweiten Punkt unserer These, daß die Engel nicht nach dem ersten Augenblick der irdischen Zeit ge-

[illegible] seien, hervorheben. Diesen Sinn muß man, wo es eben geht, um so mehr präcisiren, weil 1) die Redeweise, die Engel seien ante omnem creaturam mundi geschaffen, nur bei solchen vorkommt, welche die Engel erst mit dem Himmel oder dem Lichte erschaffen sein lassen (wie *Isid. Hisp.* de summo bono l. 1. c. 12); weil 2) alle Gründe, welche für die Priorität der Engel geltend gemacht werden, durch die eben erwähnte Priorität erschöpft werden. Selbst *Basil.*, welcher l. c. sich allerdings ausdrücklich darauf besteht, daß auch das in principio, Gen. 1, 1., nicht von den Engeln mitgelte, betont doch im Grunde nur, daß dieses principium eben ein Anfang zeitlicher Entwicklung sei, und daß es folglich, weil die Engel keiner eigentlich zeitlichen Entwicklung unterstellt seien, so auch nicht den Anfang ihres Seins ebenso in sich enthalte, wie den der sichtbaren Welt, als ob es auch für sie den Anfang eines eigentlich zeitlichen Daseins bedeuten solle. Die vielberufene und -discutirte und nach der lateinischen Uebersetzung vielfach mißverstandene Stelle hat nämlich folgenden Sinn: Moses lasse das in principio bloß den in der Zeit entstandenen Dingen vorausgehen. Es gebe freilich auch, ὡς ἔοικεν, vor dieser sichtbaren Welt, deren Ursprung Moses beschreiben wollte, etwas, was nicht gesehen, sondern bloß geistig erfaßt werden könne und von Moses nicht beschrieben worden sei: nämlich eine dem Werden (γένεσις, die kurz nachher in Gegensatz zur φθορά gebracht wird) dieser sichtbaren Welt vorausgehende Setzung (κατάστασις = constitutio, nicht status, wie gewöhnlich übersetzt wird), die dem Charakter der in ihr enthaltenen übernatürlichen Kräfte entsprechend überzeitlich, stetig und ewig sei (ὑπερχρόνιος, αἰώνιος, ἀΐδιος); und als die in dieser κατάστασις vollendeten Werke, die der Schöpfer zu einem geistigen Lichte gemacht, hätten wir zu betrachten „die geistig erkennenden und unsichtbaren Naturen und die ganze Ordnung der nur geistig erkennbaren Dinge," welche die Substanz der unsichtbaren Welt ausmachten; der kommende und gehende, niemals stillstehende Fluß der Zeit sei dagegen erst mit der sichtbaren Welt und ihren Thieren und Pflanzen entstanden. Vgl. über diese Lehre der Väter *Thom.* de pot. q. 3. a. 18; bes. *Suarez* l. 1. c. 3; *Petav.* l. 1. c. 15; *Amort*, disp. 1. q. 2.

Zu 3. Die innere Bedeutung der gleichzeitigen Erschaffung der Engel und der Materie der sichtbaren Welt ist a) vom Later. (resp. Vatic.) sehr sinnig dadurch hervorgehoben worden, daß es dieselbe zur späteren Erschaffung des Menschen als des Bindegliedes der geistigen und körperlichen Welt in Beziehung stellte. Wie nämlich der Mensch die Zusammengehörigkeit der geistigen und körperlichen Welt in sich repräsentirt: so muß im Hinblick auf ihn die Erschaffung der Geister und der Elemente der Körperwelt als gleichzeitige Setzung der in Verbindung zu setzenden Extreme erscheinen, von denen das niedere für die Bildung des Menschen als materielle Unterlage, das höhere als Vorbild der geistigen Vollkommenheit des Menschen dienen soll, so daß das ganze Sechstagewerk eigentlich darin besteht, daß Gott die formlose Materie durch fortschreitend höhere Formirung und Belebung der von Anfang vollendeten immateriellen Geisterwelt, oder der Welt der „reinen Formen", wie der hl. Thomas sich ausdrückt, nachbildet. (Vielleicht weist darauf auch Sir. a. a. O. hin, wenn er V. 9. fortfährt: Ipse creavit illam (sapientiam) in Sp. S., et vidit et dinumeravit et mensus est, *et* [deinde] *effudit illam super omnia opera sua* et super omnem carnem.) Die hiemit gegebene Priorität der Engel vor der Ausgestaltung der sichtbaren Welt ist aber b) auch darum angemessen, weil die Engel eben mit zur Leitung und Regierung der sichtbaren Welt bestimmt sind und daher zwar nicht, wie die ewige Weisheit, Mitbildner, wohl aber Zeugen der Gestaltung der sichtbaren Welt sein mußten, um so Gott schon bei der Ausführung seiner Werke zu loben und zu preisen. Auf diese Stellung der Engel weist die hl. Schrift Job 38, 4 ff. hin: Ubi eras, quando ponebam fundamenta terrae . . . . cum me laudarent simul astra matutina et jubilarent omnes filii Dei? Einige Väter finden dieselbe auch darin angedeutet, daß Moses nicht schon bei der Schöpfung von Himmel und Erde, wohl aber bei den opera formationis Gott als sprechend einführt, und meinen, dieses Sprechen Gottes sei an die Engel gerichtet (vgl. *Petav.* l. 1. c. 15). *August.* verbindet damit den Gedanken (s. unten n. 192), daß die Formen der materiellen Welt aus den göttlichen Ideen gewissermaßen durch die Engel in die Materie hinabgestiegen seien, indem sie erst ideell in diesen sich reflektirten, bevor sie äußerlich verwirklicht wurden, und so auch von den Engeln selbst zuerst in den göttlichen Ideen und dann in ihrer äußeren Verwirklichung geschaut worden seien. Freilich gebraucht er diesen Gedanken zunächst, um zu erklären, wie in seiner Hypothese

von der gleichzeitigen Fertigstellung der sichtbaren Welt noch verschiedene Tage unterschieden werden könnten. Indeß erklärt dieser Gedanke ebenso gut, warum die Engel zeitlich vor der Vollendung der sichtbaren Welt erschaffen wurden.

150 VI. Am unsichersten und dunkelsten ist die Frage nach dem Orte, worin die Engel geschaffen worden. Obgleich ihre Natur nicht wesentlich einen körperlichen Ort fordert, worin sie existirten, so ist es doch im Hinblick auf die Einheit der Welt a priori wahrscheinlich, daß sie innerhalb der körperlichen Welt erschaffen wurden, mithin in einem körperlichen Orte in's Dasein traten. Da sie aber überhaupt keines Ortes bedürfen und an jeden beliebigen sich mit Leichtigkeit versetzen können, so ist es ebenso schwer, wie von geringer Bedeutung, genauer zu bestimmen, welches der Ort ihrer Schöpfung, resp. ihres dauernden Aufenthaltes sei; und wenn die hl. Schrift oft den Himmel als ihren Ort bezeichnet, dann ist damit zunächst eben nicht Anderes gesagt, als daß sie nicht, wie die die Menschen, an die Erde gebunden seien, sondern das ganze Universum ihnen offen stehe.

B. Das Sein der Engel und dessen Attribute.

a. Die Substanz und Wesenheit der Engel: Körperlosigkeit und Immaterialität oder Geistigkeit derselben.

§ 136.

Literatur: *Mag.* in 2. dist. 8; dazu *Bonar.* u. *Estius; Thom.* 1. p. q. 50—51: *Suarez,* l. 1. c. 5—7; *Petav.* l. 1. c. 2—4; *Sylv. Maurus,* op. theol. q. 127—130; *Amort* in theol. eccl. tr. de Angelis disp. 1.

151 Die Substanz und Wesenheit der Engel ist im Allgemeinen unter dem Gesichtspunkte zu bestimmen, daß sie wesentlich erhabener und darum gottähnlicher sein muß als die menschliche, aber zugleich doch immer noch wesentlich verschieden von der göttlichen. In ersterer Hinsicht versteht es sich von selbst, daß das, was man in der menschlichen Substanz Geist nennt und vom Körper unterscheidet, in der Substanz der Engel nicht nur nicht fehlen darf, sondern in höherer und vollkommenerer Weise vorhanden ist. Es fragt sich nur, ob in der Substanz der Engel nicht auch das vorhanden sei, was im Menschen mit dem Geiste verbunden ist, der Körper und der körperliche Stoff, oder ob nicht wenigstens ein Analogon des Körpers und des körperlichen Stoffes als Bestandtheil der Substanz der Engel anzunehmen sei.

152 I. Vor Allem ist durch die Lehre der hl. Schrift und der gesammten Tradition wenigstens soviel gewiß, daß die Engel in einem gewissen relativen Sinne im Vergleich mit dem Menschen körperlos und geistig und darum unsichtbar sind, weil sie in der hl. Schrift schlechthin Geister genannt und in der Tradition von der apostolischen Zeit her als körperlose, geistige und unsichtbare Wesen gekennzeichnet werden. Sie müssen also wenigstens keinen solchen Körper haben, der in festen Formen aus irdischem Stoffe gestaltet, den physischen Gesetzen und Bedingungen der Zeugung und des Wachsthums, der Erhaltung und Zerstörung unterworfen und in Bezug auf Ausdehnung, Gestalt und Erscheinung, d. h. Greifbarkeit und Sichtbarkeit, der freien Verfügung des Willens entzogen wäre. Falls ihnen

dennoch ein Körper zukommen sollte, könnte es nur ein ätherischer, luft- oder ätherförmiger sein, der an der Natur des Geistes participirte und daher selbst in einem **weiteren** Sinne **Geist** oder **geistig** genannt werden könnte, wie denn auch der Name Geist eben von einer so gearteten körperlichen Substanz auf das geistige Lebensprinzip übertragen ist.

Wir stellen diese These voraus, um das herauszuheben, worin die Väter, welche über 153 die geistige Natur der Engel nicht alle übereinstimmen, einig sind, ohne jedoch damit sagen zu wollen, daß alle, welche die Substanz der Engel als eine ätherische bezeichnen, ihnen einen förmlichen von ihrem geistigen Lebensprinzip verschiedenen Körper beilegten. Es soll bloß gesagt werden, daß diejenigen Väter, welche ausdrücklich den Körper als einen Bestandtheil der Substanz der Engel aufführen, gleichwohl denselben in anderer Weise dachten als den menschlichen Körper, indem sie auf jenen die Worte Ps. 103, 4: qui facis angelos spiritus et ministros tuos ignem urentem anwandten, oder die Analogie des verklärten Auferstehungsleibes, den der Apostel ein corpus spiritale nennt, vor Augen hatten. In dieser Weise wird der Körper der Engel u. A. charakterisirt von *Fulgent.* de Trin. c. 9. Plane ex duplici eos esse substantia adserunt magni et docti viri: id est ex spiritu incorporeo, quo a Dei contemplatione numquam recedunt, et ex corpore, per quod ex tempore hominibus apparent, adprobantes hoc ex illo loco Psalmi, ubi dicit: *Qui facit Angelos suos spiritus, et ministros suos ignem urentem.* Corpus vero aethereum, id est igneum, eos dicunt habere, angelos vero malos, id est daemones, corpus aereum. Ebenso vielleicht der in der 7. Sitzung des VII. Concils verlesene Text aus einem Buche des hl. *Joan. Thessalon.*, worin dieser einem Heiden klar machte, warum die Christen nicht ebenso Gott, wie die Engel, bildlich dargestellt wissen wollen: Objecit gentilis in hunc modum: Sancte Deum Verbum hominem factum icone exprimatis: quid ad Angelos hoc facit, quos ut homines pingitis et adoratis? Hi tamen homines non sunt, sed intellectuales et incorporei et simpliciter existentes dicuntur. Sane ea ratione et a nobis Deos venerari existima; non enim sic quicquam absurdi agimus, quemadmodum nec vos, cum Angelos adoratis. Sanctus dixit: de angelis et archangelis et eorum potestatibus, quibus et nostras animas adjungo, ipsa Catholica Ecclesia sic sentit: esse quidem intelligibiles, sed non omnino corporis expertes et invisibiles, ut vos gentiles dicitis, verum tenui corpore praeditos et aereo sive igneo, ut scriptum est: *Qui facit Angelos suos spiritus et ministros ejus ignem urentem.* Sic autem multos Sanctorum Patrum sensisse cognovimus, quorum est Basilius cognomento magnus, et Beatus Athanasius et Methodius, et qui stant ab illis. Solummodo autem Deus incorporeus et informabilis: intelligibiles autem creaturae nequaquam ex toto sunt incorporeae, et imitabiles pictura existunt, et circumscriptionem habent. Quamquam autem non sunt ut nos corporei, scilicet ex quatuor elementis et crassa illa materia: nemo tamen vel Angelos vel daemones, vel animas dixerit incorporeas; multoties enim in proprio corpore visi sunt, sed ab illis, quibus Dominus oculos aperuit. Nos igitur eos non ut Deum, sed ut creaturas intelligibiles et ministros Dei, non tamen ut vere incorporeos pingimus et colimus.

Für eine krassere Auffassung der Leiblichkeit der Engel könnte allein die bei einigen 154 älteren Vätern vorkommende Beziehung der „filii Dei, qui ingressi sunt ad filias hominum" (Gen. 6, 8) auf die Dämonen sprechen. Aber diese Meinung setzt nicht gerade nothwendig im Sinne jener Väter eine vollständige Gleichheit der Körper der Engel mit denen der Menschen voraus. Vgl. über die Deutung jener Stelle Scholz Theol. d. A. T. Bd. 2. § 5.

II. Nach der, wenn auch nicht geradezu definirten, so doch durchaus ge- 155 wissen katholischen Lehre sind indeß die Engel nicht bloß relativ, sondern **schlechthin körperlos**, und ihrer ganzen Substanz nach nicht bloß im weiteren, sondern **im engeren Sinne geistig** oder **reine Geister**, so daß das substanzielle Prinzip des geistigen Lebens — *mens*, νοῦς oder *mens* — ihr ganzes Wesen ausmacht, und sie selbst schlechthin mentes oder

νόες genannt werden müssen. Sie sind darum ferner in ihrer eigenen Substanz für das sinnliche Auge nicht bloß bedingt, sondern unbedingt unsichtbar, so daß sie nur vermittelst einer angenommenen fremden Substanz sichtbar werden, in sich selbst aber nur Gegenstand einer geistigen Erkenntniß sein können, und mithin als intelligibiles oder νοητοί zu bezeichnen sind. Ihre Substanz ist mit einem Worte von Natur so geartet, wie die menschliche Seele durch die Trennung vom Körper wird.

156 Indeß muß sofort beigefügt werden, daß die erwähnten Prädikate, wenn sie nicht formell auf den Ausschluß der Verbindung eines geistigen Prinzips mit einem Körper, sondern auf die Beschaffenheit dieses Prinzips in sich selbst im Vergleiche mit der Beschaffenheit der Körper bezogen werden und diese als eine überkörperliche bezeichnen sollen, nicht im absoluten Sinne verstanden werden dürfen, weil sie dann auch nothwendig in Vergleich kommen mit der entsprechenden Beschaffenheit der göttlichen Substanz, die den extremen Gegensatz zur Körperlichkeit bildet. Obgleich nämlich die Engel ebenso wenig, wie Gott, als Bestandtheil ihrer Natur einen Körper besitzen: so sind sie doch nicht so hoch über die Körper erhaben, daß sie in keiner Weise deren Unvollkommenheiten theilten und alle entgegengesetzten Vollkommenheiten im höchsten Grade und in der Weise besäßen, wie dies bei Gott der Fall ist. In dieser Beziehung kann man daher nicht nur nicht sagen, die Engel seien in ebenso eminenter Weise un- oder vielmehr überkörperlich und geistig, wie Gott, sondern muß auch sagen, sie seien im Vergleich mit Gott nicht schlechthin unkörperlich und geistig, mithin in gewissem Sinne körperlich und nicht rein geistig. Und wie sie mit den Körpern namentlich die Beschränktheit und Umgrenztheit ihres Wesens theilen und daher ähnlich, wie jene, im Verhältniß zum Raume und zu einem endlichen Erkenntnißvermögen umfaßbar (περίληπτοι, χωρητοί, comprehensibiles) sind: so können sie auch in körperlichen Formen in einer Weise sichtbar werden, wie es bei Gott wegen seiner Unendlichkeit unmöglich ist, nämlich so, daß die abgegrenzte körperliche Form gleichsam den Rahmen bildet, in welchem ihre Substanz eingeschlossen ist, also in ähnlicher Weise, wie es bei der menschlichen Seele auf Grund ihrer natürlichen Vereinigung mit dem Körper zutrifft.

157 Die starke Hervorhebung dieser Momente ist der hauptsächlichste Grund, warum bei den Vätern die Ausdrucksweise in Bezug auf die Unkörperlichkeit, Geistigkeit und Unsichtbarkeit der Engel so sehr variirt, und bei manchen auch der entsprechende Begriff von der Substanz der Engel nicht nach beiden Seiten hin vollkommen ausgeprägt und abgerundet ist, indem er entweder scheinbar, dem Ausdruck nach, oder auch in Wirklichkeit mit der Idee eines das geistige Prinzip umhüllenden ätherischen Körpers versetzt wird.

158 Was die Kirchenlehre betrifft, so müssen die von jeher in den Glaubensformeln und den Vätern üblichen Ausdrücke invisibilia (Symb. Nic.), incorporalia (ἀσώματα, bei den Vätern oft) und creatura spiritualis (Later. IV), so lange kein zwingender Grund für das Gegentheil vorhanden ist, im strengen Sinne verstanden werden. Das *Lateranense* mit dem *Vatic.* erklärt zugleich den Sinn, in welchem es die creatura spiritalis versteht, dadurch, daß es ihr gegenüber den Menschen als eine Verbindung der geistigen und körperlichen Creatur darstellt; es schließt mithin das im Menschen zum spiritus hinzutretende körperliche Element von der creatura spiritalis schlechthin, worunter

es hier die angelica versteht, aus. Um daher sagen zu können, das Later. habe die reine Geistigkeit der Engel nicht förmlich definirt, müßte man, wie bezüglich des Momentes ihrer Erschaffung, darauf rekurriren, daß die Intention des Concils nicht geradezu auf Feststellung der Natur der geschaffenen Wesen, sondern auf die des Ursprungs derselben aus Gott gerichtet sei. Diese Erwägung kann jedoch nicht gestatten, daß man über den Wortlaut ohne Weiteres hinweggehe, um so mehr als nach dem Later. die Läugnung der Körperlichkeit der Engel allgemein aufgegeben worden ist und die vereinzelten Theologen, welche noch daran festhalten wollten, wie *Steuchus Eugubinus* und *Cajetan*, von den übrigen strenge gerügt wurden. Gegen diese Entscheidung beruft man sich vergebens auf das Conc. VII. act. 5, als ob dieses die sinnliche Darstellbarkeit der Engel auf den Grund hin definirt habe, weil sie körperlich seien, und dies will man damit beweisen, daß die Synode den Text des Joan. Thessal. (s. oben n. 153) approbirt habe. Aber approbirt hat die Synode nur den aus jenem Texte gezogenen Schluß des Tarasius: Ostendit Pater (sc. Joannes Thess.), quod et Angelos oporteat pingi, quoniam circumscripti sunt et multis apparuerunt; die hierauf erfolgte Antwort der Synode: Etiam Domine, welche übrigens keine definitive ist, beweist im Gegentheil, daß man auf die weitere Ausführung des Joan. Thess. kein Gewicht legte.

159 Die heilige Schrift spricht sich ex professo und direkt nirgendwo über die Wesenheit der Engel aus; denn die Worte Ps. 103, 4: qui facis angelos tuos spiritus et ministros tuos ignem urentem (Hebr. 1, 7, nach der Sept. flammam ignis) enthalten wohl nur einen symbolischen Ausdruck für die Wirksamkeit der Engel, so daß spiritus, welches hier parallel mit ignis urens steht, mit „Winde“ übersetzt werden muß[1], also der Sinn ist: Gott macht seine Engel schnell wie die Winde und wirksam wie das Feuer. Andererseits redet aber auch die heilige Schrift niemals von den Körpern der Engel in einer Weise, daß man diese nicht als angenommen, sondern als zu ihrer Natur gehörig betrachten müßte; und ebensowenig redet sie (wie schon *August.* retr. l. 1. c. 11. betont) von den Seelen oder den Geistern der Engel, was doch in der Voraussetzung eines Körpers ebenso nahe läge wie beim Menschen. Im Gegentheil nennt sie die Engel, die bösen sowohl wie die guten, schlechthin Geister. Vor Allem redet so Paulus Hebr. 1, 14: Nonne omnes sunt administratorii spiritus?; und von einem Theile der Engel heißt es Apoc. 1, 4: et a septem spiritibus, qui in conspectu throni illius sunt. Noch öfter geschieht es bei den bösen Engeln: Matth. 8, 16: Ejiciebat spiritus; Luc. 10, 20: Spiritus vobis subjiciuntur; Luc. 11, 24 ff.: immundus spiritus .... assumit septem alios spiritus secum nequiores se; Eph. 6, 12. Non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed .... contra spiritualia nequitiae. Diese constante Ausdrucksweise wäre aber durchaus gezwungen, wenn die Engel nicht reine Geister wären. Dazu kommt, daß Act. 23, 8. die Läugnung des Daseins der Engel von Seiten der Sadduzäer auf eine Linie gestellt wird mit der Läugnung des Fortlebens des menschlichen Geistes nach dem Tode: Sadducaei enim dicunt non esse resurrectionem, neque Angelum, neque spiritum, d. h. sie läugnen die Auferstehung gerade deßhalb, weil sie alles geistige Leben außer dem Körper läugnen, die Auferstehung aber wesentlich als Wiedervereinigung eines in sich selbst fortbestehenden geistigen Prinzips mit dem Körper zu fassen ist.

160 Was dagegen die heilige Schrift über die Erscheinungen der Engel, ihr Essen, Reden ꝛc. sagt, muß um so mehr von angenommenen Körpern verstanden werden, als diese Erscheinungen in den verschiedensten Gestalten stattfinden, und das Essen nach den Worten Raphaels an Tobias nicht als ein Bedürfniß der Engel zu betrachten ist. Der Einfluß sinnlicher Dinge, wie des Citherschlagens (I Reg. 16, 23), des Rauches der Leber (Tob. 6, 14), namentlich auf die bösen Geister ist als ein indirekter oder als ein moralischer zu erklären. Andere Ausdrücke sind offenbar symbolisch, wie das Binden

---

[1] Manche Exegeten bezweifeln auch, ob nach dem Urtext im Psalme überhaupt von Engeln die Rede sei, da in diesem „Maleachim“ keinen Artikel habe, daher nicht nothwendig Subjekt sein müsse, und der Context eher dafür spreche, daß die Winde und das Feuer als Boten Gottes dargestellt würden. Indeß sind diese Gründe nicht stark genug, um von der vom hl. Paulus durch die in einer dogmatischen Argumentation gemachte Anwendung bestätigten Version der Sept. abzuweichen; zudem wäre der Plural ministros als Prädikat zu ignis urens eine unnatürliche Härte. Vgl. übrigens *Estius* in Ep. ad Hebr. l. c.



des Asmodäus durch Raphael in der Wüste (Tob. 8, 3), das detrahi rudentibus in tartarum (2 Petr. 2, 4). Vgl. über Gestalt, Erscheinungen und körperliche Attribute der Engel Scholz a. a. O. II. S. 87 ff. Das Leiden der Teufel vom Feuer der Hölle involvirt aber jedenfalls einen übernatürlichen Einfluß, von dem an seinem Orte näher die Rede sein wird.

161 Die Väter aller Zeiten gebrauchen ebenfalls konstant die allgemeinen Ausdrücke, welche in natürlichem Sinne die reine Geistigkeit der Engel ausdrücken, wie die Namen spiritus, incorporei, invisibiles (vgl. *Petav.* l. 1. c. 4). Viele fügen noch verschärfende Ausdrücke, wie ἄϋλοι, immateriales, simplices u. s. w. hinzu (s. *Petav.* l. c.). Die schärfste Bezeichnung aber ist die, daß die Engel einfach νόες und νοεροί, νοητοί und νῷ μόνῳ ληπτοί seien (s. bes. *Bas.* in Hexaem. h. 1. n. 5; *Greg. Naz.* or. 38 n. 9—10 [s. oben n. 126]; *Greg. Nyss.* u. *Maximus Conf.* bei *Petav.* l. c.).

162 Daß manche Väter daneben behaupten, die Engel seien zugleich auch körperlich, steht an sich mit der Körperlosigkeit, d. h. dem Ausschluß eines körperlichen Bestandtheils nicht in Widerspruch, sondern in positiver Uebereinstimmung. Denn, wie Einige ausdrücklich erklären, lasse sich dasselbe nicht bloß vom Menschen, sondern auch von der menschlichen Seele sagen (*Gennad.* eccl. dogm. c. 12: Creatura omnis corporea est. Angeli et omnes coelestes virtutes corporeae, licet non carne subsistant. *Ex eo* autem credimus corporales coelestes naturas, quod localiter circumumscribuntur, sicut et anima humana, quae carne clauditur). Andere bemerken, daß man in doppelter Weise von den Engeln reden müsse, je nachdem man den Menschen oder Gott zum Maßstab nehme. (So *Joan. Dam.* fid. orth. l. 2. c. 3. Incorporeus [Angelus] immaterialis dicitur quantum ad nos; nam omne ad Deum collatum, qui solus incorporalis est, crassum et materiale reperitur.) Von diesem Gesichtspunkte aus erklärt sich auch der bes. bei den Griechen vorkommende Schluß aus der Endlichkeit auf die Sichtbarkeit oder das Sichtbarwerdenkönnen, um so mehr als sie gewohnt waren, die Unsichtbarkeit Gottes zugleich mit der Unbegreiflichkeit oder Unumfaßbarkeit durch den Einen Ausdruck ἀχώρητος zu bezeichnen. S. B. II. n. 275.

163 Ebensowenig stehen an sich mit der reinen Geistigkeit in Widerspruch diejenigen Väter, welche im Anschluß an Ps. 103, 4, resp. Hebr. 1, 7, den Namen πνεῦμα im Sinne von Wind oder Luft ebenso wie Feuer zur Charakteristik der Substanz der Engel gebrauchen. Denn es braucht dies nur ein anschaulicher symbolischer Ausdruck für die Feinheit der Substanz der Engel zu sein, und muß als solcher betrachtet werden, weil 1) die meisten der betreffenden Väter die Substanz der Engel nicht als theilweise aus Luft oder Feuer und Geist bestehend, sondern schlechthin als Luft und Feuer bezeichnen; weil sie 2) zuweilen dieselbe als intelligentes oder immaterielles Feuer bezeichnen und es dahin gestellt sein lassen, welche ätherische Substanz ihnen am nächsten kommen (so bes. *Greg. Naz.* or. 38: Atque ita secundi splendores procreati sunt, primi splendoris administri, sive intelligentes spiritus (νοερὰ πνεύματα) sive ignem velut materiae expertem et incorporeum, sive aliam quandam naturam ad has proxime accedentem eos existimare oporteat; so auch *Basil.* de Spir. S. c. 16 substantia earum [coelestium virtutum] quasi [εἰ τύχοι = etwa, wohl] spiritus est aërius aut ignis immaterialis); und weil sie 3) ausdrücklich die symbolische Bedeutung jener Namen erklären und sie mit der der analogen Namen Gottes vergleichen. So *Greg. Naz.* or. theol. 2. (28. al. 34) sub finem, wo er zeigen will, wie die Abhängigkeit unseres Erkennens von den Sinnen und sinnlichen Vorstellungen und die dadurch bedingte Unvollkommenheit desselben nicht bloß Gott, sondern schon den Engeln gegenüber gelte: Etiam hanc [intelligibilem et coelestem naturam], quamvis incorporalis sit, non possumus incorporeo modo [sine imaginibus corporalibus] videre, quippe quae ignis et spiritus appelletur vel sit [d. h. ut ignis et spiritus nobis sistatur] . . . Spiritus autem audit et ignis: illud ut natura intelligibilis, hoc ut purificatoria, quoniam et primae substantiae [Deo] scio has appellationes esse. Caeterum sit nobis utique incorporalis, vel quam proxime ad hoc accedens. Deutlicher ist diese Symbolik erklärt bei *Dion. vulg.* c. 15. welcher nachdrücklich bemerkt: sacram illam igneam descriptionem significare coelestium intelligentiarum maximam cum Deo conformitatem; sancti siquidem theologi superessentialem essentiam in igne saepe describunt, velut qui multas quodammodo visibiles divinae proprietatis imagines prae se ferat; und ebenso *Damasc.* l. c.:

Angelorum opifex eos ex nihilo produxit et ad imaginem suam creavit, naturam incorpoream, velut spiritum quendam aut ignem materia vacuum, quemadmodum divinus David ait: *qui facit Angelos suos spiritus et ministros suos flammam ignis,* quibus eorum levitatem, ardorem, fervorem, penetrabilitatem, et acrimoniam, qua Deum desiderant eique inserviunt, describit, atque indicat eos ad superna ferri et ab omni materiali cogitatione exemtos esse.

164 Dagegen ist nicht zu läugnen, daß hie und da bei den Vätern das Feuer oder die Luft auch wirklich im eigentlichen Sinne als ein mit dem Geiste verbundener Körper aufgefaßt wurde. Dies geschah aber weniger aus inneren Gründen, als deßhalb, weil man dadurch leichter erklären zu können glaubte, wie die Engel einerseits in eigentlicher Weise sichtbar erscheinen und wirken, und andererseits vom sinnlichen Feuer leiden könnten. Auf ersteren Umstand, der auch von den guten Engeln gilt, scheint selbst *Basil.* hinzudeuten, wenn er de Spir. S. c. 16 nach den oben angeführten Worten sagt: quapropter et loco circumscribuntur et visibiles *fiunt*, dum iis, qui digni sunt, manifestantur in specie propriorum ipsorum corporum (τῶν οἰκείων αὐτῶν σωμάτων [1]); noch stärker aber ist er betont in der Stelle des *Joan. Thessal.* (s. oben n. 153). Der zweite Umstand gab dazu Veranlassung, den bösen Engeln einen luftartigen Körper zuzuschreiben, während man den guten Engeln einen lichtartigen beilegte. Der Väter, welche so ausdrücklich und entschieden von einem Körper der Engel reden, sind jedoch nur wenige, bes. *Fulgentius* l. c. (die magni et docti viri, von denen er redet, sind aber nicht mehr aufzufinden) und *Claudian. Mamert.* (l. 3 de statu anim.). *August.* äußert sich in seiner Bescheidenheit schwankend, und dies ist der wichtigste Grund, warum noch manche spätere Lateiner (wie Hugo Vict., Bernard., Mag. sent.) bis kurz vor der Definition des Lateran. sich ebenfalls schwankend geäußert haben. Eine konsequente Durchbildung dieser Lehre findet sich ohnehin nirgendwo.

165 Durch die Vernunft allein kann natürlich die reine Geistigkeit der Engel nicht strenge bewiesen werden. Die Vernunft kann aber wohl beweisen, daß ein reiner Geist denkbar sei, und daß die Engel, wenn sie die höchste denkbare Stufe auf der Leiter der Wesen einnehmen, reine Geister sein müssen. Die von einigen neueren Theologen geäußerten Bedenken gegen die Denkbarkeit eines reinen geschaffenen Geistes beruhen auf einer falschen Auffassung des Geistes selbst, als ob auch das Denken und Bewußtsein nur an einem materiellen Substrat zur Verwirklichung kommen könnten.

Vgl. über die scala creaturarum in Bezug auf die Engel *Raymund de Sabunde* tit. 218, und über die moderne Läugnung reiner Geistnaturen Gloßner, Dogm. I. S. 262.

166 III. Wie in der Substanz der Engel neben dem geistigen Prinzip nicht ein eigentlicher Körper, d. h. ein räumlich ausgedehnter Organismus, und folglich auch keine durch den Geist zu einem solchen Organismus gestaltbare Materie vorhanden ist: so kann man bei den Engeln überhaupt nicht von einer Materie als einem substanziellen, von der sie erfüllenden und belebenden Form verschiedenen, Bestandtheil ihres Wesens sprechen. Insbesondere kann man auch nicht an eine von der körperlichen wesentlich verschiedene Materie denken, weil die Annahme einer solchen ganz willkürlich ist und eben wegen ihrer Willkürlichkeit nur zur Verwirrung der

[1] Wahrscheinlich sind aber hier unter denjenigen, denen die corpora propria sind, nicht die Engel, sondern die Menschen, denen sie erscheinen, zu verstehen; und ebenso mag der Grund, weßhalb die Engel sichtbar werden oder in eine sichtbare Form eingeschlossen werden können, wohl mehr darin liegen, daß die Substanz der Engel der Luft und dem Feuer wie in der Feinheit, so auch im Gegensatz zum hl. Geiste, von dem hier die Rede, darin ähnlich ist, daß sie Subjekt eines ihr von außen zuströmenden Einflusses und darum endlich ist.



Begriffe führen kann. Die Gründe, welche für diese Annahme angeführt werden, beweisen bloß, daß in den geschaffenen Geistern ihre einfache Wesenheit selbst in verschiedener Beziehung sich in ähnlicher Weise receptiv verhalte, wie die Materie in den Körpern zu ihrer Form: nämlich 1) in Bezug auf ihr Sein, inwiefern sie dasselbe nicht als ureigenes, sondern als ein empfangenes besitzt; 2) in Bezug auf ihre accidentellen Zustände oder Formen, inwiefern sie für die Aufnahme solcher empfänglich ist; und 3) in Bezug auf ihre Lebensthätigkeit, inwiefern die Geister einerseits schon in der Bethätigung ihrer natürlichen Lebenskraft unter dem bewegenden Einflusse eines ihnen innerlich gegenwärtigen höheren Prinzips (nämlich Gottes) stehen und andererseits für die Aufnahme einer nicht in ihrer Substanz wurzelnden übernatürlichen Lebenskraft empfänglich sind, und so sich zu Gott ähnlich verhalten, wie der Körper zur Seele. Und diese Gründe sind es denn auch, wegen deren manche Väter sagen, die Engel seien im Vergleich mit Gott gewissermaßen materiell, wie sie in Hinsicht auf die Beschränktheit ihres Wesens und ihres örtlichen Seins sagen, dieselben seien in gewissem Sinne körperlich.

167 Die Läugnung einer constitutiven Materie von irgend welcher Art ist communissima der TT. Von den Vätern spielt *August.* (gen. ad lit. l. 7. c. 6) einmal darauf an, daß vielleicht auch bei der menschlichen Seele (und darum auch bei den Engeln) eine solche Materie denkbar sei: Si enim quiddam incommutabile esset anima, nullo modo ejus quasi materiam quaerere deberemus; nunc autem mutabilitas ejus satis indicat, eam interim vitiis atque fallaciis deformem reddi, formari autem virtutibus veritatisque doctrina, sed in sua jam natura qua est anima; sicut etiam caro in sua natura, qua jam caro est, et salute decoratur et morbis vulneribusque foedatur. Sed sicut haec, excepto quod jam caro est, in qua natura vel proficit, ut pulcra, vel deficit, ut deformis sit, habuit etiam materiem, id est terram, de qua fieret, ut omnino caro esset: sic *fortasse potuit* et anima, antequam ea ipsa natura fieret, quae anima dicitur, cujus vel pulcritudo virtus, vel deformitas vitium est, habere aliquam *materiam pro suo genere spiritalem,* quae nondum esset anima; sicut terra, de qua caro facta est, jam erat aliquid, quamvis non erat caro. Bestimmter reden so *Boeth.*, *Rupert. Tuit.* und *Bonavent.* Aber gewöhnlich redet *August.* bloß von dem Gegensatze der informitas zur forma und zwar zur forma *accidentalis,* wovon er auch in der citirten Stelle ausgeht. So l. c. l. 1. c. 5: Non habet informem vitam Verbum Filius, cui non solum hoc est esse quod vivere, sed etiam hoc est ei vivere, quod est sapienter et beate vivere. Creatura vero quanquam spiritalis et intellectualis vel rationalis, quae videtur esse illi Verbo propinquior, potest habere *informem vitam*; quia sicut non hoc est ei esse quod vivere, ita nec hoc vivere quod sapienter vivere ac beate vivere. Aversa enim a sapientia incommutabili stulte ac misere vivit; quae informitas ejus est. Formatur autem conversa ad incommutabile lumen sapientiae Verbum Dei, a quo enim existit, ut sit, utque vivat, ad illum convertitur, ut sapienter ac beate vivat. Desgleichen confess. l. 12: *Omne mutabile* insinuat notitiae nostrae quandam *informitatem,* qua forma capitur vel mutatur vel vertitur.

168 IV. Unter Voraussetzung dieser Bestimmungen über die Substanz der Engel läßt sich der Grundbegriff ihres Wesens, der sowohl ihren wesentlichen Unterschied von dem Menschen und der menschlichen Seele einerseits und von Gott andererseits ausdrückt, wie auch die Wurzel aller ihrer wesentlichen und natürlichen Attribute enthält, folgendermaßen formuliren: Der Engel ist eine Substanz, die weder, wie der Mensch, aus Materie und Form besteht, noch wie die menschliche Seele natürlicher Weise als Lebensprinzip mit einer Materie verbunden oder für diese Verbindung bestimmt

ist, die aber im Unterschied von der Materie wegen ihrer aktuellen und aktiven Vollkommenheit immerhin als *forma*, und im Unterschied von den von der Materie abhängigen Formen, ähnlich wie die menschliche Seele, als forma *subsistens* bezeichnet werden muß. Er ist also m. a. W. eine forma subsistens *in se* sola extra materiam oder separata a materia, d. h. nicht zugleich in sich und in einer Materie subsistirend resp. *pure* subsistens. Aber er ist zugleich nur eine forma subsistens *creata*, die nur durch ein empfangenes Sein subsistirt, also keine forma *per se* et *ex se* subsistens und darum auch nicht, wie Gott, eine forma pura im Sinne des actus purus oder des esse subsistens.

b. Die Attribute des Seins der Engel, besonders ihre Incorruptibilität und ihr Verhältniß zum Raume: Oertlichkeit und Beweglichkeit.

§ 137.

Literatur: Diese Attribute werden von den VV. gewöhnlich nicht in systematischer Ordnung zusammengestellt, und auch nur einige ex professo behandelt; daher folgen die näheren Angaben im Texte. Vgl. im Allg. *Suarez* l. 1. c. 10 ff. u. l. 4.

Wie in Bezug auf ihre Substanz sind die Engel auch in Bezug auf die Attribute ihres Seins so zu behandeln, daß dieselben einerseits mit Gott, andererseits mit dem Menschen, resp. der menschlichen Seele, verglichen werden. Und zwar handelt es sich hier hauptsächlich darum, inwieweit die Engel einerseits als Geschöpfe mit den Menschen an den Unvollkommenheiten der Creatur, andererseits als reine Geister an den entgegengesetzten Vollkommenheiten, also speziell an den negativen Eigenschaften Gottes theilnehmen, weßhalb wir auch hier der von uns früher (B. II. n. 143) aufgestellten Ordnung der letzteren folgen. 169

I. Hinsichtlich der Zusammensetzung muß man von den Engeln sagen, sie seien physisch einfach, d. h. frei von jeder Zusammensetzung aus verschiedenen Bestandtheilen ihrer Substanz. Dagegen sind sie nichts weniger als metaphysisch einfach, d. h. frei von jeder Zusammensetzung aus Potenz und Akt; denn wie schon ihre substanzielle Wirklichkeit nur durch Hinzutreten des Wirklichseins zur Möglichkeit denkbar ist: so haftet auch an ihrer Substanz wesentlich die Möglichkeit, in mannigfacher Weise aktuirt zu werden, resp. sich selbst zu aktuiren, so daß weder alle ihre Zustände noch ihre Thätigkeiten, wie bei Gott, mit ihrer Substanz identisch sind, sondern sich zu dieser als Accidenzen verhalten. Ueber die Ausdrücke der Väter, welche die Accidenzen in den Engeln zu läugnen scheinen, s. *Petav.* l. c. c. 4. 170

II. Hinsichtlich der Endlichkeit kann man nur sagen, die Engel seien überhaupt sowohl in Bezug auf ihre substanzielle, wie in Bezug auf alle von ihnen erreichbare Vollkommenheit endlich und beschränkt, weil in beiden Beziehungen nicht die Fülle aller denkbaren Vollkommenheit in ihnen vorhanden sein kann. Nur comparativ, im Vergleich mit dem Menschen, und *secundum quid*, d. h. in gewisser Beziehung, kann man auch von einer Unendlichkeit der Engel sprechen, inwiefern nämlich ihre Substanz nicht, wie die der menschlichen Seele, als forma corporis an ein materielles Substrat gebunden und in dasselbe gleichsam eingeschlossen ist, und inwiefern ihre Thätig- 171

keit, ähnlich wie die des menschlichen Geistes, nicht, wie die der materiellen Dinge, sich bloß auf eine bestimmte Art von Dingen, sondern auf die Erkenntniß und Liebe alles Seienden und selbst auf das Unendliche erstrecken kann.

172 III. In Bezug auf die Veränderlichkeit ist bei den Engeln vor Allem zu unterscheiden zwischen ihrer Substanz und ihren Accidenzen.

1) Hinsichtlich ihrer Substanz sind die Engel, ähnlich wie Gott, vermöge der reinen Geistigkeit ihres Wesens, also wesentlich, physisch unveränderlich oder incorruptibel, d. h. sie sind unfähig, durch Auflösung ihrer Substanz zu Grunde zu gehen, womit zugleich a fortiori gesagt ist, daß sie nicht durch Einwirkung physischer Ursachen und überhaupt geschaffener Ursachen zu Grunde gehen können. Inwiefern daher die Unsterblichkeit in dem engeren Sinne der Unfähigkeit einer Zerstörung des Lebens durch eigentliches Sterben, wie es beim Menschen durch Auflösung der lebendigen Substanz stattfindet, verstanden wird, muß man von den Engeln ebenfalls sagen, sie seien wesentlich unsterblich. Dagegen kann man von den Engeln nicht sagen, sie besäßen wesentlich in Bezug auf den Fortbestand ihrer Substanz und ihres Lebens eine metaphysische Unveränderlichkeit, d. h. die wesentliche Unfähigkeit, überhaupt unterzugehen und ihr Leben zu verlieren, oder sie seien ebenso wesentlich überhaupt unvergänglich, wie incorruptibel; denn der Fortbestand ihres Seins und Lebens wird nicht schon durch ihre Wesenheit als solche, sondern durch die erhaltende Wirksamkeit Gottes gesichert, und aus ihrer Wesenheit oder vielmehr aus dem Streben ihrer Natur nach ewigem Fortbestande folgt nur, daß Gott seine erhaltende Wirksamkeit naturgemäß in Ewigkeit fortsetzen wird. Wenn daher die Unsterblichkeit der Engel auf die Unvergänglichkeit ihrer Substanz bezogen wird, muß man auch von dieser zwar sagen, sie sei ihnen durchaus naturgemäß und durch ihre Natur gefordert, sie komme ihnen aber nicht wesentlich, sondern nur durch eine Wohlthat des Schöpfers zu.

173 2) In Bezug auf die Accidenzen sind die Engel im Allgemeinen schlechthin veränderlich und speziell auch sowohl hinsichtlich der Zunahme von Vollkommenheit, wie hinsichtlich der Abnahme, nur daß die einmal gewonnene natürliche Vollkommenheit in der Erkenntniß auch natürlicherweise unverlierbar ist, und folglich die mögliche Abnahme der natürlichen Vollkommenheit sich auf die Abwendung des Willens vom Guten beschränkt. Um so mehr sind die Engel vor ihrer Vollendung veränderlich in Bezug auf den Besitz ihrer übernatürlichen Vollkommenheit, und da der Verlust der letzteren den vollständigen Verlust ihres höheren Lebens einschließt, so sind sie in dieser Beziehung auch schlechthin sterblich.

174 Vgl. *Petav.* l. 1. c. 5; *Suarez* l. 1. c. 9 ff. Bezüglich der Unsterblichkeit der Engel, auch inwiefern sie in der Unvergänglichkeit ihres Lebens überhaupt besteht, pflegen namentlich die griechischen Väter hervorzuheben, die Engel seien nicht von Natur, sondern durch Gnade Gottes unsterblich (s. *Petav.* l. c.). Sie wollen aber deßhalb diese Unvergänglichkeit nicht als eine übernatürliche Wohlthat Gottes bezeichnen, sondern nur ein Doppeltes betonen: a) den Heiden und den heidnischen Philosophen gegenüber, daß die Engel das Prinzip ihres Fortbestandes, wie ihres Seins überhaupt, nicht in sich selbst, sondern in Gott hätten, und b) daß Gott das Eine wie das Andere nicht durch eine für ihn naturnothwendige, sondern durch eine freie Wirksamkeit sei, obgleich die Erhaltung unter Voraussetzung der Schöpfung als eine ethisch nothwendige erscheinen muß; letzteres Moment

wird dann aber nicht bloß gegenüber dem Emanatianismus der Gnostiker, sondern auch gegenüber den Arianern hervorgehoben, um die Engel auch vom Sohne Gottes zu unterscheiden (vgl. Cyr. Alex. thes. l. 20). Zuweilen jedoch haben die Väter, wenn sie von der Unsterblichkeit aus Gnade reden, nur die Beständigkeit im Guten im Auge. Wenn sie aber im Hinblick auf I Tim. 6, 16: qui solus habet immortalitatem Gott allein die Unsterblichkeit beilegen, deuten sie mitunter letztere überdies auf die allseitige Unveränderlichkeit. So bes. *Aug.* l. 2. de Trin. c. 9: Ipsa mutabilitas non inconvenienter mortalitas dicitur, secundum quam et anima dicitur mori, non quia in corpus aut aliam aliquam substantiam mutatur et vertitur, sed in ipsa sua substantia quidquid nunc aliter est, ac fuit, secundum id, quod destitit esse quod erat, mortale deprehenditur. Vgl. über die Auffassung und Ausdrucksweise der Väter bes. *Petav.* l. 1. c. 5; speziell über die Wandelbarkeit des Willens der Engel. f. unten § 140.

IV. In Bezug auf die Vermengbarkeit, resp. Eingliederung in ein Ganzes unterscheiden sich die Engel von Gott wesentlich dadurch, daß sie mit anderen geschaffenen Wesen zu einem gemeinschaftlichen höheren Zwecke zusammengeordnet werden können. Vom Menschen aber unterscheiden sie sich dadurch, daß sie von der ganzen materiellen Welt unabhängig, also in gewissem Sinne, wie Gott, überweltlich sind und auch untereinander nicht zu einem geschlechtlich organischen Ganzen verwachsen können; von der menschlichen Seele insbesondere unterscheiden sie sich dadurch, daß ihre geistige Substanz, ähnlich wie die göttliche, weder von Natur mit einem Körper zu einer Natur verschmolzen ist, noch auch dazu verschmolzen werden kann. Andererseits besitzen sie jedoch auch wieder nicht eine so eminente Selbstständigkeit, daß sie, wie Gott, eine andere Substanz in eine bloß hypostatische Einheit aufnehmen könnten. Die Annahme von Körpern durch die Engel darf daher ebenso wenig nach Art der Verbindung der menschlichen Seele mit dem Leibe, noch nach Art der hypostatischen Natur in Christus aufgefaßt werden, als ob der angenommene Körper zur eigenen Substanz des Engels gehörte; derselbe verhält sich vielmehr zu ihnen nur wie ein äußerliches Kleid, resp. ein äußerliches Werkzeug, welches nur zu einem bestimmten Zwecke vorübergehend angelegt, resp. in Benützung genommen wird. 175

Ueber das Verhältniß der Engel zu den von ihnen angenommenen Körpern vgl. *Thom.* 1. p. q. 51 und *Suarez* l. 4 c. 33 ff. Es ist an und für sich denkbar, daß entweder die körperliche Gestalt, in welcher der Engel erscheint, wie eine Traumerscheinung, bloß in der Phantasie des Menschen existirt, oder daß ein bereits existirendes körperliches Wesen, wie etwa die Schlange im Paradiese, vom Engel als Medium der Erscheinung benützt wird. Als Regel ist aber festzuhalten, daß die körperliche Gestalt in den Engelerscheinungen eine objektiv reale ist, und alsdann kann sie, besonders wenn sie eine menschliche ist, auch nur eine eigens ad hoc gebildete sein. Als objektiv reale kann sie dann ferner nicht bloß der Phantasie, sondern auch dem Auge und selbst dem Gefühle (tactus) sich darstellen (wie dort, als Abraham dem Engel die Füße wusch). Indeß scheint der Heiland (Luc. 24, 39: Videte et palpate, quia spiritus [etiam sensibiliter apparens] carnem et ossa non habet) anzudeuten, daß doch immer ein Unterschied zwischen der vom Engel angenommenen species hominis und einem soliden organischen Körper bestehe und wahrnehmbar sei. Jedenfalls sind die von den Engeln angenommenen Körper keine organisch lebendigen, in welchen jene alle Lebensfunktionen oder auch nur eine einzige in wahrhaft vitaler Weise ausüben könnten. Zunächst gebrauchen ja die Engel die Körper auch nur für Thätigkeiten nach Außen, z. B. zum Sprechen; das Essen aber, inwiefern es in der Verdauung abschließt und auf die Nahrung abzielt, ist bei ihnen nur scheinbar (vgl. Tob. 12, 19: Videbar vobiscum manducare, sed ego cibo invisibili utor). Von der Substanz dieser angenommenen Körper aber läßt sich füglich sagen, daß dieselbe 176

aus luftigen oder ätherischen Elementen gebildet werde, weil diese am besten geeignet sind, die Erscheinung eines reinen Geistes zu vermitteln. Endlich was die **Vereinigung** des Engels mit dem angenommenen Körper betrifft, sagt *Thom.* l. c. a. 2. ad 2. treffend: corpus assumptum non unitur angelo ut *formae* nec solum ut *motori*, sed sicut *motori repraesentato per corpus mobile assumptum*.

177 V. In Bezug auf die **Räumlichkeit** und **Oertlichkeit** hat der Engel als reiner Geist mit Gott gemein, daß er einerseits nicht räumlich ausgedehnt ist, folglich auch nicht per partes in einem Raume sein kann, und daß er andererseits weder eines körperlichen Ortes bedarf, noch von den Grenzen eines solchen förmlich umschrieben werden kann. Dagegen unterscheidet er sich von Gott dadurch, daß er, wie der Mensch, stets nur in einem beschränkten Raume oder **an einem bestimmten Orte** gegenwärtig sein (definitive in loco esse) kann, und daß folglich bei ihm eine **Bewegung von einem Orte zum andern** denkbar ist. Für die **Ausführung dieser Bewegung** aber besitzt der Engel wieder eine größere und zugleich ungehemmtere Kraft als der Mensch, bei dem die bewegende Kraft des Geistes erst auf den Körper wirken muß, so daß die größere oder geringere Distanz der Orte für ihn von geringer Bedeutung ist, und seine Bewegung von einem Orte zum andern als ein einfaches momentanes Versetzen seiner selbst an den andern Ort, jedenfalls aber mehr als ein blitzschneller Flug denn als Wandern zu denken ist.

178 In diesen allgemeinen und sofort einleuchtenden Sätzen sind alle Theologen einig; nicht so in den näheren Bestimmungen der Oertlichkeit der Engel und ihrer Bewegung. Besonders stehen sich die **thomistischen** Ansichten (*Thom.* 1. p. q. 52—53: *Gonet*, manuale tr. 7. c. 2 ff.) und die **skotistischen**, größtentheils auch von *Suarez* vertretenen und l. 4. c. 1. ff. weitläufig ausgeführten Ansichten entgegen. Die Lehre der Väter s. *Petav.* l. 1. c. 13.

Bezüglich der **Oertlichkeit** bestimmt *Thom.* die **Gegenwart** des Engels an einem Orte nach Analogie der Gegenwart Gottes als einen contactus virtutis per operationem in corpus, und folglich den Umfang derselben, resp. die Größe des vom Engel erfüllten Raumes, nach dem Umfange seiner Thätigkeit. Demnach kann der Engel zwar auch in einem untheilbaren Punkte gegenwärtig sein, wenn er von einem solchen aus wirkt; er ist jedoch ebensowenig, wie die menschliche Seele, auf einen solchen beschränkt. Da er ferner seine Thätigkeit ausdehnen und einschränken kann, so ist seine Gegenwart auch nicht auf eine stets gleiche Raumgröße beschränkt, sondern in Bezug auf ihren Umfang von seinem Willen abhängig. Nach der thomistischen Auffassung ist es auch denkbar, daß der Engel innerhalb der der Tragweite seiner Kraft entsprechenden Raumgröße in zwei von einander getrennten Raumtheilen sich befinde, ohne zugleich in dem Zwischenraume zu sein, insofern also auch an zwei Orten zugleich sei, während alle Theologen übereinstimmen, daß dies nicht von zwei beliebig entlegenen Orten gelten könne. Umgekehrt können aber mehrere Engel an Einem Orte, d. h. innerhalb desselben Raumes zugleich sein, wie das Evangelium (Marc. 5, 9) zu verstehen gibt, wo aus einem Besessenen heraus die Worte ertönen: Legio mihi nomen est, quia multi sumus; nur wollen die Thomisten, daß dann auch jedem Engel eine besondere Wirksamkeit zugeschrieben werden müsse. Jedenfalls darf aber die gleichzeitige Gegenwart mehrerer Engel an einem und demselben Orte nicht so aufgefaßt werden, als ob nun auch einer den andern in ähnlicher Weise positiv durchdringe, wie **Gott** die Engel selbst durchdringt. Vgl. Buch II. n. 363 ff.

179 Was die **Bewegung** der Engel betrifft, lehrt der hl. Thomas, daß diese nicht nothwendig einen transitus per medium involvire, was jedoch von Vielen entschieden bekämpft wird. Dagegen will er nicht zugeben, daß man selbst in diesem Falle sagen könne, die Bewegung finde in einem einzigen Augenblicke statt; wenigstens müsse man für das Verlassen und Ankommen zwei Augenblicke annehmen.

180

VI. In Bezug auf die Zeitlichkeit der Dauer ihres Seins und ihrer Thätigkeit sind die Engel, ähnlich wie Gott, weil von der Continuität der körperlichen Bewegung unabhängig, auch nicht innerlich dem durch diese bestimmten Maaße der Dauer unterworfen. Gleichwohl läuft die Dauer der Engel dem Flusse der Zeit äußerlich parallel, ist daher keine absolut untheilbare, und schließt auch hinsichtlich der Thätigkeit und der Zustände nicht alle wirkliche Aufeinanderfolge aus. Die also nur relativ überzeitliche Dauer der Engel, resp. das Maaß derselben, wird technisch aevum genannt, während die Griechen vielfach den zugleich die volle Ewigkeit bezeichnenden Ausdruck αἰών dafür gebrauchen.

181

VII. Endlich folgt aus der Endlichkeit der Engel, daß dieselben zwar für das sinnliche Auge des Menschen unsichtbar, aber doch nicht in dem vollen Sinne unsichtbar und unerfaßlich sind wie Gott, d. h. so, daß sie in ihrer Substanz auch für das geistige Auge jedes endlichen Wesens unerreichbar wären und von einem endlichen Geiste nicht adäquat erkannt oder umfaßt werden könnten. Wie aber bei Gott seine natürliche Unsichtbarkeit mit seiner absoluten Unumfaßbarkeit zusammenhängt: so hängt bei den Engeln ihre Umfaßbarkeit damit zusammen, daß sie auch sinnlich in einer Weise sichtbar werden können, wie Gott es nicht sein kann, nämlich als etwas in der angenommenen sinnlichen Form sich Einhüllendes und von derselben Umschlossenes.

C. Das natürliche Leben und die Wirksamkeit der Engel.

a. Das Leben der Engel im Allgemeinen.

§ 138.

182

I. Das Leben des Engels als eines reinen Geistes unterscheidet sich von dem der menschlichen Seele dadurch, daß seine Form und Art bloß die des intellektuellen Lebens ist, daß es also die niederen Formen des Lebens, das animalische und vegetative, ausschließt, folglich auch in seiner Entwicklung von denselben unabhängig ist, darum sich reiner, voller und fester ausgestaltet und eine höhere Aehnlichkeit mit dem geistigen Leben Gottes besitzt, als das geistige Leben der menschlichen Seele. Ebenso ist damit gegeben, daß bei dem Engel seine ganze Substanz aktiv lebendig, d. h. nicht, wie beim Menschen, theilweise belebend und theilweise belebt ist. Dagegen sind die Engel im Vergleich mit Gott nur potenziell lebendig, d. h.: 1) die Lebensthätigkeit ist immer von ihrer Substanz verschieden; 2) auch ihre Lebenskraft ist, obgleich in der Substanz wurzelnd und aus ihr nothwendig resultirend, weil sie nicht durch die Substanz allein und wesentlich aktuirt ist, wenigstens nicht in der vollkommenen Weise mit der Substanz identisch, wie bei Gott; und 3) es bedarf bei ihnen zur vollen Entfaltung ihres Lebens der Zuführung des Lebensmaterials oder der Nahrung von Außen. Daher fällt bei den Engeln das Lebendigsein nicht wesentlich zusammen mit dem Besitze der Vollkommenheit des Lebens, oder das vivere mit dem sapienter et beate vivere (s. oben n. 165), und ist mithin ein Fortschritt oder eine Entwicklung von der vita informis oder imperfecta zur vita perfecta und zugleich auch eine dauernde Unvollkommenheit oder gar Verkehrung des Lebens denkbar.

183 II. In diesen allgemeinen Begriffen sind alle Theologen einig. Aber in Bezug auf die nähere Bestimmung der Art und Weise, wie das Leben des Engels, soweit es in der Bethätigung seiner angeschaffenen Natur besteht, sich ausgestaltet, gehen die Theologen, besonders Thomisten und Skotisten, auseinander, weil sie hiebei einen verschiedenen Gesichtspunkt und Maaßstab anlegen.

184 Die Thomisten fassen die Ausgestaltung des natürlichen Lebens der Engel zu seiner Fülle und Geradheit, resp. Festigkeit und Stetigkeit, möglichst nach Analogie der Vollkommenheit des göttlichen Lebens in der Weise, daß das Leben des Engels von vornherein in ähnlicher Weise durch göttlichen Einfluß seine ganze innere Vollkommenheit besitze, wie das göttliche Leben dieselbe wesentlich besitzt. Sie lassen daher den Engel sogleich bei der Schöpfung von Gott so ausgestattet werden, daß er weder eines äußeren Einflusses von Seiten der Geschöpfe zur Erweiterung seines Lebens bedürftig oder auch nur fähig sei, noch durch eigene Thätigkeit sein Leben auszubilden habe, sondern von vornherein alles besitze, in dessen Gebrauche und Genusse das vollkommene und selige Leben bestehe, und so auch in diesem Gebrauche und Genusse von Natur unwandelbar und stetig verharre. Die Skotisten hingegen, und mit ihnen zum Theil die Molinisten, fassen die Ausgestaltung des Lebens der Engel mehr nach Analogie der Entwicklung des Lebens im menschlichen Geiste auf, und lassen es daher erst durch äußeren Einfluß der übrigen Geschöpfe, und durch eigene fortbewegende Thätigkeit zu seiner inneren Vollendung gelangen oder zu einem vollkommenen und seligen Leben werden. Die Ersteren betrachten daher die Fülle und Geradheit des Lebens der Engel als etwas mit der Natur selbst Gegebenes oder als Mitgift der Natur in dem Maaße, daß die eigene Thätigkeit dabei nicht als ein Streben nach höherer Vollkommenheit in Betracht komme, und ebenso wenig, solange der Engel bloß den Gesetzen der Natur unterworfen bleibe, durch Mißbrauch der Freiheit eine Verkehrung des Lebens zu befürchten stehe, und daß folglich sowohl ein eigentlicher Fortschritt wie eine Abkehr bloß in Bezug auf eine übernatürliche Vollendung, oder doch nur gegenüber positiven Anordnungen Gottes Platz greifen könne. Die Anderen hingegen betrachten das vollkommene selige Leben bei den Engeln, wie beim Menschen, als etwas, was nicht mit der Natur gegeben, sondern erst durch ihre Thätigkeit zu erringen und zu erwerben sei, und lassen daher auch auf dem Gebiete des rein natürlichen Lebens ebenso einen Fortschritt wie eine Abkehr vom Ziele desselben zu.

185 Der volle Sinn, die Tragweite und die mehr oder minder große Berechtigung dieser verschiedenen Auffassungsweisen ergibt sich erst bei der Betrachtung des Lebens der Engel im Einzelnen nach seinen beiden Hauptrichtungen, dem Erkennen und Wollen. Im Allgemeinen empfiehlt sich aber die thomistische Auffassung durch größere Tiefe und konsequentere Durchführung der Mittelstellung des Lebens der Engel zwischen dem göttlichen und dem menschlichen, während die andere selbstverständlich klarer und faßlicher ist. Es könnte nur scheinen, die thomistische Auffassung rücke das Leben der Engel dem göttlichen allzu nahe. Aber der Unterschied ist immer hinreichend dadurch gewahrt, daß die Fülle des Lebens der Engel nicht in seinem Wesen

allein, sondern in dem dasselbe ergänzenden Einflusse Gottes begründet ist, und daß die Geradheit und Festigkeit desselben keineswegs als ein wesentliches Attribut, sondern nur als die natürliche, nicht durch einen Anlaß oder Gelegenheit einer Störung unterbrochene Folge der angeschaffenen Beschaffenheit desselben zu betrachten ist.

186 Den Grundgedanken der thomistischen Auffassung deutet *August.* de Gen. ad lit. l. 8. c. 25. n. 47 an, indem er das Leben der rein geistigen Natur im Gegensatz zunächst zur Entwicklung der Körper also beschreibt: Creatura ergo spiritalis et intellectualis perfecta et beata, qualis angelorum est, sicut dixi, quantum attinet ad seipsam, quo sit sapiensque ac beata sit, *nonnisi intrinsecus adjuvatur* aeternitate, veritate, caritate creatoris. Extrinsecus vero si adjuvari dicenda est, eo fortasse solo adjuvatur, quod invicem vident et de sua societate gaudent in Deo, et quod, perspectis etiam in eis ipsis omnibus creaturis, undique gratias agit laudatque creatorem. Quod autem attinet ad creaturae angelicae actionem, per quam universarum rerum generibus, maximeque humano, providentia Dei prospicitur, ipsa extrinsecus adjuvat et per illa visa, quae similia sunt corporalibus, et per ipsa corpora, quae angelicae subjacent potestati.

b. Die Intelligenz und Erkenntniß der Engel.

§ 139.

Literatur: *Hal.* p. 2. q. 23—24; *Thom.* 1. p. q. 54—58 (dazu *Bannez*); ver. q. 8. (sehr ausführlich); *Bonav.* in 2. d. 3. p. 2. a. 2; *Suarez* l. 2. per totum; *Petav.* l. 1. c. 6—10; *Gotti* tr. 9. q. 4—5; *Amort* l. c. disp. 2.

187 I. In Bezug auf die Erkenntnißkraft der Engel und speziell die natürliche Bethätigung derselben ist es ausdrücklich durch die Offenbarung gewiß, daß dieselbe 1) wesentlich vollkommener ist als die menschliche, aber ebenso 2) wesentlich unvollkommener als die göttliche. 1) Die größere Vollkommenheit gegenüber der menschlichen Erkenntniß drückt die hl. Schrift namentlich dadurch aus, daß sie die Erkenntniß der Engel als idealen Maaßstab an die Erkenntniß der Menschen legt, die Väter aber dadurch, daß sie die Engel als νόας = intelligentias bezeichnen, den Menschen λογικός = rationalis nennen, in dem Sinne nämlich, daß die Erkenntniß der Engel unmittelbarer und intuitiver, und darum einfacher, reiner und klarer sei als die der Menschen. 2) Die Unvollkommenheit gegenüber der göttlichen Erkenntniß aber zeigt sich nach der Lehre der hl. Schrift, der Väter und der Kirche vorzüglich darin, daß die natürliche Erkenntniß der Engel ebenso, wie die des Menschen, sich nicht erhebt bis zur unmittelbaren Anschauung des göttlichen Wesens, und daß sie ferner nicht nur nicht die Geheimnisse der Rathschlüsse Gottes selbst, sondern auch nicht die Herzensgeheimnisse, geschweige denn die zukünftigen freien Handlungen und Wirkungen anderer geistigen Creaturen durchdringt; daß sie also m. E. W. das höchste geistige Wesen nicht unmittelbar in sich selbst zu erfassen und alle geistigen Wesen hinsichtlich ihres inneren Lebens nicht vollkommen zu beherrschen vermag.

188 Zu 1. Hierhin gehört die in der heiligen Schrift wiederholt vorkommende, wahrscheinlich sprüchwörtliche Phrase, von einem hochweisen Menschen zu sagen, er sei weise wie ein Engel; z. B. 2 Reg. 20: Tu Domine, mi rex, sapiens es, sicut sapientiam habet Angelus Dei, ut intelligas omnia quae sunt super terram. Marc. 13, 32 hebt der

Heiland hervor, daß nicht einmal die Engel — also um so viel weniger die Menschen — den Tag des Gerichtes wüßten. Zu 2 vgl. oben § 79 und § 92. n. 443.

189 II. Alle weiteren Bestimmungen über die Erkenntniß der Engel lassen sich nur theologisch, resp. philosophisch, aus der Natur des reinen Geistes und seiner Stellung im Universum mit größerer oder geringerer Gewißheit ableiten. Bei dem durch die Natur des Gegenstandes bedingten abstrusen und subtilen Charakter der einschlägigen Fragen gibt es hier eine unendliche Verschiedenheit unter den Theologen. Wir werden versuchen, im Anschluß an den hl. Thomas das Wahrscheinlichste und Interessanteste zusammenzustellen, 1) in Bezug auf das Objekt der Erkenntniß, 2) in Bezug auf die Verbindung des Erkennenden mit dem Erkannten behufs Erwerbung der Erkenntniß, 3) in Bezug auf die Weise der Erkenntniß selbst.

190 1. Als *spezifisches und unmittelbares Objekt* der natürlichen Erkenntniß der Engel ist im Unterschied von dem Objekt der Erkenntniß der *Menschen* einer- und Gottes andererseits zu bezeichnen die *Wesenheit aller geschaffenen und speziell der rein geistigen oder intelligibeln Dinge*, welche vom Engel als solche in sich selbst und direkt geschaut wird, und von welcher aus er sowohl alles Uebrige an den geschaffenen Dingen selbst, wie auch Gott erkennt. Hierin liegt a) der Unterschied von der menschlichen Erkenntniß. Denn der menschliche Geist erkennt natürlicher Weise direkt nur die Wesenheit der *sinnlichen* Dinge, und auch diese nur aus ihrer äußeren Erscheinung; seine eigene Wesenheit erkennt er nur reflex aus seinen Thätigkeiten. Der Engel hingegen als reiner Geist erkennt unmittelbar sein eigenes Wesen in sich selbst, nicht erst vermittelst seiner Akte; wie er aber sich selbst erkennt, so kann er auch die übrigen geistigen Substanzen in ihrer Wesenheit erkennen; und da derjenige, welcher das Höhere erkennt, auch mit derselben Vollkommenheit das Niedere muß erkennen können, so erstreckt sich die Erkenntniß der Engel ebenso direkt auf die Wesenheit der materiellen Dinge. Wegen dieser direkten Richtung auf das innere Wesen der Dinge, wie es in sich ist, heißt die Erkenntnißkraft der Engel intellectus im engern Sinne, im Gegensatz zu ratio oder Vernunft, und wegen ihrer natürlichen Richtung auf das rein Intelligible, die νοητά (= νῷ μόνῳ ληπτά), νοῦς im engern Sinne, im Gegensatz zum λόγος. — Andererseits liegt in obiger Bestimmung zugleich b) der Unterschied von der *göttlichen* Erkenntniß; denn das eigenste Objekt der letztern ist das Wesen Gottes selbst und erst an zweiter Stelle das Wesen der Creatur.

191 2. In Bezug auf die zur Erkenntniß nothwendige *Verbindung mit dem Objekte*, resp. die zur aktuellen Vorstellung des Objektes nothwendige *Befruchtung des Erkenntnißvermögens*, unterscheidet sich die Intelligenz des Engels als eines reinen Geistes a) von der des *Menschen* dadurch, daß sie, ähnlich wie die göttliche, zur Vorstellung und Erkenntniß der eigenen Substanz unmittelbar durch ihre Einheit mit derselben befähigt, also durch sich selbst befruchtet ist, dagegen von den geschaffenen Substanzen außer ihr weder durch ihre substanzielle Gegenwart in der Erkenntnißkraft, noch durch einen von denselben ausgehenden Eindruck zur aktuellen Vorstellung derselben befruchtet werden kann. b) Von der *göttlichen* Intelligenz aber unterscheidet sie sich wesentlich dadurch, daß die eigene Substanz der Engel

als eine endliche nicht durch sich selbst ausreicht, eine Repräsentation aller übrigen Dinge nach Gattung, Art und Individualität zu ermöglichen oder dieselbe **aus sich zu erzeugen**, geschweige denn diese Dinge in der Weise zu repräsentiren, wie die Ursache die Wirkung repräsentirt.

192 Demgemäß ist die **Befruchtung** des Erkenntnißvermögens der Engel so zu denken, daß letzteres allerdings den Samen der Vorstellung aller äußeren von ihm unabhängigen Gegenstände (die species impressa) von Außen aufnehmen muß, aber ihn nicht durch den Einfluß oder Abdruck der Gegenstände, sondern nur durch unmittelbaren Einfluß oder Abdruck der schöpferischen Ideen Gottes empfangen kann. In Folge dessen wird beim Engel die Erkenntniß des „Was" der Dinge nicht erst durch die Wahrnehmung einer entsprechenden Wirklichkeit begründet, sondern liegt vielmehr derselben in der Weise zu Grunde, daß die Wahrnehmung einer bestimmten Wirklichkeit nur als Application oder Aeußerung der repräsentativen Kraft der betreffenden Idee aufzufassen und daher mehr nach Analogie eines aus dem Auge auf den Gegenstand ausgestrahlten, als eines vom Gegenstand in das Auge eingestrahlten Lichtes zu denken ist. In dieser Voraussetzung aber ist es ganz natürlich, daß der ganze Ideenreichthum, den der Engel überhaupt erreichen soll, da derselbe ausschließlich von einer direkten Einwirkung Gottes abhängt, auch von vornherein bei der Erschaffung des Engels ihm von Gott eingeflößt werde, obgleich die durch diese Ideen begründete Intuition der Wirklichkeit ihres Inhalts erst mit dem Eintreten der letzteren beginnen kann. Jener Ideenreichthum aber entspricht in seinem Umfange dem geschaffenen Universum, da der Engel einer solchen Erkenntniß von Natur fähig und das Universum dazu bestimmt ist, in seinem ganzen Umfange wenigstens von der rein geistigen Creatur zum Lobe Gottes erkannt zu werden.

193 Die vorgetragene Lehre ist die des hl. **Thomas** 1. p. q. 55; c. gent. l. 2. c. 96 ff.; de ver. q. 8. a. 6. ff. Daß die **materiellen** Dinge keinen eigentlichen **Eindruck** auf den reinen Geist machen können, ist leicht begreiflich; schwerer begreiflich ist es bezüglich der **geistigen** Gegenstände. Bezüglich beider aber wird es von den **Skotisten** u. A. bestritten, und jedenfalls insofern nicht ohne Schein, als das Wissen der Engel von den wirklichen Dingen als solchen nicht bloß in Bezug auf die Contingenz des Objektes, sondern auch in Bezug auf sein eigenes Zustandekommen den Charakter der **Erfahrung** oder **Wahrnehmung** einer von dem Erkennenden unabhängigen Wirklichkeit hat, und folglich als eine Bestimmung der Erkenntniß durch ein äußeres Objekt aufgefaßt werden muß. Aber der bestimmende Einfluß, den das Objekt hinsichtlich der Kenntniß seiner Wirklichkeit übt, ist eben ein ganz anderer als derjenige, durch den es zur Erzeugung der Vorstellung seines Inhaltes mitwirkt; im letzteren Falle muß es den Geist direkt oder indirekt bereichern und vervollkommnen; im ersteren Falle ist es bloß eine Bedingung, ohne welche der Geist seine Vollkommenheit nicht nach dieser bestimmten Richtung bethätigen könnte. Die Anschauung oder Intuition eines wirklichen Objektes schließt daher nur da einen aktiven Einfluß des Objektes auf den Geist ein, wo der Geist erst durch diese Intuition auch die Vorstellung seines Inhaltes erlangt; wo dagegen das wirkliche Objekt bloß als die Verwirklichung einer bereits vorhandenen Idee erkannt werden soll, erscheint es bloß als ein terminus, auf welchen die Idee applicirt wird. Freilich setzt beim Menschen auch diese Application wieder eine Einwirkung des Objektes voraus, da der zu applicirende **Begriff** die Sache nie vollständig und in concreto repräsentirt; und so verlangt *Bonav.* l. c. auch bei den Engeln für die Erkenntniß der konkreten Wirklichkeit eine „conversio intellectus ad rem." Aber die Ideen der Engel sind eben Abbilder der schöpferischen Idee Gottes, inwiefern diese die Objekte vollständig und konkret repräsentiren, und verlangen daher, um die Objekte in ihrer Wirklichkeit zu repräsentiren, nichts als diese Wirklichkeit

selbst. Trotzdem bleibt dieser Punkt sehr dunkel. Vgl. *Thom.* 1. p. q. 57. a. 2; dazu *Bannez* in h. l. und *Gotti* de ang. q. 4. dub. 4. § 5.

194 Mit obiger Lehre steht in Verbindung die bei den Scholastikern (*Thom.* 1. p. q. 55 a. 2) verbreitete, dem hl. Augustin (de Gen. ad lit. l. 2. c. 8) nachgebildete Ansicht, daß die göttlichen Ideen von den Weltdingen, und speziell von den Formen der materiellen Welt, gleich unmittelbar in doppelter Weise nach Außen ausgestrahlt werden, einerseits durch Verwirklichung ihres Inhaltes in der Materie, andererseits durch Nachbildung ihrer selbst in der Intelligenz der Engel, während sie der menschlichen Intelligenz erst durch das Zusammenwirken des göttlichen Lichtes und der äußeren Objekte eingebildet würden, so daß auch in dieser Beziehung der Mensch das Bindeglied zwischen der geistigen und der materiellen Welt darstellt. Weil ferner die göttlichen Ideen in der Intelligenz der Engel eben als Ideen sich ausprägen, so schloß sich daran der andere Gedanke, daß Gott seinen Weltplan bereits vor der Ausführung den Engeln eingeprägt und daher, wie er ihn von Ewigkeit im ewigen Worte durch die Zeugung desselben in seinem Innern dargestellt, so auch ihn beim Beginne der Schöpfung zuerst durch die schöpferische Ausstattung der Engel außer sich dargestellt, und dann erst in der Materie verwirklicht habe. Vgl. *Aug.* de gen. ad lit. l. 2. c. 8: Conditio caeli prius erat in Verbo Dei secundum *genitam Sapientiam*; deinde facta est in creatura spiritali, hoc est in cognitione Angelorum secundum *creatam* in illis *sapientiam:* deinde caelum factum est, ut esset etiam ipsa caeli creatura *in genere proprio.* Sic et discretio vel species aquarum atque terrarum, sic naturae lignorum et herbarum, sic luminaria caeli, sic animantia orta ex aquis ac terra. Neque enim, sicut pecora, solo sensu corporis vident Angeli haec sensibilia; sed si quo sensu tali utuntur, *agnoscunt* ea potius, quae melius *noverunt interius in ipso Dei Verbo,* a quo illuminantur, ut sapienter vivant, cum sit in eis lux, quae primo facta est, si lucem spiritalem in illo die factam intelligamus. Quemadmodum ergo *ratio, qua creatura conditur,* prior est in Verbo Dei, quam ipsa creatura, quae conditur: sic et *ejusdem rationis cognitio* prius fit in creatura intellectuali, quae peccato tenebrata non est, ac deinde *ipsa conditio creaturae.* Neque enim, sicut nos, ad percipiendam sapientiam proficiebant Angeli, ut invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspicerent, qui, ex quo creati sunt, ipsa Verbi aeternitate sancta et pia contemplatione perfruuntur, atque inde ista despicientes, secundum id, quod intus vident, vel recte facta approbant vel peccata improbant.

Allerdings bezieht *Aug.* die Kenntniß des Weltplanes zunächst nur auf die guten Engel und läßt sie ihnen durch die Anschauung der ewigen Weisheit selbst zu Theil werden; namentlich gründet er auf letztere die sogen. cognitio matutina, welche die Engel von den Werken der sichtbaren Schöpfung vor der Vollziehung der einzelnen Tagwerke gehabt, im Gegensatz zur cognitio vespertina, durch welche die Engel später die fertigen Werke in sich selbst erkannt hätten. Weil aber einerseits die Kenntniß des Weltplanes schon zur natürlichen Vollkommenheit der Engel gehört, und andererseits Aug. nicht will, daß die Engel, wie wir, erst durch die Anschauung des Sichtbaren zu ihrer Vollendung gelangen: so muß eben in seinem Sinne eine den Engeln anerschaffene natürliche Erkenntniß der Welt angenommen werden, welche mit der cognitio matutina als einer cognitio *faciendorum,* den ideellen Charakter mit der vespertina als einer cognitio *factorum* die Vielfältigkeit gemein hat, oder vielmehr mit dieser der Sache nach identisch ist. Vgl. *Bonav.* in 2 dist. 4 a. 3 q. 1: *Cognitionem matutinam* vocat *Aug. cognitionem in Verbo.* In Verbo autem *dupliciter* dicuntur (angeli) cognoscere. *Uno modo perfecte,* scilicet *speculando et intuendo ipsum Verbum et in ipso alia;* et haec cognitio facit beatos. *Alio modo, suscipiendo illuminationem a Verbo* et in illa susceptione cognoscendo alia; et haec cognitio fuit Angelis innata, quia indidit eis Deus omnium species et lumen super mentes Angelorum expandit, quo cognoscerent facta et facienda. Et haec cognitio matutina est, de qua loquitur *Aug.* super Gen. ad literam, et haec fuit in Angelis; et per hoc solvunt (doctores) contrarietatem ad utramque partem. Hanc etiam dicunt in daemonibus remansisse, sed obscuratam propter culpam, ideo non matutinam esse dicendam. Et *sicut distinguunt in cognitione, ita etiam distinguunt et in luce* et in tenebris: quod scilicet *uno modo* dicuntur Angeli lux propter irradiationem ab illa superna luce procedentem *secundum*

datum naturae, per quam cognoscunt res in proprio genere cognitione, quae dicitur vespertina, et referunt ad Deum, et sic dicitur matutina, et tenebrae per oppositum dicitur ignorantia, quae ab Angelis est exclusa: unde dicuntur repleti fuisse sapientia. Alio modo dicitur lux ipse Angelus propter irradiationem procedentem a summa luce *secundum plenitudinem gratiae consummatae* seu gloriae, qua dicuntur Angeli illuminati, ut beate sapienterque viverent; et in hoc statu dicitur matutina cognitio proprie, quae nunquam fuit nisi in Angelis beatis; et sic diversis modis loquitur *August.*

3. In Bezug auf die Erkenntnißweise, oder genauer den Charakter des Erkenntnißaktes, sind besonders folgende Punkte hevorzuheben (vgl. 1. p. q. 58): a) Im Unterschied von der menschlichen Seele ist im Engel, ähnlich wie bei Gott, stets eine aktuelle Erkenntniß vorhanden, wenigstens die aktuelle Beschauung seiner eigenen Substanz; im Gegensatz zu Gott aber erkennt er nicht immer Alles aktuell, was er habituell erkennt, und er kann daher von einem Gedanken zum anderen übergehen. — b) Damit hängt zusammen, daß der Engel zwar viel mehr als der Mensch, zu gleicher Zeit erkennen kann, aber doch nicht Alles, weil auch für ihn das Gesetz besteht, daß das zugleich Erkannte in Einem Bilde zusammengefaßt werden muß, ein Alles zusammenfassendes Bild aber, wenn es sich auch nur auf alles Wirkliche erstreckt, füglich nur in einem unendlichen Wesen denkbar ist. — c) Immerhin aber sind für das Auge des Engels alle unter einander nothwendig zusammenhängenden Wahrheiten, von denen eine aus der andern erkennbar ist, so gegenwärtig, daß er sie mit einem Blicke überschaut und daher nicht, wie die menschliche Vernunft, successiv eine aus der andern ableitet oder im eigentlichen Sinne von Einem zum Andern übergeht oder discurrirt (cognitio angelorum non est discursiva). — d) Ebenso umfaßt der Engel mit Einem Blicke alle zu einem Subjekte gehörigen Prädikate, indem er sie in ihrer objektiven Einheit durchschaut, und braucht daher die Prädikate nicht in menschlicher Weise mit dem Subjekte erst zu verbinden, oder sein Urtheil in der Form einer compositio, resp. divisio zu bilden (Angelus non cognoscit componendo et dividendo). — e) In Folge ihres intuitiven Charakters besitzt endlich die Intelligenz der Engel eine solche Klarheit, daß sie innerhalb ihrer ganzen natürlichen Tragweite, aber auch nur in dieser, in ähnlicher Weise dem Irrthum unzugänglich ist, wie der Mensch in Bezug auf die unmittelbare Wahrnehmung, und Gott in Bezug auf das ganze Gebiet der Wahrheit. Aber auch bezüglich der über ihr Gebiet hinausliegenden Dinge kann bei den guten Engeln kein Irrthum, sondern nur Ungewißheit zutreffen, weil sie sich des Urtheils darüber enthalten, während hier allerdings bei den bösen Geistern durch freventliche Anmaßung des Urtheils ein Irrthum entstehen kann. — f) Als comprehensiv oder erschöpfend kann dagegen die Erkenntniß der Engel nur bezüglich derjenigen Creaturen gelten, welche unter ihnen stehen, nicht so bezüglich der höheren Engel, da die reale oder objektive Erhabenheit des Erkannten über das erkennende Wesen das erstere auch über die Fassungskraft des letzteren erhebt. — g) Endlich macht es jedoch hinwiederum nach dem oben sub 2 Gesagten keinen Unterschied in Bezug auf die Klarheit und den intuitiven Charakter der Erkenntniß der Engel, ob das einmal in ihren Bereich getretene Objekt im Augenblicke, wo der Erkenntnißakt gesetzt wird, örtlich oder zeitlich entfernt sei. Damit ist aber nur gesagt,

195

daß die Engel das Vergangene in derselben Weise, wie das Gegenwärtige, schauen können, nicht aber das Zukünftige, was nur bei Gott möglich ist.

196 III. Das bisher über die Erkenntniß der Engel Gesagte bezog sich zunächst und hauptsächlich auf die Erkenntniß der Weltwesen, welche ihr nächstes Objekt bilden, ist aber ebendarum die Grundlage für die Bestimmung der Erkenntniß von Gott, worin die Intelligenz der Engel ihre natürliche Vollendung findet.

197 Die Erkenntniß von Gott bei den Engeln kommt im Unterschied von der göttlichen mit der menschlichen darin überein, daß sie Gott nicht unmittelbar in sich selbst, sondern durch die Schöpfung erfaßt. Sie ist aber eben in dieser Beziehung wesentlich vollkommener als die menschliche, weil bei den Engeln die Erkenntniß der Schöpfung wesentlich vollkommener ist. Sie ist 1) objektiv voller und tiefer, weil die Engel a) die Geschöpfe Gottes nicht bloß aus ihrer Erscheinung, sondern direkt in ihrem Wesen und ihrer Substanz, also auch Gott direkt vermöge der ersten und tiefsten Wirkung seiner Allmacht erkennen und ihn darum vollkommener als das Urwesen oder den Seienden schlechthin erfassen; und weil sie b) direkt nicht bloß die materiellen, sondern auch mit ihrer eigenen die übrigen rein geistigen Substanzen erfassen und dadurch ein volleres und reineres Bild von der geistigen Natur Gottes gewinnen. Sie ist 2) subjektiv inniger und spontaner und im höheren Sinne durch eine innere und unmittelbare Gegenwart Gottes im Geiste getragen, weil der Engel nicht bloß sein Erkenntnißvermögen oder sein geistiges Auge und dessen Sehkraft als Produkt einer höheren Intelligenz erkennt, sondern auch alles, womit sein Auge innerlich erfüllt und befruchtet wird, nämlich seine eigene Substanz und die angeschaffenen Ideenkeime unmittelbar durch Abdruck und Eindruck der göttlichen Ideen empfängt, und folglich in seinem Innern Gott nicht bloß so erkennt, wie man einen sinnlichen Gegenstand in einem Spiegel schaut, sondern so, wie man einen sinnlichen Gegenstand in dem von ihm direkt in das Auge ausgestrahlten Lichte schaut. Sie ist 3) formell stetiger und einfacher, gewisser und sicherer und nähert sich mehr einer Intuition und Comprehension, weil sie in jeder Erkenntniß der Creatur und besonders in der Erkenntniß des Engels von sich selbst als evidente Folge eingeschlossen ist und besonders mit der letzteren Erkenntniß in Einen Akt zusammenfließt; weil sie ferner alle ihre Objekte nothwendig und direkt auf die ewige Wahrheit Gottes als ihr Centrum bezieht, daher keinem Zweifel und keinem Irrthum Raum gibt; weil sie endlich Gott in ähnlicher Weise schaut, wie wir die Dinge in ihrer äußeren Erscheinung schauen, und ihn nach allen den Seiten erkennt, nach welchen er sich in seiner Schöpfung erkennbar gemacht hat.

198 Vgl. hiezu das oben Buch II n. 18 ff. über die menschliche Gotteserkenntniß Gesagte. Den Kern der oben ausgeführten Gedanken gibt *Thom.* 1 p. q. 56 a. 3. Considerandum est, quod aliquid tripliciter cognoscitur. Uno modo per praesentiam suae essentiae in cognoscente, sicut si lux videatur in oculo; et sic dictum est, quod angelus intelligit se ipsum. Alio modo per praesentiam suae similitudinis in potentia cognoscitiva, sicut lapis videtur ab oculo per hoc, quod similitudo ejus resultat in oculo. Tertio modo per hoc quod similitudo rei cognitae non accipitur immediate ab ipsa re cognita, sed a re aliqua, in qua resultat, sicut videmus hominem in speculo. Primae igitur cognitioni assimilatur divina cognitio, qua Deus

per essentiam suam videtur; et haec cognitio Dei non potest adesse creaturae alicui per sua naturalia, ut supra dictum est. Tertiae autem cognitioni assimilatur cognitio, qua nos cognoscimus Deum in via per similitudinem ejus in creaturis resultantem, secundum illud Rom. 1, 20: Invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur; unde et dicimur Deum videre in speculo. Cognitio autem, qua angelus per sua naturalia cognoscit Deum, *media est* inter has duas, et similatur illi cognitioni, qua videtur res per speciem ab ea exceptam. Quia enim imago Dei est in ipsa natura angeli impressa per suam essentiam, angelus Deum cognoscit, inquantum (ipse) est similitudo Dei. Non tamen ipsam essentiam Dei videt, quia nulla similitudo creata est sufficiens ad repraesentandam divinam essentiam. Unde magis ista cognitio tenet se cum speculari, quia et ipsa natura angelica est quoddam speculum divinam similitudinem repraesentans.

IV. In der dargelegten Lehre des hl. Thomas begreift man am besten, [199] wie die Engel als reine Geister schon ihrer Natur nach vollkommene Lichtwesen sind, wie sie neben und unter Gott als dem Urlichte als zweite Leuchten stehen, die dem ersten Lichte dienen (secundi splendores primi luminis administri, *Greg. Naz.*) und dasselbe, wie die Sterne die Sonne, umgeben, indem sie auf höchst vollkommene Weise in sich ein Abbild des göttlichen Lichtes darstellen, nächst Gott Alles in lichter Weise schauen und mit sich selbst die ganze Schöpfung als Offenbarung der Herrlichkeit Gottes erkennen. Dem entsprechend deutet *August.* die Erschaffung des Lichtes symbolisch auf die Erschaffung der Engel selbst, resp. auf die Einschaffung der Ideen in ihre Intelligenz, und betrachtet ihr geistiges Leben als das Tageslicht der ganzen Schöpfung, in welchem die Bildungen des Kosmos sowohl als aus dem lichten Geiste Gottes hervorgehend — morgendlich — wie als dem dunkeln Stoffe eingeprägt und in ihm ausgeführt — abendlich — beleuchtet werden, und welches zugleich wesentlich zur wohlthätigen Erhaltung und Förderung der materiellen Geschöpfe und zur Verherrlichung des Schöpfers bestimmt ist. Und diese Lichtnatur ist den Engeln so unverwüstlich eigen, daß sie, was die einmal vorhandene Vollkommenheit der Erkenntniß als solcher angeht, auch in den bösen Engeln nicht verloren geht. Das Licht der Erkenntniß, welches diese verlieren, resp. nicht erlangen, ist nur das Licht der Gnade und Glorie. Dagegen bewirkt die Bosheit ihres Willens immerhin, daß auch ihr natürliches Erkennen nicht mehr als das Tageslicht der Schöpfung betrachtet werden kann, indem es gegen seine natürliche Bestimmung nicht mehr auf eine wohlthätige Erhaltung der Geschöpfe, noch auf die Verherrlichung Gottes bezogen, sondern zur Zerstörung der Geschöpfe und Verunehrung Gottes verwandt wird. Wie daher das Erkennen der bösen Geister auf der einen Seite sich nicht bis zum Tage der Ewigkeit vollendet, so ist es zugleich in seiner Wirksamkeit noch schlimmer als die Nacht; und so wollen die Theologen es nicht einmal cognitio vespertina genannt wissen, weil auf den Abend wieder der Tag folge, und das Abendlicht immer noch Tageslicht sei.

c. Der Wille und das Wollen der Engel.

§ 140.

Literatur: *Alex.* Hal. 2. p. q. 29—31; *Thom.* 1. p. q. 59—60; c. gent. l. 3. c. 108—110 u. l. 4. c. 93 ff.; *Philipp. a S. Trin.* de ang. disp. 8—10; *Suarez* l. 3. per totum; *Tanner* de ang. (in t. I.) q. 4. u. 6.

200 In Bezug auf den Willen der Engel lehrt die Offenbarung direkt und ausdrücklich nur so viel, daß man daraus entnehmen kann, derselbe habe von Natur die positive Vollkommenheit, aber auch mindestens einen Theil der Unvollkommenheit des menschlichen Willens. Die positive Vollkommenheit besteht darin, daß der Wille des Engels überhaupt eine Wahlfreiheit bezüglich seiner Akte besitzt und, wie eines wahrhaft sittlichen, so auch eines wahrhaft seligen Wollens fähig ist. Die Unvollkommenheit aber besteht darin, daß die Wahlfreiheit des Engels nicht ausschließlich auf das Gebiet des Guten beschränkt ist, sondern auch ein sittlich böses Wollen zuläßt, daß folglich sein Wille nicht wesentlich die ganze aktuelle Vollendung besitzt, wozu er von Natur fähig und bestimmt ist, und daher an sich auch naturwidrigen, unsittlichen und unseligen Affekten und Stimmungen Raum gewährt. Diese Wahrheiten sind nämlich wesentlich eingeschlossen in dem, was die Offenbarung über die thatsächlichen Vorgänge im Willen der guten und bösen Engel, über Verdienst und Mißverdienst, Lohn und Strafe lehrt.

201 Die näheren, größtentheils nicht mehr dogmatischen, sondern bloß mehr oder minder theologisch gewissen oder wahrscheinlichen Bestimmungen geben wir im Folgenden im Anschluß an die Lehre des hl. Thomas in der Reihenfolge, wie wir oben Buch II die Lehre vom göttlichen Willen behandelt haben, besonders unter Betonung des Unterschiedes zwischen dem Willen der Engel und dem des Menschen.

202 I. Vor Allem und zunächst unterscheidet sich der Wille des Engels von dem menschlichen schon in Bezug auf seine Natur und Beschaffenheit überhaupt dadurch, daß er ausschließlich von einer rein geistigen, höchst lichten und klaren Erkenntniß geleitet wird und in keiner Weise von dem Einflusse der Neigungen und Strebungen eines sinnlichen Begehrungsvermögens abhängig ist. Aus ersterem Grunde gibt es im Willen des Engels keine auf unvollkommener Erkenntniß beruhenden unvollkommen willige oder ganz indeliberirte, sondern nur vollkommen willige Akte. Aus beiden Gründen zusammen gibt es in ihm noch weniger eigentlich leidenschaftliche Bewegungen, welche die Erkenntniß trüben oder die Freiheit, ihr zu folgen, hemmen könnten. Ebenso folgt aus der steten Aktualität der Erkenntniß und der Ungehemmtheit des Willens selbst, daß im Engel sich stets und ununterbrochen ein aktuelles Wollen sich vorfindet, ein solches also auch schon im ersten Augenblicke seines Daseins eintreten muß. Während aber in diesen Beziehungen der Wille des Engels dem göttlichen verwandt ist, unterscheidet er sich auch von diesem hinwiederum dadurch, daß sein Akt nicht mit seinem Wesen identisch ist, sondern aus demselben hervorgeht, daß also der Wille selbst an sich nur eine Kraft und Neigung ist, die sich im aktuellen Wollen bethätigt und als solche auch einem bewegenden Einflusse von Seiten äußerer Objekte und der inneren Einwirkung Gottes unterliegt, und daß er zugleich nicht immer und sofort in Bezug auf alles, worauf er sich erstrecken kann und soll, ein aktuelles Wollen besitzt.

203 II. Aus denselben Gründen folgt ferner, daß die Uebung der Wahlfreiheit als solcher beim Engel nicht mit allen den Unvollkommenheiten behaftet ist wie beim Menschen. Bei letzterem findet die freie Entscheidung in der Regel mit zögernder Ueberlegung, und zugleich weder mit der vollsten Hingabe noch in unwiderruflicher Weise statt. Beim Engel hingegen findet

zufolge der Klarheit seiner Erkenntniß und der Ungehemmtheit seines Willens die Entscheidung desselben, wenigstens in Bezug auf sein Endziel, in der Weise statt, daß sie 1) augenblicklich nach Vorlegung der Frage erfolgt; daß sie 2) mit vollster Entschiedenheit, d. h. mit dem Aufgebote der ganzen Energie des Willens und mit der Absicht erfolgt, Alles ein für allemal an die Erreichung des Zieles zu setzen; und daß sie 3) eben wegen der Energie und Consequenz, mit welcher sie zu Stande kommt, auch stets unwiderruflich festgehalten wird, so daß das freie Wollen der Engel gegenüber dem mehr oder weniger unentschiedenen Wollen des Menschen, so weit als bei seiner Zeitlichkeit möglich, an der ewigen Entschiedenheit des göttlichen Wollens (s. B. II. n. 222 f.) participirt. Uebrigens schreibt der hl. Thomas die Eigenschaft der Unwiderruflichkeit nur derjenigen Entscheidung zu, welche in ihrem Ursprunge mit allseitiger Reflexion verbunden war, was er von derjenigen, die im Augenblicke der Erschaffung stattgefunden, nicht annimmt. Andererseits unterscheidet sich aber der Wille der Engel immer noch wesentlich von dem göttlichen insofern, als seine Wahl nicht wesentlich sich nur innerhalb des sittlich Guten bewegt, sondern eben auch die Richtung auf das sittlich Gute selbst zum Gegenstande haben kann, und daß er überhaupt nicht bloß zu wählen hat, um seine Vollkommenheit nach Außen zu bekunden, sondern auch um seine eigene Vollkommenheit herzustellen.

204 Die Lehre des hl. Thomas über die Unwiderruflichkeit der Willensentscheidungen der Engel ist vielfach angefochten worden, bes. von *Aegid. Col.* in 2 d. 7 in fine (sehr eingehend), von den Skotisten u. *Suarez* l. 4 c. 9—10. Meist wird aber in diesen Anfechtungen die adäquate Umgränzung und Begründung der thomistischen Lehre nicht im Auge behalten; so bes. wenn man aus der hl. Schrift Beispiele anführt, wo die bösen Geister in der Wahl der Mittel für ihren Zweck gewechselt hätten; denn für solche Mittel gilt allerdings nicht der Grund, daß der Engel sich dafür mit der Absicht, ein für alle mal Alles daran zu setzen, entscheide. Das stärkste Argument bilden die Stellen der Väter, welche die Beharrlichkeit der Engel im Guten der Gnade Gottes zuschreiben. Siehe darüber unten n. 207.

205 III. Die Grundlage der Wahlfreiheit und überhaupt des aktuellen Wollens bildet beim Engel, wie beim Menschen, im Unterschied von Gott, eine natürliche Neigung zum Guten im Allgemeinen, worunter an sich sowohl das bonum honestum, wie das bonum commodum, fallen kann; inwiefern er jedoch von Natur speziell auf das sittlich Gute angelegt ist, also auch eine sittliche Freiheit hat, muß zugleich eine positive Neigung speziell zum *bonum honestum* als solchem in ihm vorhanden sein. Diese natürliche Neigung nennen die alten Theologen amor *naturalis* des Engels; sie bezeichnen denselben näher in ersterer Beziehung als amor sui ipsius, in der zweiten als amor aliorum angelorum und besonders als amor Dei, und stellen ihn sowohl dem amor *electivus* — d. h. der aktuellen freigewollten Liebe, die, soweit sie der Natur des Willens entspricht und durch sie ermöglicht und insofern ebenfalls natürlich genannt wird, in ihm ihre Wurzel hat — wie auch dem amor *gratuitus* oder der *caritas* gegenüber, welche letztere, je nachdem sie als habitus oder als Akt aufgefaßt wird, eine übernatürliche Vervollkommnung der natürlichen Neigung oder des freien Aktes darstellt. Die natürliche Liebe zu Gott in jenem Sinne ist zwar selbst kein

Willensakt; aber sie ist auch nicht bloß in dem Sinne eine natürliche Neigung zu Gott hin, wie sie allen Wesen innewohnt. Sie ist vielmehr eine aktive Neigung, und darum zugleich eine aktive Befähigung, Gott durch einen freien Akt über Alles zu lieben; und als solche ist sie beim Engel um so vollkommener als beim Menschen, weil derselbe Gott klarer und reiner erkennt und zugleich keine entgegengesetzten Tendenzen in ihm vorhanden sind, so daß der Akt der Gottesliebe bei ihm nicht bloß überhaupt durch seine Natur möglich ist, sondern auch mit größter Leichtigkeit und Annehmlichkeit erfolgen kann.

206 Diese Lehre vom „amor naturalis" der Engel spielt bei den alten Theologen eine große Rolle. S. bes. *Thom.* 1 p. q. 60; *Hal.* 2 p. q. 30 u. 31; *Bonav.* in 2 d. 3: *Aegid.* in 2 d. 7 in fine; *Suarez* l. 3, 4—5 Aegid. bestreitet freilich, daß der amor naturalis Dei an sich ausreiche, um die Möglichkeit eines amor actualis oder electivus zu begründen. Der hl. Thomas betont jedoch den Einfluß der natürlichen Neigung auf das aktuelle Wollen in dem Maaße, daß es den Anschein gewinnt, als ob die aktuelle Liebe Gottes wenigstens in gewisser Beziehung, inwiefern Gott nämlich in sich gut und Schöpfer und Erhalter der Natur ist, quoad *speciem* actus nicht bloß naturgemäß und natürlich möglich, sondern auch naturnothwendig sei, und in dieser Beziehung selbst von den gefallenen Engeln nicht aufgegeben werden könne; eine Versagung der Liebe, resp. ein Gotteshaß, sei nur möglich, inwiefern Gott durch seine Anforderungen oder seine Strafen dem Engel so gegenübertrete, daß er von diesem als Gegner aufgefaßt werde. Indeß darf man diese Lehre auch schwerlich mit den späteren Thomisten so verstehen, als ob die aktuelle Liebe Gottes in ersterer Beziehung auch quoad *exercitium* actus naturnothwendig sei, und daher bei den bösen Engeln wirkliche Gottesliebe in einer Beziehung mit wirklichem Gotteshaß in einer anderen Beziehung zusammen bestehen könnte.

207 IV. Aus II. und III. ergibt sich von selbst, daß die Freiheit auch als sittliche Freiheit bei den Engeln vollkommener, und darum auch die Erreichung seiner sittlichen Vollendung in höherem Maaße durch die Natur seines Willens, oder dessen natürliche Güte, nahe gelegt und sicher gestellt ist als beim Menschen. Zwar bedarf der Engel als endliches Wesen, um actu sittlich gut zu sein, der eigenen Entscheidung für das sittlich Gute, resp. für die Befolgung der in seiner Natur liegenden Neigung zur Liebe und Hochachtung Gottes, und ist damit auch die innere Möglichkeit der Versagung dieser Entscheidung, resp. einer Abkehr von Gott auf sich selbst, oder die Möglichkeit der Sünde gegeben. Aber die Entscheidung für das Gute kann beim Engel sofort, ohne Schwierigkeit und mit vollster Entschiedenheit erfolgen, und mithin die ganze sittliche Vollkommenheit, welcher der Engel von Natur fähig ist, ohne Kampf und ohne allmälige Entwicklung in einem Augenblicke erreicht werden. Und andererseits ist die Möglichkeit der Sünde beim Engel an sich eine bloße Möglichkeit des Falles, nicht wie beim Menschen eine eigentliche Gebrechlichkeit (fragilitas), die in der Schwierigkeit des Guten und dem Zuge zum Bösen besteht und theils auf Mangel an klarer Erkenntniß, theils auf Leidenschaften beruht, wie denn alle Theologen lehren, daß beim Engel keine peccata ignorantiae und infirmitatis möglich seien. Folglich kann man sagen, daß zwar die sittliche Freiheit des Engels im Vergleich mit Gott nur potenziell und in defektibler Weise seine sittliche Vollkommenheit enthalte; aber im Vergleich mit der menschlichen Freiheit begründe sie die letztere dergestalt, daß dieselbe wie von selbst aus der Natur resultire und als eine Mitgift der Natur

trachtet werden könne. *Greg. Naz.* (l. c. oben n. 126) drückt das so aus, die Engel seien zwar nicht immobiles ad malum (ἀκίνητοι), wohl aber difficile mobiles (δυσκίνητοι).

208 Viele Thomisten gehen sogar nach verschiedenen Andeutungen des hl. Thomas noch einen Schritt weiter und sagen: so lange und insoweit Gott an die Engel keine anderen oder höheren Anforderungen stelle als diejenigen, welche unmittelbar in dem Naturgesetz, also in den natürlichen Beziehungen des Engels zu Gott und zur Welt enthalten sind, oder so lange er denselben frei in seiner natürlichen Sphäre sich bewegen lasse und nicht eine positive „Freiheitsprobe" anordne: sei die Verwirklichung der an sich im Engel vorhandenen Möglichkeit zu sündigen überhaupt wenigstens moralisch unmöglich, oder die in ihm vorhandene Defektibilität bleibe in diesem Falle gleichsam latent, weil alsdann nichts vorhanden sei, wovon ein Anlaß zur Sünde genommen werden und woran die Defektibilität zum Durchbruch kommen könnte. Folglich würde in jener Voraussetzung der Engel nicht bloß nach seiner freien Entscheidung für das Gute unfehlbar darin verharren, sondern vermöge der Beschaffenheit seiner Natur diese Entscheidung selbst von vorn herein unfehlbar eintreten, so daß der Engel insoweit nicht bloß im comparativen, sondern auch im eigentlichen Sinne von Haus aus seine ethische Vollkommenheit besäße. Gleichwohl würde er darum nicht in dem vollen und strengen Sinne von Natur gut und heilig sein wie Gott, weil 1) die Sünde bei ihm radikal möglich ist und unter Umständen auch moralisch möglich werden kann, und weil 2) die ihm natürliche sittliche Güte auch nach ihrer positiven Seite nicht, wie die göttliche Heiligkeit, in der unmittelbaren Vereinigung mit dem höchsten Gute besteht.

209 Diese Ansicht, so auffallend sie erscheint, läßt sich doch leicht vertheidigen, wenn man dieselbe nur nicht so darstellt, als wäre der Engel an sich vermöge seiner Natur unsündlich und würde es erst durch eine positive Einrichtung Gottes. Es ist eine allgemeine Lehre der Väter und der Theologen, daß die Defektibilität jeder Creatur als solcher innewohne und darauf beruhe, daß der Creatur die Vereinigung und die Conformität mit dem höchsten Gute deßhalb nicht wesentlich sei, weil sie, aus Nichts geschaffen, von dem höchsten Gute wesentlich verschieden sei und so das Ziel und die Regel ihres Willens nicht in sich selbst trage (vgl. B. II. n. 587 f.). Die Wurzel der Defektibilität liegt also gewiß auch beim Engel in seiner Wesenheit und Natur als einer geschöpflichen, und die eigenthümliche Vollkommenheit seiner Natur, resp. ihrer naturgemäßen Ausstattung, bewirkt nur, daß diese Defektibilität einerseits nicht den Charakter einer eigentlichen Gebrechlichkeit hat, und daß andererseits in der Natur des Engels selbst auch kein Anknüpfungspunkt liegt, von welchem das bei ihnen allein mögliche peccatum ex certa malitia ausgehen könnte, da im Gegentheil alles, was in ihr enthalten ist, den Willen auf den liebevollen Anschluß an Gott hinweist und hintreibt. Damit aber eine Handlungsweise in einem Subjekt nicht nur überhaupt logisch denkbar, sondern auch thatsächlich realisirbar sei, muß irgend ein Anlaß dazu vorliegen. Man kann nicht sagen, dieser Anlaß liege in der dem Engel natürlichen Liebe zu sich selbst, die ihn zum Streben nach Emancipation von der Herrschaft Gottes verleiten könnte; denn so lange Gott seine Herrschaft nur insoweit geltend macht, als er diejenige Bethätigung der Liebe und Achtung verlangt, zu der der Engel von Natur ebenso geneigt wie verpflichtet ist, würde der Engel in der Leistung dieser Pflicht sich nur glücklich fühlen können. Der Anlaß wird daher darin gesucht werden müssen, daß Gott solche Anforderungen an den Engel stellt, welche eine positive Demüthigung und Einschränkung desselben enthalten, resp. zugleich ihn nöthigen, nicht in seiner natürlichen Vollkommenheit zu ruhen, sondern eine höhere übernatürliche Vollkommenheit, die mit einer innigeren und volleren Abhängigkeit von Gott und Hingabe an Gott verbunden ist, zu

erstreben, ähnlich wie es beim ersten Menschen durch das Verbot, von einem der im Bereiche seiner Herrschaft befindlichen Bäume zu essen, geschehen ist. Solche Anforderungen konnten beim Engel vorliegen theils in dem Gebote, in einem Menschen (Christus) Gott anzubeten, theils in dem Gebote, seine letzte und höchste Seligkeit in einem Leben zu suchen, welches er ausschließlich der Gnade Gottes verdanken sollte. Demgemäß bezeichnen die Thomisten die Defektibilität des Engels als eine solche, welche sich unmittelbar und direkt nur gegenüber einer übernatürlichen Ordnung habe äußern können, ähnlich der Hinfälligkeit eines gesunden Menschen, der nicht auf ebener Erde falle, sondern erst da, wo er an einem Hindernisse strauchle oder eine schwindelnde Höhe erklettern soll. Wenn aber die Väter so oft betonen, daß nicht nur jede Creatur als solche sündenfähig sei, sondern auch keine Creatur anders als durch die Gnade des heiligen Geistes im Guten befestigt werde: so steht das mit obiger Lehre nicht in Widerspruch; denn die Väter haben dabei die Befestigung im Guten gegenüber der thatsächlich bestehenden übernatürlichen Gottesordnung im Auge, in welcher nicht nur die Befestignng im Guten, sondern überhaupt jedes dieser Ordnung entsprechende gute Wollen nur durch die Gnade Gottes möglich wird.

210 V. Wie die dem Engel vor dem Menschen eigene natürliche Vollkommenheit des Willens den Abfall vom Guten und die Entscheidung für das Böse nicht absolut ausschließt: so ist eben sie zugleich der Grund, warum beim Engel die Entscheidung für das Böse ungleich bösartiger und verderblicher sein kann und nothwendig ist. Denn vermöge der vollen Entschiedenheit in der Uebung der Wahlfreiheit erfolgt das Wollen des Bösen bei ihm, wie mit klarstem Bewußtsein und ohne Schwachheit, also **ex certa malitia**, so auch mit vollster Hingabe und unwiderruflich; zudem richtet es sich direkt und unmittelbar gegen die Herrschaft und Majestät Gottes, ist seinem Wesen nach förmlicher Trotz und Verachtung gegen Gott, bildet folglich den extremen Gegensatz zur sittlichen Ordnung, ist **mera et summa malitia**. Als letztere erscheint es besonders gegenüber der Ordnung der Gnade, indem es die Zuwendung der Gnade, statt als Grund der höchsten Dankbarkeit, als eine der natürlichen Würde des Engels zu nahe tretende Demüthigung auffaßt.

d. Die äußere Macht und Wirksamkeit der Engel gegenüber den Körpern, den Menschen und andern Engeln; bes. die Wunderkraft, das Sprechen und Erleuchten der Engel.

§ 141.

Literatur: *Al. Hal.* p. 2. q. 42; *Thom.* 1. p. q. 106, 107, 111, 114; *Philipp. a ss. Trin.* de Angelis q. disp. 11—12; *Suarez* de Angelis l. 4; *Tanner* de Angelis in tom. I. disp. 5. q. 4 u. 5.

211 Daß den Engeln eine mannigfache äußere Wirksamkeit zukommt und namentlich diejenigen Thätigkeiten und Wirkungen, welche auch dem Menschen zustehen, soweit dabei nicht die relative Unvollkommenheit der Natur des letzteren in Betracht kommt, ist schon an sich evident. Es wird aber auch von der Offenbarung dadurch bestätigt, daß sie uns die Engel in der thatsächlichen Ausübung einer solchen Wirksamkeit durch Sprechen, Anregen, Erleuchten, Bewegen, Beschützen u. s. w. vorführt. Ebenso steht fest, daß die Macht des Engels eine weit höhere ist als die des Menschen, sowohl in der Einwirkung auf die materiellen Wesen wie auf den Menschen selbst. Das Nähere über die Art und Weise und die Tragweite der Wirksamkeit der Engel läßt sich nur theilweise mit voller Sicherheit feststellen.

I. Im Allgemeinen sind hier folgende Gesichtspunkte im Auge zu 212 behalten:

Vor Allem steht fest, daß alle äußere Wirksamkeit des Engels noch mehr als beim Menschen, von seinem freien Willen ausgeht, daß sie aber auch nicht, wie beim Menschen durch Bewegung eigener Organe, deren der Engel keine besitzt, sondern ähnlich, wie bei Gott, durch das bloße Wollen ausgeübt wird.

Weil durch den bloßen Willen ausgeübt, kann die Wirksamkeit der Engel 213 nicht gleich der des Menschen unmittelbar, wie sie von ihm selbst ausgeht, den Charakter der Zeugung annehmen, wodurch er andere Wesen außer sich hervorbrächte. Ebenso wenig kann sie aber auch andererseits, wie die göttliche, den Charakter der Schöpfung haben, so daß er ohne einen gegebenen Stoff oder auch nur ohne Anwendung entsprechender äußerer zeugender Kräfte ein Wesen hervorbringen könnte, weil dazu ein allmächtiger Wille nothwendig ist. Ja es ist sogar höchst wahrscheinlich, daß der Engel durch seinen bloßen Willen ebenso wenig wie der Mensch in anderen Wesen ohne deren eigene Kräfte resp. die anderer zeugenden Prinzipien in Anspruch zu nehmen, auch nur innere positive Qualitäten und damit eine innere positive und qualitative Veränderung hervorbringen kann. Bei den Körpern kann nun eine solche Veränderung allerdings nicht bloß durch Gott, sondern auch durch physische Ursachen bewirkt werden; aber bei den Geistern ist ein solches direktes Einwirken auf ihr Inneres ein ausschließlicher Vorzug Gottes (vgl. *Tanner* l. c. q. 4. dub. 4.).

Die einzige unmittelbare Wirkung, die der Engel durch seinen 214 bloßen Willen nach Außen hervorbringen kann, ist die Bewegung — nicht zwar diejenige Bewegung, welche in der translatio de potentia ad actum besteht, oder diejenige, durch welche die Kräfte anderer Dinge von Innen heraus zur Bethätigung getrieben werden, denn eine solche kommt bloß Gott oder auch der Seele der Organismen bezüglich der betr. organischen Kräfte zu — sondern die Bewegung durch Annäherung eines Wesens oder einer Kraft an den Gegenstand seiner Thätigkeit oder umgekehrt (ordo propinquitatis *Thom.* 1. p. q. 110). Bei den Körpern ist diese Bewegung eine lokale, wodurch dieselben demjenigen Körper, auf welchen sie wirken sollen, örtlich nahe gebracht werden (ordo *localis* propinquitatis *Thom.*), und involvirt daher eine physische Beherrschung des zu bewegenden Körpers von Seiten des Engels. Bei den Geistern aber ist diese Bewegung eine intentionale, wodurch ein Gegenstand in ihren Gesichtskreis gebracht und ihre Aufmerksamkeit auf denselben gelenkt wird (ordo *conversionis Thom.*), und involvirt daher nur eine moralische Verfügung, die zugleich eine Darbietung und eine Aufforderung enthält. Alle weiteren Wirkungen des Engels werden erst in Folge dieser Bewegung durch die Thätigkeit und den Einfluß der durch die Bewegung einander nahe gebrachten Dinge erzielt.

II. Im Einzelnen läßt sich hiernach die Wirksamkeit der Engel gegen- 215 über den Hauptklassen der geschaffenen Dinge in folgender Weise bestimmen:

1. Gegenüber den Körpern kommt dem Engel, wie gesagt, unmittelbar nur die Macht der lokalen Bewegung zu, und zwar in weit höherer und vollkommenerer Weise als dem Menschen, sowohl hinsichtlich der zu bewegenden

Masse, als der Geschwindigkeit und der sicheren Lenkung der Bewegung. Hinsichtlich der Masse ist jedoch jene Macht jedenfalls keine unbeschränkte; und gewiß ist sie wenigstens in der Ausübung noch mehr eingeschränkt, wo es sich um die Aufhaltung oder Störung von regelmäßigen Bewegungen handelt, welche, wie die der Gestirne, durch göttliches Gesetz zur Erhaltung der Ordnung des Universums festgestellt sind. Ebenso wird die Geschwindigkeit zwar im Verhältniß zur menschlichen Bewegung eine augenblickliche, aber doch nicht eine absolut augenblickliche und daher für jede Distanz die gleiche sein. Wie nun aber die Engel durch die Bewegung, ähnlich wie der Mensch, körperliche Ursachen zur Hervorbringung realer Wirkungen applizиren können: so können sie vermöge ihrer höheren Bewegungskraft in Verbindung mit ihrer höheren Kenntniß der Ursachen und Kräfte auch weit größere Wirkungen und mit größerer Geschwindigkeit erzielen als der Mensch, und so auch dem Scheine nach in einer Weise wirken, wie es in Wirklichkeit nur der allmächtige Wille Gottes vermag, zumal die angewandten Mittel entweder an sich unsichtbar sein oder durch gleichzeitige Anwendung anderer unsichtbar gemacht werden können.

216 Ihre produktive Wirksamkeit ist daher immer eine künstliche im Gegensatz zu der der Natur und Gottes, aber eine ungleich höhere Kunst als die menschliche, und muß so auch wegen ihrer Verborgenheit, Geschicklichkeit und Geschwindigkeit, womit sie ihre Wirkungen „hervorzaubert", die Verwunderung des Menschen erregen. Weil diese Kunst eine Folge der rein geistigen Natur ist, kommt sie gleichmäßig den guten und den bösen Engeln zu. Da jedoch die Wirkungen der guten Engel im Unterschiede von den göttlichen nicht deutlich hervortreten und die guten Engel es ohnehin nicht auf die bloße Verwunderung absehen, bei den bösen Geistern hingegen das Gegentheil der Fall ist: so wird der Name „Zauberkunst" (artes magicae) nur von der Wirksamkeit der bösen Geister gebraucht, und erhält hier die Nebenbedeutung einer launenhaften, auf Betrug und Verderben gerichteten Kunst, welche nicht so sehr ein Abbild der schöpferischen Kunst Gottes, als die Nachäfferin und Widersacherin derselben ist.

Vgl. hiezu bes. *Thom.* c. gent. l. 3 c. 103 ff. u. *Hal.* p. 2 q. 42.

217 2. Gegenüber den reinen Geistern oder anderen Engeln kommt die Wirksamkeit des Engels nur als Einwirkung auf ihr geistiges Leben in Betracht. Eine solche kann dem Gesagten zufolge nicht stattfinden durch Eingießung neuen Lichtes (= innere Erhöhung der Erkenntnißkraft) oder auch nur neuer Ideen in den Intellekt, und noch weniger durch Einprägung oder direkte Erzeugung neuer habitueller oder aktueller Neigungen im Willen, weil ein solches Wirken im Innern des Geistes ein Privilegium des Schöpfers ist. Ueberhaupt kann der Engel den Willen eines anderen nur indirekt vermittelst der Erkenntniß beeinflussen; die Erkenntniß aber kann er wieder nur beeinflussen, indem er seine eigene Erkenntniß in ähnlicher, aber höherer Weise, offenbart und mittheilt, wie die Menschen es unter einander thun, durch Sprechen und Unterrichten, d. h. indem er durch die objektive Darbietung oder Vorführung seiner Erkenntniß dem Anderen Mittel und Anlaß gibt, den Inhalt derselben sich anzueignen.

a. Das Sprechen der Engel bedarf nicht, wie das menschliche, äußerer Organe und sinnlicher oder auch nur geistiger Zeichen, vermittelst deren der Hörende angeregt und der Gedanke des Sprechenden ausgedrückt würde. Nach der Lehre des hl. Thomas (auch Bonaventura's), wie sie in seiner Schule verstanden wird, kann man auch nicht einmal sagen, daß dabei an die Stelle der beim Menschen die Gedankenmittheilung bewerkstelligenden Mittel, der äußeren Anregung des Hörenden und des äußeren Ausdrucks der Gedanken des Sprechenden, durch eine direkte reale Aktion des Sprechenden auf das Innere des Hörenden eine innere Anregung und ein innerer Abdruck des Gedankens trete (*Suarez*). Vielmehr besteht das Sprechen der Engel einfach darin, daß durch den Willen des Sprechenden dessen Gedanke dem Hörenden zur Verfügung gestellt wird (ordinatio conceptus unius ad alterum), weil durch diesen Willen die einzige Bedingung erfüllt wird, welche noch fehlte, damit der hörende Engel seine direkte Kenntniß von der Substanz des Sprechenden auch auf dessen Gedanken ausdehnen könnte (vgl. *Thom.* 1. p. q. 107. a. 1. cum Com. Cajetani). In Folge dessen hat 1) auf das Sprechen der Engel die örtliche Distanz keinen Einfluß (l. c. a. 4); ferner 2) involvirt das Hören der Engel eine geistige Anschauung des vorgestellten Gedankens im Geiste des Redenden, und ist darum 3) im Sprechen der Engel keine Täuschung möglich. [218]

Wenn die hl. Schrift auch von einem Schreien oder Rufen der Engel redet, so ist das symbolisch zu verstehen; es ist eine symbolische Hinweisung entweder auf die Größe des Gegenstandes der Rede oder auf die Größe des ausgesprochenen Affektes, oder auch für den besonderen Nachdruck, mit welchem der Engel sein Wort vernommen und angenommen wissen will. [219]

b. Wenn der Engel durch sein Sprechen nicht bloß überhaupt etwas ihm Bekanntes, namentlich nicht bloß eine von ihm selbst abhängige Wahrheit (z. B. sein eigenes Wollen und Thun), sondern eine für ihn selbst gegebene objektive Wahrheit mittheilt, deren Besitz für den Redenden wie für den Hörenden nicht bloß eine materielle Ausdehnung, sondern eine höhere Vollkommenheit der Erkenntniß einschließt: so gestaltet sich das Sprechen der Engel zum Unterrichten oder Belehren, oder wie die Theologen es nennen, Erleuchten (illuminare). (Vgl. *Thom.* ver. q. 9. a. 4; 1. p. q. 107. a. 2.) Nicht alles Sprechen der Engel ist daher auch ein Unterrichten oder Erleuchten, weßhalb denn zwar alle Engel zu einander sprechen, aber nur die höheren die niederen erleuchten können. Dagegen ist bei den Engeln, wie bei den Menschen, alles Unterrichten ein Sprechen. Die Theologen bezeichnen freilich den Gegensatz zum einfachen Sprechen in der Regel nicht als Unterrichten, sondern als Erleuchten und charakterisiren letzteres näherhin als eine confortatio intellectus illuminati per lumen superioris ipsi continuatum; das geschieht jedoch nicht darum, weil das Erleuchten als Eingießung von Licht zu denken wäre, sondern weil so die eigenthümliche Vollkommenheit der unterrichtenden Rede des Engels gegenüber der des Menschen besser hervortritt. Wenn man nämlich schon beim Menschen die künstliche Unterstützung des Intellektes des Schülers durch das Wort des Lehrers als eine Erleuchtung des Schülers bezeichnen kann: dann gilt das um so mehr von der Belehrung eines Engels durch den andern, weil hier [220]

der Lernende den Gedanken des Lehrers im Geiste desselben schaut, vermöge dieser Anschauung zur Erkenntniß des betr. Gegenstandes erhoben wird, und so durch den Anschluß an das innere Licht des Redenden gleichsam von demselben durchleuchtet wird.

221 So erklärt *Thom.* die üblichen Ausdrücke in der Summa (1 p. q. 107 a. 1) u. qq. disp. de verit. q. 9 a. 1 in corp. u. ad 2. Nihil est aliud Angelum ab Angelo illuminari, quam confortari intellectum inferioris Angeli per *aliquid inspectum* in superiori Angelo. Sicut enim in corporibus superiora sunt quasi actus respectu inferiorum, ut ignis respectu aëris, ita et superiores spiritus sunt quasi actus respectu inferiorum. Omnis autem potentia confortatur et perficitur ex conjunctione ad actum suum. Unde et corpora inferiora conservantur in superioribus, quae sunt locus eorum, et ideo etiam inferiores Angeli confortantur ex eorum continuatione ad superiores, quae quidem continuatio est per intuitum intellectus, et pro tanto dicuntur illuminari. Weil jedoch der höhere Engel das Mitzutheilende in höherer, einfacherer und universellerer Weise schaut, als es der niedere Engel erfassen kann: deßhalb ist die Erleuchtung weiter dadurch bedingt, daß der höhere Engel seine Erkenntniß in weniger einfache und universelle Begriffe zerlegt, um sie so dem niederen Engel faßlich zu machen. Vgl. 1 p. q. 107 a. 1 u. ver. l. c. a. 5.

222 3. Der Einfluß der Engel auf den Menschen hält wegen der Zusammensetzung der menschlichen Natur die Mitte zwischen ihrem Einfluß auf die Körper und dem auf die reinen Geister. Auf den Körper des Menschen kann der Engel all' den Einfluß üben, den er auf die Körper überhaupt übt. Auf den Geist des Menschen aber kann er nicht in derselben Weise durch unmittelbare, rein geistige Ansprache einwirken, wie auf die reinen Geister, weil derselbe nicht im Stande ist, diese Sprache zu vernehmen und zu verstehen, indem er das rein Geistige nicht in sich selbst zu erfassen vermag. Dafür kann aber der Engel eben durch seine Herrschaft über die äußeren Körper und den Körper des Menschen selbst zunächst auf das niedere Seelenleben und infolge dessen auch auf das höhere mannigfachen Einfluß üben. Er kann vor Allem die Sinnesorgane sowohl durch Benützung und Vorführung äußerer Mittel, wie durch innere Erregung derselben beeinflussen, und so auch durch sinnliche Worte zu ihm sprechen oder ihn ansprechen, und zwar nicht bloß, wie Menschen, von Außen, sondern innerlich. Er kann ferner durch Veränderung der betr. Organe die Phantasie beeinflussen und mannigfache Vorstellungen in ihr erwecken. Vermittelst seines Einflusses auf die Phantasie kann der Engel weiterhin den Intellekt des Menschen sowohl zu einem bestimmten und namentlich auch zu einem bessern Gebrauche seines eigenen Lichtes anleiten und so dasselbe „stärken", als auch ihm neue oder klarere Ideen vermitteln. Diese Einwirkung kann man zwar ebenfalls als ein Sprechen bezeichnen; aber es ist kein Ansprechen, wie das Sprechen der Engel und der Menschen unter einander, sondern ein Einsprechen, weil die Wirkung desselben nicht dadurch bedingt ist, daß der Mensch seinerseits sich zu dem ihn beeinflussenden Engel hinwendet oder auch nur die Einwirkung als solche wahrnimmt. Indeß kann diese Einwirkung, wo sie auf die Erkenntniß der Wahrheit gerichtet ist, im Gegensatze zum Sprechen der Menschen unter einander, ebenso gut wie das Sprechen der Engel unter einander, Erleuchtung genannt werden, aber aus einem ganz entgegengesetzten Grunde: bei den Engeln geschieht dies, weil eben das Hören zugleich ein Schauen der Gedanken des Redenden ist; hier aber geschieht es, weil kein eigentliches Hören

oder ein Vernehmen der Gedanken eines Anderen als solcher, sondern bloß ein durch äußeren Einfluß vermitteltes Schauen des Gegenstandes vorhanden ist. Endlich kann der Engel auch den *Willen* des Menschen beeinflussen, theils durch objektives Vorhalten der Beweggründe vermittelst seines Einflusses auf die Erkenntniß, theils aber auch durch Erregung sinnlicher Leidenschaften, die er wiederum nicht bloß durch sinnliche Vorstellungen, sondern auch durch Beeinflussung des Nervensystems reizen kann. (Vgl. zum Ganzen 1. p. q. 111. u. ver. q. 11. a. 3.)

223 Aus Allem geht hervor, daß der Einfluß des Engels auf das innere Leben des Menschen im Gegensatz zu dem eines Menschen auf den andern allerdings eine gewisse Analogie mit dem innerlich wirkenden Einflusse Gottes hat. In Folge dessen ist er einerseits umfangreicher und stärker als der eines Menschen auf den andern; andererseits ist er auch, wo er auf das Gottgefällige gerichtet ist, von dem Einflusse Gottes meist empirisch nicht zu unterscheiden. Indeß bleibt immer der wesentliche Unterschied bestehen, daß der Engel nicht einmal direkt und unmittelbar, geschweige denn von Innen heraus, das geistige Leben des Menschen beeinflussen und ganz nach Belieben lenken kann, und daß er darum das Leben des menschlichen Geistes ebenso wenig neben Gott zu durchdringen und zu beherrschen vermag, wie er in der Substanz des Geistes neben Gott seine Wohnung aufschlagen kann (vgl. Buch II. n. 365).

224 Ueberdies besteht der Unterschied zwischen dem Einflusse der *bösen* Engel und dem göttlichen, daß jener auch direkt und positiv auf Störung des geistigen Lebens des Menschen durch Vergewaltigung desselben gerichtet werden kann, während Gott hieran nur indirekt und negativ durch Zulassung oder Entziehung des Lichtes betheiligt sein kann. Alsdann zielt er besonders auf Verfinsterung der Erkenntniß und Verleitung zum Irrthum, und auf Hemmung des Willens und Verführung zum Bösen ab. Diese Wirkung aber liegt gerade deßhalb in der Tragweite der Wirksamkeit der Engel, weil eine *gewaltsame Störung* des geistigen Lebens im Menschen eben nur von den unteren Regionen her erfolgen kann, über welche allein der Engel direkt Gewalt besitzt und nach welchen hin der menschliche Geist seine schwache Seite hat.

D. Zahl, Unterschiede und Rangordnung der Engel — die Engelwelt und ihr natürliches Verhältniß zur übrigen Welt.

§ 142.

Literatur: *Dion. vulg.* coel. hier.; *Guil. Paris* de univ. part. princ. II. p. 1. 173; *Hal.* p. 2. q. 20; *Mag.* l. 2. d. 9; dazu *Bonav.*, *Thom.*, *Estius; Thom.* 1. p. q. 50. a. 3—4 u. q. 110; c. gent. l. 3. c. 89—93; *Suarez* de Ang. l. c. 12 ff.; *Tanner* tr. I. disp. 5. q. 1. dub. 5; *Petav.* de Ang. l. 1. c. 14. u. l. 2. c. 1—5.

Nachdem wir die allgemeine Natur der einzelnen Engel betrachtet, ist nun noch konkret die aus der Menge von Engeln mit ihren Eigenthümlichkeiten gebildete Engelwelt in's Auge zu fassen.

225 I. Vor Allem steht fest, daß nicht bloß überhaupt *mehrere* Engel, sondern *überaus viele* existiren, die als ein Heer oder ein Reich, und zwar, der unendlichen Macht und Würde Gottes entsprechend, ein für unsere Begriffe *unermeßlich großes Heer* oder *Reich* bilden.

226 Die große Anzahl der Engel, welche im Allgemeinen als das Heer oder die Heere oder das Lager (Gen. 32, 1. 2) Gottes erscheint, wird in der hl. Schrift zuerst erwähnt bei der Gesetzgebung auf dem Sinai (Deut. 33, 2: Dominus de Sinai venit et cum eo sanctorum *millia*), wo sie den Thron oder den Wagen Gottes umgeben (cf. Ps. 67, 18: Currus Dei *decem millibus* multiplex, millia laetantium; Dominus in eis in Sina in sancto.). Ferner in der Vision Daniels (7, 10: *millia* millium ministrabant ei [antiquo dierum] et *decies millies centena millia* assistebant ei.). Im Gegensatz, resp. in Parallele zu Deut. 33 weist Paulus auf die vielen Tausende von Engeln hin, mit denen die Christen auf Sion in Gemeinschaft treten (Hebr. 12, 22: Accessistis ad Sion montem et civitatem Dei viventis, Jerusalem coelestem et multorum millium Angelorum frequentiam), u. Judas (v. 14) auf die Tausende, die mit Gott zum Gerichte kommen (ecce venit Dominus cum sanctis millibus suis). Der Heiland selbst (Matth. 26, 53) redet von mehr als 12 Legionen Engel, die ihm der Vater statt der 12 Apostel oder statt eines irdischen Heeres von jener damals höchst bedeutenden Größe zu Hülfe schicken könne. Auch die hohe bei Daniel angegebene Zahl dient offenbar nur zur Veranschaulichung der unvergleichlich großen Menge; vgl. Job 25, 3: Numquid est numerus militum ejus?

227 Die Väter gehen theilweise weiter, indem sie (bes. *Hil. Ambr. Greg. Nyss.* bei *Petav.* l. 1. c. 13) die Zahl der Engel nicht bloß ebenso groß sein lassen wie die der Menschen, sondern noch bedeutend größer, so daß die Wesen der rein geistigen Welt über den Menschen in demselben Maaße zahlreicher seien als diese, wie die Wesen der rein materiellen Welt unter ihm. Sie stützen sich dabei bes. auf die evangelischen Parabeln von den zehn Drachmen und den 100 Schafen, von denen das verlorene die Menschen bedeute, wonach dann das Verhältniß wäre wie 9 : 1 oder 99 : 1. Andere weisen darauf hin, daß die Zahl der Engel in ähnlichem Verhältnisse zur Zahl der Menschen stehen müsse, wie der Raum des Himmels, resp. die Zahl und Größe der Himmelskörper, zur Erde.

228 Die Theologen (bes. *Thom.* 1 p. q. 50 a. 3, *Frassen* de Ang. disp. 1 a. 1 q. 1) begründen die große Zahl der Engel aus dem Zwecke der Schöpfung, indem sie bemerken, es entspreche demselben, daß der vollkommenere Theil der Creaturen gegenüber dem unvollkommeneren eher reicher als spärlicher bedacht sein müsse, weil in ihm vorzüglich die Freigebigkeit und Macht Gottes sich entfalte und die Engel gleichsam den Hofstaat des Königs der Könige bildeten, der ohne Vergleich zahlreicher sein müsse als der eines irdischen Königs. Aus dem ersten Grunde meint *Thom.* l. c., die Zahl der Engel sei größer als die der körperlichen Wesen, was in dem Sinne gewiß wahrscheinlich ist, daß sie größer sei als die der Arten sämmtlicher und der Individuen der vorzüglichsten körperlichen Wesen. Dagegen wäre es gewiß verfehlt, mit Aristoteles die Zahl der Engel nach der Zahl der Himmel oder der Gestirne, die von ihnen bewegt würden, bestimmen zu wollen.

229 II. Der substanzielle Unterschied, welchen die Mehrzahl der Engel einschließt und voraussetzt, ist zum Mindesten ein hypostatischer oder persönlicher. Es fragt sich aber, ob derselbe als ein bloß hypostatischer, wie der zwischen Wesen derselben untersten Art (species infima), z. B. beim Menschen, oder zugleich als ein Art-unterschied zu denken sei. Nach den philosophischen Grundsätzen des hl. Thomas ist letzteres so nothwendig der Fall, daß bei den reinen Geistern als merae formae in Ermangelung der die Vervielfältigung der Form bedingenden Materie der Artunterschied die wesentliche oder doch die naturgemäße Voraussetzung des hypostatischen Unterschiedes ist. Andererseits könnte man versucht sein, bei den reinen Geistern wegen ihrer Einfachheit überhaupt keinen eigentlichen Artunterschied denkbar zu finden, und dafür beruft man sich zugleich auf die Ausdrücke der Väter über die Einheit der Natur in den Engeln (s. bes. *Petav.* l. 1. c. 14).

230 Jedenfalls scheint die Möglichkeit eines Artunterschiedes zwischen den Engeln in dem Sinne zulässig und ausgemacht, daß bei ihnen verschiedene Weisen, nicht bloß der accidentellen, sondern auch der substanziellen

Vollkommenheit denkbar sind, mag dieselbe nun mehr Analogie mit den verschiedenen Graden des sinnlichen Lichtes oder den verschiedenen Formen desselben, den Farben, haben. Für die Wirklichkeit eines solchen Artunterschiedes, wenigstens zwischen verschiedenen Gruppen und Stufen der Engel, spricht einerseits a priori die Zweckmäßigkeit einer allseitigen Mannigfaltigkeit, worin die Engelwelt der sichtbaren Welt ähnlich sein muß, andererseits der thatsächliche Unterschied zwischen den verschiedenen Ordnungen und Chören der Engel, der nicht, wie bei den Menschen, auf künstlicher Anordnung oder gnädiger Fügung Gottes beruhen oder durch Zufälligkeiten in der persönlichen Thätigkeit oder äußere Einflüsse bedingt sein kann; namentlich bringt der Umstand, daß der Engel als reiner Geist stets mit aller Energie sich entscheidet und wirkt, es mit sich, daß ohne die substanzielle Verschiedenheit der Engel in ihnen naturgemäß auch keine Abstufung in der accidentellen Vollkommenheit bestehen würde.

Vgl. hiezu *Thom.* 1 p. q. 50 a. 4; *Suarez* l. 1 c. 12.

III. Mit Rücksicht auf bestimmte Merkmale und Grade der Vollkommenheit, worin eine Menge einzelner Engel übereinkommen und sich von anderen Klassen oder Gruppen unterscheiden, wird von den Vätern und Theologen die Gesammtheit der Engel in verschiedene Ordnungen oder Chöre vertheilt, die ihre eigenen, aus der hl. Schrift entlehnten Klassennamen führen und nach der Zahl dieser Namen auf neun festgestellt sind. Diese Namen sind: Seraphim, Cherubim, Throne, Herrschaften (dominationes, κυριότητες), Kräfte oder Mächte (virtutes, δυνάμεις), Gewalten (potestates, ἐξουσίαι), Fürstenthümer oder Fürstlichkeiten (principatus, ἀρχαί), Erzengel (archangeli) und Engel. Die Berechtigung und Bedeutung dieser Lehre beleuchten wir durch nachfolgende Aufstellungen: 231

1. Vor Allem ist es zweifellos, daß diese Namen, obgleich fast jeder einzelne an sich die Gesammtheit der Engel bezeichnen könnte und auch die meisten, wie: virtutes, angeli und relativ auch archangeli, thatsächlich von allen oder mehreren Chören gebraucht werden, in der hl. Schrift wenigstens zum Theil verschiedene Gruppen und Stufen von Engeln bezeichnen. Das geht schon evident aus dem Texte der hl. Schrift hervor und ist jedenfalls reichlich durch die Väter von den ältesten Zeiten her bezeugt. 232

In der heiligen Schrift wird a) allgemein oder generisch von allen Engeln gebraucht der Name *virtutes*, auch virtutes coelorum, worunter zuweilen sogar auch die Himmelskörper verstanden werden, entsprechend dem Hebr. צְבָאוֹת, exercitus, militia. Bei dem Namen *angeli* ist dies selbstverständlich; indeß wird dieser schon durch den Gebrauch des Namens *arch*angelus dahin bestimmt, daß die einfachen angeli im Gegensatz zu den archangeli als eine niedere Klasse von Engeln gedacht werden müssen. Andererseits bleibt aber hier wieder die Möglichkeit, daß der Name archangelus den Engeln aller höheren Stufen beigelegt wird. Die übrigen Namen können dagegen an sich auf alle Engel bezogen werden, weil sie an sich keine bestimmte Stellung oder Relation ausdrücken, sondern von Eigenschaften hergenommen sind, die allen Engeln mehr oder minder gemeinsam sind (vgl. Suarez l. 1. c. 13); nachweislich ist dies jedoch nirgendwo der Fall. b) Als spezielle Namen erscheinen ganz unzweideutig die Eph. 1, 21 u. Col. 1, 16 erwähnten fünf, welche nur hier (wenigstens von den guten Engeln) vorkommen, obgleich gerade sie dem Wortsinn nach am ehesten gleichbedeutend erscheinen könnten. Eph. 1, 21 schildert der Apostel die Erhebung Christi bei seiner Himmelfahrt über alle auch die höchsten Creaturen: constituens ad dexteram suam in coelestibus supra omnem principatum et 233

potestatem et virtutem et dominationem et omne nomen, quod nominatur non solum in hoc saeculo, sed etiam in futuro. Daß aber diese Namen nicht etwa als Abstrakta oder als eine Häufung von erhabenen Attributen, sondern konkret von verschiedenen Gruppen wirklicher Wesen zu verstehen sind, geht deutlich hervor aus Col. 1, 16, wo derselbe Apostel die ursprüngliche Erhabenheit Christi über alle Creatur, als von ihm geschaffen, hervorhebend, von den unsichtbaren Creaturen einzelne bezeichnet: in ipso condita sunt universa in coelis et in terra, visibilia et invisibilia, sive throni, sive dominationes, sive principatus, sive potestates. Außer den hier vorkommenden fünf Namen erscheinen im A. T. noch die Cherubim und Seraphim als spezielle Engelklassen, obgleich dieselben nirgendwo den anderen Namen so gegenübergestellt werden, daß sie nur auf eine vom Inhalte dieser verschiedene Klasse bezogen werden müßten. Bezüglich der Cherubim ist freilich in alter (Theodor v. Mopsueste) und neuerer Zeit bezweifelt worden, ob darunter überhaupt Engel, und nicht etwa bloß ein sinnliches oder phantastisches Bild oder ein hiedurch versinnbildetes Abstraktum der Macht oder des Lebens zu verstehen sei (vgl. Lex. W. u. W. s. h. v.); aber eine genaue Betrachtung der hl. Schrift selbst, geschweige die Tradition, beweist das Gegentheil.

234 Ausdrücklich bestätigt die Tradition schon seit den ältesten Zeiten, daß die verschiedenen Engelnamen auf verschiedene Klassen der Engel hinweisen. Viele Stellen s. bei *Petav*. l. 2. c. 1. Der älteste Text ist von *Iren*. l. 2 c. 54: Dicant nobis, quae sit invisibilium natura, enarrent numerum Angelorum, ordinem Archangelorum; demonstrent thronorum sacramenta, et doceant diversitates Dominationum, Principatuum, Potestatum atque Virtutum. Noch älter wäre, wenn nicht interpolirt, der Text bei S. *Ignat*. Mart. ep. ad Trallianos c. 6: Ego vero non quia vinctus sum et intelligere possum coelestia et angelicos ordines (τάξεις) et (= scilicet) Angelorum et Exercituum differentias, ac Virtutum et Dominationum discrimina, Thronorumque et Potestatum varietates, Aeonum magnitudines, Cherubim et Seraphim excellentias . . . . haec inquam quia cognosco, non propterea sum perfectus. . . . Unter den exercitus sind wahrscheinlich die archangeli, unter den aeones die principatus (ἀρχαί) verstanden.

235 2. Obgleich es in der hl. Schrift nicht evident ist und auch von den Vätern nicht allgemein zugegeben wird, daß jeder einzelne der in der hl. Schrift vorkommenden Klassennamen im Gegensatz zu den anderen Eigenname einer bestimmten Klasse ist: so ist diese Anschauung doch entschieden seit den ältesten Zeiten die vorherrschende, und seit dem 5. resp. 6. Jahrhundert die herrschende geworden, und kann es daher als wohlbegründet und moralisch gewiß betrachtet werden, daß es mindestens neun Chöre der Engel gibt. Damit ist freilich noch nicht entschieden, daß es keine weiteren, uns unbekannte Chöre gebe, und einige Väter, wie Chrysostomus (hom. 4. de incompr.), meinen, es gebe wirklich solche. Ein positiver Anhalt für diese Meinung fehlt jedoch, und der Umstand, daß die aus der hl. Schrift gesammelten Namen gerade eine zugleich so reiche und so harmonische Zahl ergeben, und daß diese Zahl seit 13 Jahrhunderten als abgeschlossene Zahl in der Kirche betrachtet wird, rechtfertigt es vollkommen, sie als die wirkliche Zahl sämmtlicher Engelchöre anzusehen.

236 Vgl. hiezu *Petav*. l. c. Mehr als neun Chöre finden sich Const. Apost. l. 8. c. 12, woher vielleicht die Interpolation bei *Ign. M.*, indem dort wie hier die exercitus und aeones als Chöre aufgeführt werden, aber dort außerhalb, hier innerhalb der Neunzahl. Die meisten Väter geben bloß die Elemente derselben, indem sie bald die einen, bald die anderen Namen auf verschiedene Klassen beziehen. *Dion. vulg.* u. *Gregor. Magn.* hom. 34 in Evang. stellen — beide unabhängig von einander, da Greg. den Dion. nicht gelesen hatte und auch eine andere Reihenfolge der Chöre angibt — die Neunzahl ex professo fest. Für eine größere Zahl der Chöre beruft man sich darauf, daß Eph. 1, 21. der Apostel am Schlusse seiner Aufzählung auf omne nomen, quod nominatur sive in hoc saeculo sive in futuro hinweise. Diese Redeweise erklärt sich jedoch daraus, daß der

Apostel einerseits nicht alle Engelchöre aufgezählt hatte — er nennt seinem Zwecke gemäß nur solche, deren Name eine fürstliche Macht andeutet — und daß er andererseits seiner Behauptung von der Erhabenheit Christi über alles Geschaffene die möglichst weite Ausdehnung geben und jede Exception dagegen präcludiren wollte. Auch die unermeßliche Zahl der Engel oder die Größe und Mannigfaltigkeit des Geisterreiches verlangt keine größere Zahl von Chören oder Stufen, da innerhalb der einzelnen noch ein unendlicher Spielraum für Mannigfaltigkeit übrig bleibt.

3. Zugleich mit der Feststellung der Zahl der Engelchöre präcisirte sich auch mehr die Anschauung, daß dieselben nicht einfach verschiedene Gruppen neben einander, sondern verschiedene Ordnungen über einander darstellen, wie die verschiedenen Stände Eines Reiches und die verschiedenen Aemter in Einem Heere, was bei den Engeln und Erzengeln schon im Namen angedeutet ist. Die Erweiterung dieses Verhältnisses auf alle Chöre ist um so mehr berechtigt, da nichts näher liegt, als in dem Geisterreiche über dem Menschen eine ähnliche Stufenleiter der Vollkommenheit, resp. der Aehnlichkeit mit Gott und der Annäherung an Gott anzunehmen, wie sie unter den Menschen in der sichtbaren Schöpfung existirt. 237

Damit legte sich aber auch die Frage nahe, in welcher Reihenfolge die Chöre zu ordnen seien, und diese wurde theils nach äußeren, theils nach inneren Anhaltspunkten allgemein so gelöst, daß die oben angegebene Ordnung festgestellt und nur zuweilen die Stellung der Virtutes und Principatus gewechselt wurde.

Die Anhaltspunkte für die Reihenfolge sind hauptsächlich folgende. Die einfachen Angeli bilden selbstverständlich die unterste Stufe; ihnen schließen sich von selbst die *Archangeli* an, die dem Namen nach an ihrer Spitze stehen, während die Principatus, als ἀρχαί schlechthin, sich über diese erheben. Mit den principatus aber beginnt die aufsteigende Reihe der mächtigen herrschenden Wesen, welche der Apostel Eph. 1, 21. bei der Schilderung der Erhebung Christi aufstellt. An diese reihen sich die throni, welche der Apostel Col. 1, 16. an die Spitze stellt, und welche als der Sitz der Herrlichkeit Gottes selbst über diejenigen Wesen, die bloß die Herrschaft Gottes nach Außen repräsentiren, sich erheben. Die Cherubim und Seraphim aber treten in der hl. Schrift ganz besonders als Sitz resp. Träger und Umgebung der Herrlichkeit Gottes bei den Erscheinungen desselben auf und werden daher an die höchste Stelle gesetzt. Die wechselnde Stellung der Virtutes und Principatus rührt namentlich daher, daß in der anscheinend absteigenden Reihenfolge Col. 1, 16. die principatus, statt nach den Potestates, an Stelle der hier übergangenen Virtutes zwischen den Dominationes und den Potestates stehen. Die Ordnung in Eph. 1, 21. ist aber eher als eine strenge Reihenfolge anzusehen. Zudem spricht dafür der innere Zusammenhang, der sich in der Beachtung der griechischen Namen ergibt; die virtutes heißen nämlich hier δυνάμεις, Mächte, als welche sie mehr zu den Dominationes und Potestates gehören, die Principatus aber ἀρχαί, als welche sie den Archangeli näher treten. Endlich ist es angemessen, daß der Name virtutes, weil er zugleich Gemeinname aller Ordnungen ist, als spezieller Name ebenso die mittlere Klasse bezeichnet, wie der Name angeli die unterste. 238

4. Die spezifischen Unterschiede der verschiedenen Ordnungen, welche durch die Namen angedeutet werden und folglich den spezifischen Sinn der Namen selbst zu bestimmen, ist aus vielfachen Gründen sehr schwierig: bes. deßhalb, weil die hl. Schrift so wenig darüber sagt und das Reich der reinen Geister für uns so schwer zu verstehen ist, sodann weil die Namen theilweise so sehr verwandt sind und ihr Inhalt mehr oder weniger allen Ordnungen zukommt. Jedenfalls bezeichnen die Namen nicht direkt den 239

inneren Wesensunterschied, sondern eine **Verschiedenheit in der äußeren Stellung und Thätigkeit**; und auch diese Verschiedenheit tritt deutlich nicht so sehr bei den einzelnen Chören, sondern erst bei den drei Ternaren der Chöre hervor. Sie zeigt sich darin, daß die drei ersten Chöre ihre Namen haben von ihrer Beziehung zu Gott als Hofstaat Gottes, die letzten von ihrer Beziehung zu den Menschen als Boten Gottes, die mittleren von der Erhabenheit der Würde und Macht schlechthin. Ueberhaupt aber muß hier die Regel gelten, daß, so wenig die den Namen der niederen Ordnungen enthaltenen Vollkommenheiten selbstverständlich den höheren abgesprochen werden können, so auch die der höheren nicht ganz den niederen abgesprochen, sondern bloß als bei jenen gegenüber diesen besonders hervortretend betont werden (*Greg. M.* unusquisque ordo ejus censetur nomine, quod plenius habet in munere).

240 a. Die **Seraphim** (שְׂרָפִים) erscheinen bloß einmal in der hl. Schrift in der erhabenen Vision Is. 6, 1 ff. mit sechs Flügeln in schwebender Stellung, mit verhülltem Antlitz und Füßen vor dem Throne Gottes stehend, das Dreimal Heilig rufend und mit einem Glühstein die Lippen des Propheten reinigend — das Bild der erhabensten anbetenden und ekstatischen Liebesvereinigung mit Gott und darum der erhabensten Stellung, welche eine Creatur einnehmen kann. Daß die **Liebesgluth** auch im Namen selbst ausgesprochen sei, wie von jeher in der Kirche angenommen wurde, ist in neuerer Zeit selbst von Katholiken (z. B. Scholz l. c. II. 48.) bestritten worden, weil שָׂרַף bloß **verbrennen**, nicht brennen oder glühen bedeute. Indeß nicht das verbrennend **Zerstören**, sondern **Verzehren und Absorbiren** ist die eigentliche Bedeutung des betr. Verbums (vgl. Gesenius), und die Liebe ist eben ein verzehrendes und in Gott versenkendes und in Folge dessen vereinigendes und dem Geliebten assimilirendes Feuer. So gefaßt stimmt der Name Seraphim wie zu der Schilderung bei Isaias, so auch zu der Erscheinung des Seraphs bei der Stigmatisirung des hl. Franciscus (vgl. *Bonav.* in vita S. Franc.). Es ist daher ganz unnöthig, zu der arabischen Wurzel „Edel sein“ seine Zuflucht zu nehmen.

241 b. Die **Cherubim** erscheinen in der hl. Schrift öfters, zuerst in sichtbarer Erscheinung als Hüter des Paradieses resp. des Lebensbaumes, dann in sinnbildlicher Darstellung über der Bundeslade als lebendiger Thron Gottes, und demgemäß sonst öfters (vgl. Scholz II. S. 47.) figürlich als der Wagen Gottes, endlich ganz besonders in den Visionen des Ezechiel (c. 1. u. 10) als die „vier Lebendigen“ am Wagen der Herrlichkeit Gottes mit vier Gesichtern und vier Flügeln (vgl. *Calmet* in Gen. 3, 24. u. in Exod. 25, 18 ff.; *Scholz* l. c. § 7.; *Scheiner* im Lex. von W. W. s. h. v.). Die hebräische Etymologie des Namens ist noch nicht aufgeklärt; aber schon Philo behauptet, er bedeute **Wissenschaft und Einsicht**, in welchem Sinne er von den kirchlichen Theologen (bes. auch im Hinblick auf das Ezech. 28, 13—15. vom Könige von Tyrus Gesagte) verstanden wird. Damit stimmt, daß bei Ezech. 1 u. 10 die Cherube voll von Augen und mit vierfachen Gesichtern (nämlich den Gesichtern der hervorragendsten sinnlichen lebenden Wesen: Mensch, Stier, Löwe, Adler) erscheinen, wodurch die Fülle des Wissens und des Lebens ausgedrückt wird; hiedurch nämlich erscheinen sie ganz vorzüglich als **Träger und Offenbarer der göttlichen Herrlichkeit**, weßhalb das Bild der Cherubim auch auf den Vorhängen des Tempels abgebildet war. Die symbolische Gestalt der Cherubim scheint jedoch nicht immer dieselbe gewesen, und der Name überhaupt auf alle künstlich combinirten Bilder von wunderbaren lebendigen Wesen übertragen worden zu sein. Die regelmäßige Grundform mag aber wohl die des Stieres gewesen sein, worauf die Bedeutung der Cherubim als Gespann am Wagen Gottes, die geraden hufförmigen Füße und die Bezeichnung facies Cherub statt facies bovis bei Ezech. 10, 14. hinweist, und wodurch sich auch die vier Flügel und Hände leichter erklären. Die Vierzahl der Cherubim selbst ist bedingt durch das Symbol des Wagens. (Die vier Lebendigen in der Apokalypse c. 4—5 erscheinen mit den sechs Flügeln, der Stellung und dem Rufe der Seraphim, aber mit den Gesichtern der Cherubim, nur daß je Eines der vier Wesen auch nur Ein Gesicht hat.)

e. Die **Throne** werden in der hl. Schrift nicht näher beschrieben; aber ihr Name 242 und die Stellung in der Aufzählung Col. 1, 16. läßt sie mit den Cherubim und Seraphim verwandt erscheinen. Vielleicht sind sie Ezech. 10. durch die Räder am Wagen Gottes symbolisirt, während die Cherubim das Gespann des Wagens und die Seraphim die Begleiter Gottes bilden: alsdann wäre die Stufenfolge der drei obersten Chöre in Ein Bild zusammengefaßt.

d.—f. Während die drei ersten Chöre **symbolische** Namen führen, die ihr Verhältniß 243 zu Gott ausdrücken, werden die drei folgenden **Herrschaften, Mächte und Gewalten**, durch **Abstrakta** bezeichnet, welche eine besondere Erhabenheit der Würde und Macht ausdrücken. Wie sie vermöge dieser Erhabenheit ihrer Würde und Macht gegenüber den untersten drei Engelchören bevorzugt erscheinen: so erscheinen sie andererseits, als **Stellvertreter und Organe der Macht Gottes**, tieferstehend gegenüber den Chören, welche den Hof Gottes und den Thron seiner Herrlichkeit bilden. Unter einander jedoch sind die Namen nur wenig verschieden.

g.—i. Die drei untersten Chöre führen, wenigstens im Griechischen, **konkrete** und 244 **eigentliche** Namen, welche, namentlich die beiden letzten, auf ein Verhältniß zu den Menschen sich beziehen, und zugleich deutlich genug die Abstufung und das Verhältniß der Chöre untereinander ausdrücken.

Die **Theologen** des Mittelalters haben im Anschluß an Dion. vulg. u. Gregor. M. theils durch Erklärung der Namen, theils durch Analogien die Attribute der einzelnen Chöre näher zu bestimmen gesucht, wobei jedoch nicht über den Bereich einiger Wahrscheinlichkeit hinauszukommen ist. Vgl. bes. *Bern.* de consid. l. 5. c. 4.; *Guilelm. Paris.* de univ. in 2. p. 2. partis c. 112. der einen Vergleich der Ordnung des himmlischen Reiches mit der eines irdischen Staates anstellt); *Bonav.* in 2. d. 9. exp. text. u. q. 4.; *Thom.* 1. p. q. 108. a. 5—6.; *Petav.* l. 2. c. 3.

Wie zunächst bloß die Namen der unteren Chöre auf eine Sendung und Funktion 245 gegenüber den Menschen Bezug haben, so ist es an sich denkbar und wahrscheinlich, daß nur ein Theil der Engel regelmäßig mit den Menschen verkehrt und ihnen dient, während der andere regelmäßig nur vor Gott steht, um ihm zu huldigen, und daß demgemäß die Engel in *ministrantes* und *assistentes* unterschieden werden können. Indeß ist es doch zu weit gegangen, wenn die Theologen des M. A. aus inneren Gründen und aus Ausdrücken wie: Millia millium ministrabant illi et decies centena millia assistebant (Dan. 7, 10) herleiten wollten, die assistirenden Engel, und speziell die Engel der drei höchsten Chöre, würden niemals gesandt. Denn 1) das assistere schließt das ministrare nicht aus, sondern ein, nämlich die Bereitwilligkeit, Befehle zu empfangen und auszuführen; 2) gerade die sieben Engel, welche vorzugsweise assistentes ante thronum genannt werden, erscheinen auch als vorzugsweise ministrantes; 3) der Apostel nennt Hebr. 2. **alle** Engel administratorii (λειτουργικά) spiritus in ministerium (διακονίαν) missi; 4) den Seraphim und Cherubim wird ausdrücklich eine Sendung zugeschrieben (Is. 6. u. Gen. 3, 24.). Vgl. die Ausführung bei *Petav.* l. 2. c. 6. n. 14. ff.; dagegen *Suarez* l. 6. c. 10., der mit dem hl. Thomas die Schwierigkeiten dadurch löst, daß die oberen Chöre durch Engel der unteren Chöre handeln und wirken.

Zu welchem Chore diejenigen Engel gehören, welche in der hl. Schrift mit **persön**- 246 **lichen Eigennamen** genannt werden: **Michael, Gabriel** und **Raphael**, ist zweifelhaft. Zwar werden die beiden ersten in der hl. Schrift und der letzte in der Kirchensprache Erzengel genannt. Da aber Michael zugleich als Führer aller guten Engel im Kampfe gegen Lucifer erscheint, und die Botschaft Gabriels die erhabenste war, die sich denken läßt, so scheint das Attribut Erzengel im weiteren Sinne genommen werden zu müssen.

Ebenso schwierig als interessant ist ferner die Frage, welche Bewandtniß es habe mit 247 den „**sieben vor dem Throne Gottes stehenden Engeln**", zu denen Tob. 12, 15. Raphael sich selbst rechnet, und welche in der Apokalypse häufig wiederkehren (vgl. *Suarez* l. c. bes. n. 33. u. *Tanner* de Ang. q. 1. dub. 5.). Vielleicht sind es die Repräsentanten der Häupter der sieben oberen (oder auch der sieben unteren) Chöre, wonach dann füglich Michael, der Streiter für die Ehre Gottes, als Repräsentant der Seraphim, und Gabriel, der Bote des höchsten Geheimnisses, als der der Cherubim angesehen werden könnte.

Außer den erwähnten drei sind keine persönlichen Einzelnamen authentisch, obgleich einige ältere Kirchenschriftsteller die Namen aller sieben assistirenden Engel wissen wollen

und daher noch folgende vier beifügen: Uriel (aus dem 4. B. Esdras) Sealthiel, Jehudiel und Barachiel. Papst Zacharias hat aber 754 mit einem römischen Concil alle anderen Engelnamen außer jenen drei verworfen.

248 5. Die Abstufung der Ordnungen der Engel, wie sie durch die obigen Namen bezeichnet wird, gilt zwar zunächst von den gut gebliebenen Engeln und von der Stellung, die sie im Reiche der Gnade einnehmen. Sie hat aber höchst wahrscheinlich ihre Grundlage in der spezifischen oder graduellen Abstufung der natürlichen Vollkommenheit der Engel, so daß man mit dem hl. Thomas sagen kann, sie sei completive a gratia, dispositive a natura. Ihrer natürlichen Grundlage nach kann sie daher auch in den bösen Geistern bestehen bleiben, wie denn die hl. Schrift in der That nicht bloß von Lucifer als dem Fürsten der Dämonen redet, sondern auch einige Namen der Engelchöre auf die Dämonen anwendet.

Letzteres geschieht bes. Eph. 6, 12., wo der Apostel einige der Namen, die er in c. 1. genannt, bei den spiritualia nequitiae gebraucht: non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus *principes* (ἀρχάς) et *potestates*, adversus mundi rectores (κοσμοκράτορας, wohl = dominationes) tenebrarum harum. Vgl. *Thom.* 1. p. q. 108. a. 4. u. q. 109; *Bonav.* in 2. dist. 9. q. 2. u. d. 6. a. 3. q. 1. f.

249 IV. Die Lehre von den neun Chören der Engel ist seit *Dion. vulg.* vervollständigt worden durch die nicht mehr direkt auf positivem Grunde, sondern auf theologischer Combination beruhende Lehre von den drei Hierarchien, in welche die neun Chöre vertheilt und zu je drei und drei so zusammengefaßt werden, daß nicht bloß ihre Abstufung, sondern auch ihre positive Verbindung unter einander sichtbar wird.

250 Wenn man unter Hierarchie, wie die Scholastiker gewöhnlich das Wort deuten, eine ἱερὰ ἀρχή, einen sacer principatus, ein heiliges Reich versteht, sei es im passiven Sinne = in heiliger Weise beherrschte und zugleich geordnete Menge, sei es im aktiven Sinne = in heiliger Weise herrschende Macht resp. geordneter Complex von herrschenden Mächten, wie bei der hierarchia *jurisdictionis* in der Kirche auf Erden: so legt sich die Zusammenfassung der Engel in drei Hierarchien sofort nahe. Denn die drei Gruppen von Engelchören, welche sich uns schon aus den Namen, der Stellung und den Funktionen der neun Chöre ergeben haben, lassen sich sowohl Gott als ihrem heiligen Herrscher gegenüber als drei von ihm in verschiedener Weise regierte Reiche oder Herrschaften im passiven Sinne, wie gegenüber den Menschen und der materiellen Schöpfung (sowie auch den niederen Chören der Engel selbst) als drei Reiche oder Herrschaften im aktiven Sinne auffassen, und haben im letzteren Falle ihre Analogie in der hierarchia jurisdictionis in der Kirche auf Erden.

251 Nach der strengen Etymologie und der Auffassung des Dion. vulg. (c. 3.) bezeichnet jedoch die Hierarchie zunächst und formell nicht einen *sacer* principatus, sondern einen principatus oder potestas *sacrorum* (ἀρχὴ τῶν ἱερῶν, sacrarum rerum et functionum), die Macht über heilige Dinge, und speziell die Macht über solche heilige Dinge oder zu solchen heiligen Handlungen, durch welche andere geheiligt werden oder eine göttliche Gabe ihnen übermittelt wird (potestas sacrorum *dandorum* s. *communicandorum*), wie bei der hierarchia *ordinis* in der Kirche auf Erden. Als

Momente dieser Macht führt Dion. an: den ordo (τάξις oder die Vollmacht selbst), die scientia (ἐπιστήμη) und die actio (ἐνέργεια, als *sacra* actio τελετή genannt). Als Frucht dieser Macht nennt er die purgatio (καθαί-ρωσις), illuminatio (φωτισμός) und perfectio (τελείωσις), weil alle Gaben, die vom Vater des Lichtes in den geschaffenen Geist kommen, durch Erleuchtung desselben ihn einerseits von den Makeln der Unvollkommenheit befreien und andererseits innerlich vollenden, und so durch Verähnlichung und Vereinigung mit Gott ihn heiligen. Concret bezeichnet dann Hierarchie vor Allem die Hierarchen selbst (bei Dion. auch μύσται genannt), sei es überhaupt, sei es in ihrer Abstufung, dann aber auch die Hierarchen mit der Menge derjenigen, welche von ihnen geheiligt werden, theils auch die letzteren in ihrer Beziehung zu den ersteren (vgl. *Petav.* l. 2. c. 2.)

252 Demgemäß setzt der Begriff der Hierarchie bei den Engeln eine Derivation göttlicher Gaben von den einen auf die anderen voraus, die aber hier nicht in der Uebermittlung der göttlichen Gnade, sondern bloß der göttlichen Wahrheit, durch belehrende Erleuchtung, bestehen kann. Mit Rücksicht auf diese Derivation gibt es aber nicht bloß verschiedene Abstufungen in Bezug auf das Mehr oder Weniger, und folglich verschiedene Stufen in derselben Hierarchie, sondern auch verschiedene Formen der Mittheilung und eine verschiedene Stellung zu der Mittheilung, also auch verschiedene Hierarchien, und zwar bloß drei, die genau der auf substanzieller Mittheilung der göttlichen Natur beruhenden Dreiheit der göttlichen Personen entsprechen: nämlich die Hierarchie der bloß Gebenden, die der Empfangenden und Gebenden, und die der bloß Empfangenden und nicht mehr an Engel, sondern nach Außen, nämlich an die Menschen, Gebenden.

253 Bei *Dion. vulg.* ist dieser Begriff nicht exakt durchgeführt. *Thom.* bringt damit in Verbindung, daß die oberste Hierarchie Alles in Gott schaue, die zweite Alles in den geschaffenen allgemeinen Ursachen auffasse, die dritte direkt auf die Einzeldinge gerichtet sei. *Bonav.* vertheilt die Hierarchien nach der Vertretung der drei Momente im principatus sacrorum: scientia — ordo s. ordinata potentia — actio. Sehr geistreiche Combinationen über die Ternare in den Engeln und in Gott s. bei *Bonav.* in opusc. Luminaria ecclesiae serm. 21.

254 V. Was endlich die Stellung der Engelwelt gegenüber der übrigen Schöpfung betrifft: so hat die außer der Offenbarung stehende Philosophie dieselbe vielfach so aufgefaßt, als ob den Engeln ein regelmäßiger Einfluß oder eine ordentliche Verwaltung zum Schutze der Körperwelt, besonders die Unterhaltung der Bewegung der Himmelskörper angewiesen sei; und auch einzelne Theologen haben vom Standpunkte der älteren Physik diese Aufgabe der Engel wenigstens mit in Betracht gezogen. Die Offenbarung hingegen führt sie nur in einem Schutzverhältnisse zu den Menschen vor, so daß der etwaige Einfluß auf die rein körperliche Natur diesem Zwecke untergeordnet erscheint. Und selbst dieses Verhältniß gründet die Offenbarung unmittelbar nicht auf eine natürliche Wechselbeziehung der Engel und Menschen, sondern auf die übernatürliche Bestimmung der letzteren (Hebr. 1, 14. in ministerium missi propter *eos*, qui *haereditatem* capiunt salutis), und darum auch der Engel selbst (qui vident faciem Patris) und kommt daher dasselbe auch erst bei dieser zur Sprache.

Zweite Abtheilung.

Das Reich der materiellen Wesen oder der sichtbaren Welt.

§ 143. Die theologischen Lehren über die materielle Welt im Allgemeinen.

255 I. Während die Theologie bei der Engelwelt dieselbe als solche und in sich selbst zu betrachten und auch ihr Dasein und spezifisches Wesen zu beweisen hat: ist es bei den materiellen Dingen umgekehrt. Wie das Dasein und spezifische Wesen derselben durch die Sinne und die Vernunft, nicht erst durch den Glauben, erkannt wird: so hat auch die Theologie an diesen Dingen nur insofern ein Interesse, als dieselben in ihrer Eigenschaft als Werke Gottes zu Gott und dem Menschen in Beziehung stehen, d. h. deren Herrschaft unterworfen und zu deren Dienste bestimmt sind oder kurz in diesen ihren Zweck haben. Die hierhin gehörenden allgemeinen Wahrheiten sind allerdings ebenfalls für die natürliche Vernunft erkennbar; aber sie fallen zugleich wesentlich unter die Gegenstände, über welche die Offenbarung wenigstens bestätigend uns belehren muß und auch wirklich belehrt. Andererseits kann die Offenbarung, und mit ihr die Theologie, nur auf diese Wahrheiten direkt gerichtet sein, d. h. nur sie geradezu und in sich selbst zum eigentlichen Gegenstande der religiösen Belehrung machen wollen; wenn sie sich über Weiteres verbreitet, kann dies nur die Bedeutung einer Illustration der genannten oder verwandter Wahrheiten haben (vgl. B. I. n. 39.), und fällt darum auch nicht direkt und an sich als Gegenstand des eigentlichen Dogma's unter die unfehlbare Erklärung des kirchlichen Lehramtes.

256 Vgl. über die verschiedenen Gesichtspunkte des Theologen und des Philosophen bez. der materiellen Dinge *Thom.* c. gent. l. 2. c. 2. ff.; über das, was hier per se und per accidens de fide ist, *Thom.* in 2. dist. 12. q. 1. a. 2: Quae ad fidem pertinent, dupliciter distinguuntur. Quaedam enim sunt *per se* de substantia fidei, ut Deum esse trinum et unum, et hujusmodi, *in quibus nulli licet aliter opinari.* Unde Apostolus ad Gal. 1. dicit, quod, si angelus Dei aliter evangelizaverit, quam ipse docuerat, anathema sit. Quaedam vero *per accidens tantum,* in quantum scilicet in scriptura traduntur, quam fides supponit Spiritu sancto dictante promulgatam esse: quae quidem ignorari sine periculo possunt ab his, qui scripturas scire non tenentur, sicut multa historialia, et in his etiam Sancti diversa senserunt, scripturam divinam diversimode exponentes. Sic ergo circa mundi principium aliquid est, quod ad substantiam fidei pertinet, scilicet *mundum incoepisse creatum,* et hoc omnes Sancti concorditer dicunt. *Quo autem modo et ordine factus sit,* non pertinet ad fidem nisi per accidens, in quantum in scriptura traditur, cujus veritatem diversa expositione Sancti salvantes diversa tradiderunt. Dazu de pot. q. 3. a. 14: Quodsi ponatur *ante quodcunque tempus datum creaturam fuisse*, salvatur positio fidei, qua ponitur nihil praeter Deum semper fuisse; non tamen salvatur, si ponatur eam semper fuisse.

257 II. Die allgemeinen Wahrheiten, welche für die Theologie von Interesse sind und auf Grund der Offenbarung, namentlich des mosaischen Schöpfungsberichtes gegenüber älteren und neueren heidnischen Irrthümern festgehalten werden müssen, betreffen 1) den Ursprung, 2) die innere Beschaffenheit, 3) den Zweck der materiellen Welt.

258 1. Die materiellen Wesen verdanken nicht bloß überhaupt ihr Dasein einem göttlichen Schöpfungsakte; auch die Arten, die Unterschiede und die Stellung derselben in der Welt sind im Großen und Ganzen ursprüng-

lich von Gott unmittelbar, nicht etwa von Seiten der Engel oder durch bloße natürliche Entwicklung, nach einem bestimmten Plane begründet und geordnet. Die organischen Wesen insbesondere, welche sich gegenwärtig durch Zeugung fortpflanzen, sind ursprünglich nicht durch Urzeugung oder durch bloßes Zusammenwirken von anorganischen Kräften oder auch nur in gewissen allgemeinen Grundarten entstanden, sondern durch eine schöpferische Setzung Gottes als Abdruck bestimmter göttlicher Ideen in allen ihren besonderen Arten in's Dasein getreten und haben zugleich die Kraft erhalten, innerhalb ihrer eigenthümlichen Art durch Erzeugung anderer Individuen sich zu reproduziren oder fortzupflanzen.

259 Diese Wahrheiten sind nicht bloß ausdrücklich im Schöpfungsberichte der Genesis ausgesprochen; sie haben auch ein wesentliches theologisches Interesse darin, daß sonst die Welt, wie sie thatsächlich ist, nämlich nicht bloß als Substanz, sondern auch als κόσμος, nicht im vollen Sinne des Wortes als Werk Gottes selbst und in ihrer Ordnung als ein Kunstwerk Gottes erscheinen würde, was von Moses zur Abwehr heidnischer Vorstellungen von überwiegendem Einfluß endlicher Ursachen ebenso intendirt werden mußte und wurde, wie die Erschaffung der Weltsubstanz aus Nichts. Insbesondere hängt die göttliche Setzung des ersten Lebens und das von Gott ausgehende Gesetz der Fortpflanzung in bestimmten Arten damit zusammen, daß Gott ebenso speziell das wesentliche Prinzip des Lebens, wie überhaupt Prinzip des Seins ist, und daß folglich die Urproduktion des Lebens von ihm allein ausgehen und jede weitere Produktion eines Lebendigen nur als Reproduktion durch ein anderes vermöge des diesem eigenen Organismus unter fortwährender Einwirkung der belebenden Kraft Gottes und der dem ersten Organismus zu Grunde liegenden ewigen Idee erfolgen kann. Jedenfalls ist es ein grober Verstoß nicht bloß gegen die gesunde Philosophie, sondern auch gegen die Lehre der Offenbarung, wenn der Darwinismus die thatsächliche Entstehung des Lebendigen auf spontane Entwicklung des Anorganischen, und den Bestand der Arten nicht auf eine feste göttliche Idee zurückführt. Wenn ältere Theologen, durch irrige Thatsachen verleitet, einen Ursprung lebendiger Wesen ohne Betheiligung eines lebendigen Zeugungsprinzips zuließen: dann ließen sie dabei doch immer die andern geschöpflichen Ursachen (die virtus coeli) als Werkzeuge Gottes und nach einem von Gott bestimmten Gesetz wirken.

260 Die Offenbarung tritt sogar der allmäligen spontanen Entwicklung der Arten in dem Grade entgegen, daß sie selbst die ersten Individuen jeder Art nicht erst aus einem von Gott direkt in's Dasein gerufenen spezifischen Samen oder Keime sich entwickeln, sondern dieselben sofort als in ihrer Art vollendet und im Zustande vollkommener Zeugungs- oder Fortpflanzungsfähigkeit, kurz als fertige Prinzipien ihrer ganzen Art von Gott hergestellt sein läßt. Vor Allem ist dieß offenbar von den Thieren, welche sofort in ihrer vollen Lebenskraft hervorgebracht wurden; bei den Luft- und Wasserthieren wird dieß im Urtext noch dadurch veranschaulicht, daß sie als schwimmend und fliegend erschaffen erscheinen und der Segen Gottes über sie nicht zur individuellen Ausbildung, sondern zur Fruchtbarkeit gesprochen wird; bei den Landthieren aber wird es dadurch zu verstehen gegeben, daß sie, die natürlicherweise in einem Mutterschooße ausgebildet werden müssen, direkt aus der Erde gebildet wurden. Indeß auch bezüglich der Pflanzen ist es klar genug: denn die hl. Schrift sagt Gen. 1, 11 nicht, daß Gott den Samen in der Erde geschaffen, woraus die Pflanzen hervorgehen sollten, sondern umgekehrt, er habe die Pflanzen so aus der Erde hervortreten lassen, daß sie jede nach ihrer Art den Samen „über der Erde“ in sich hätten; auch die viel verirte Stelle Gen. 2, 4—5, wo gesagt wird, Gott habe die Pflanzen hervorgebracht, bevor sie „in der Erde entsprungen“ resp. „aus der Erde hervorsproßten“, erhält nur durch diese Deutung einen vernünftigen Sinn (vgl. unten n. 291); ebenso reimt sich diese Voraussetzung allein vollkommen damit, daß die Erschaffung der Pflanzen im Conterte des Heraemerons als eine von Gott vollzogene Bekleidung der Erde aufgefaßt wird. — Bei den meisten Thieren ist, wie schon bemerkt, diese Weise des Ursprungs auch die einzige physisch mögliche, da ihre Keime, um zur Entwicklung zu gelangen, eines Mutterschooßes oder doch, wo der

Keim ein eigentliches Ei ist, der mütterlichen Brutwärme bedürfen, also die Entwicklung des Keimes ein schon fertiges Thier voraussetzt. Bei den Eiern der Fische und einzelner Vögel sowie bei dem Samen der Pflanzen ist diese Bedingung der Entwicklung nicht physisch nothwendig, und wäre es daher bei diesen rein physikalisch denkbar, daß nicht das ausgestaltete fertige Wesen, sondern das Ei oder der Same zuerst entstanden wäre. Aber daraus, daß dieß an sich denkbar, folgt nicht, daß er auch nothwendig, oder oder auch nur das Angemessenere sei; denn so gut wie Gott fertige Thiere erschaffen konnte, konnte er auch fertige Pflanzen erschaffen; und wie er dort den Bestand der Art durch Erschaffung vollendeter Prinzipien der Art begründen mußte, so war es durchaus angemessen, daß er überhaupt bei allen organischen Wesen die ersten Exemplare sofort fertigstellte. Es ist auffallend, wie sehr man in neuerer Zeit diesen Punkt übersehen oder mißverstanden hat; im M. A. aber hat man ihn nicht übersehen. Vgl. *Aegid. Col.* in 2. dist. 18. q. 2. a. 1. dub. lat. 2.

261 2. Die materiellen Wesen sind ferner, unbeschadet der durch ihre Materialität bedingten Unvollkommenheit, so wie sie aus der Hand Gottes hervorgingen, und überhaupt ihrer Substanz und Natur nach, nicht schlecht, geschweige denn etwas Böses; sie sind vielmehr, weil ursprünglich und direkt von Gott intendirt, als ein Abglanz der göttlichen Vollkommenheit an sich etwas Gutes, und waren auch, wie sie aus der Hand Gottes hervorgingen, in ihrer Art und für die von Gott intendirten Zwecke vollkommen gut.

262 Es gehört dieß zum Dogma der Kirche gegen die Manichäer, resp. die Origenisten, welche die Materie nicht bloß als etwas Unvollkommenes und als Grund mannigfacher Unvollkommenheiten, sondern als etwas Böses ansahen, und wird von Moses dadurch ausgesprochen, daß er von jedem einzelnen Werke nach dessen Vollendung sagt: „und Gott sah, daß es gut war", und beim Abschluß sämmtlicher Werke beifügt: „und Gott sah Alles, was er gemacht hatte, und es war sehr gut."

263 3. Wie die materiellen Wesen durch ihre innere Güte Gott als ihrem letzten Endziele zu seiner Verherrlichung dienen: so sind sie zugleich zu dem Dienste des Menschen bestimmt, der als Ebenbild Gottes mit der Herrschaft über sie betraut ist und sie zur Erreichung seiner eigenen Bestimmung benützen kann und soll. Daraus folgt a fortiori, daß der Mensch in keiner Weise ihnen untergeordnet sein, also weder freiwillig ihnen dienen, noch von ihnen wider Willen beherrscht werden soll, geschweige daß durch ihren Einfluß sein menschliches Handeln bestimmt und die Freiheit desselben aufgehoben würde.

264 Auch diese Wahrheiten sind von Moses im Schöpfungsberichte ausdrücklich hervorgehoben, indem er so nachdrücklich von der dem Menschen verliehenen Herrschaft über alle vorher bezeichneten irdischen Dinge redet und auch bei den himmlischen als Zweck derselben angibt, daß sie auf Erden leuchten und den Menschen zu Zeichen der Zeiten sein sollen. Die Lehre der Origenisten, daß die Himmelskörper beseelte Wesen seien, ist kirchlich verworfen; und zum mindesten ganz grundlos ist die Annahme, daß dieselben noch andern geistig-leiblichen Wesen außer den Menschen dienen sollen. Die neuerdings geltend gemachte unermeßliche Größe der Himmelskörper verschlägt dagegen nichts. Denn einerseits können diese Himmelskörper, soweit sie von den Menschen nicht erkannt werden, in der Erkenntniß der Engel zur Verherrlichung Gottes dienen; und andererseits gehört es wesentlich mit zur Verherrlichung Gottes von Seiten des Menschen, daß dieser aus der Unermeßlichkeit der Werke die unermeßliche Größe Gottes und seine eigene Geringheit Gott gegenüber schätzen lernt. Daher kann und soll auch eben die durch die neuere Wissenschaft geförderte Erkenntniß der Unermeßlichkeit der Himmelskörper zur Erreichung des Zweckes der Natur im Menschen und des Zweckes des Menschen selbst mächtig beitragen.

265 Die Umkehrung des Dienstverhältnisses zwischen der materiellen Natur und dem Menschen ist der spezifische Charakter des Heidenthums, besonders da, wo es auf

jene, namentlich auf die Himmelskörper, nicht nur die den Engeln zustehende Ueberlegenheit, sondern die nur Gott zustehende Würde und Macht gegenüber dem Geiste des Menschen übertrug, und so zugleich die Natur vergötterte und den Geist des Menschen, namentlich seine Willensfreiheit, gegenüber dem fatum stellarum vernichtete.

III. Die erwähnten dogmatischen Wahrheiten über die materiellen Wesen 266 in ihrer Eigenschaft als Werke Gottes trägt die hl. Schrift vor in einer organisch geordneten, anschaulichen Schilderung der göttlichen Wirksamkeit, wodurch die Gesammtheit der sichtbaren Welt in ihrer gegenwärtigen Gestalt und Ordnung — abgesehen von den durch zerstörende Umwälzungen bedingten Modifikationen — zu Stande gekommen sei. Diese Schilderung hat offenbar vor Allem den Zweck und die Bedeutung, die erwähnten dogmatischen Wahrheiten deutlicher und anschaulicher zu machen, als es durch allgemein gehaltene Ausdrücke, daß Gott Alles hervorgebracht, gut gemacht und dem Menschen unterworfen habe, geschehen könnte.

Es fragt sich aber, ob und inwieweit diese Schilderung eine bloß poetisch- 267 rhetorische Einkleidung jener dogmatischen Wahrheiten zur Erleichterung ihrer Auffassung sei, oder auch eine nähere Bestimmung und Erweiterung derselben zur volleren und reicheren Auffassung derselben enthalte und somit darauf berechnet sei, über die Art und Weise, wie Gott die sichtbare Welt hervorgebracht, resp. über die Einrichtung der letzteren selbst, allerdings ebenfalls für religiöse Zwecke, nicht bloß die nothwendigen, sondern auch zuträgliche Aufschlüsse zu geben, und welche. Die Kirche hat über diese Frage nicht entschieden, weil auch im letzteren Falle der lehrhafte Inhalt jener Aufschlüsse nach der Bemerkung des hl. Thomas nur per accidens oder wenigstens bloß accessorisch zu der von ihr zu bewahrenden und geltend zu machenden Glaubenslehre gehört. Der Stand der Frage muß aber heutzutage um so mehr festgestellt werden, als die moderne Naturwissenschaft zu Resultaten gekommen sein will, welche mit dem lehrhaften Inhalt der mosaischen Schilderung nicht harmoniren sollen.

Zu dem Ende werden wir in den beiden folgenden §§ zeigen, 1) was zum wenigsten der unbestreitbare lehrhafte Inhalt der Genesis ist, und 2) was auf Rechnung der Einkleidung gesetzt werden kann oder muß.

Die für diese Erörterung wichtigen Regeln faßt *Thom.* q. disp. de pot. q. 9. a. 1. 268 (vgl. auch oben n. 253) in folgender Weise zusammen: *Circa modum creationis*, quem scriptura tradit, potest esse, sicut dicit August. 12. conf., *duplex disceptatio: una de ipsa rerum veritate, alia de sensu litterae,* qua Moyses divinitus inspiratus principium mundi nobis exponit. 1) Ad *primam disputationem duo sunt vitanda.* Quorum a) unum est, ne in hac quaestione aliquid falsum asseratur, praecipue quod veritati fidei contradicat. b) Aliud est, ne, quicquid verum esse aliquis crediderit, statim velit asserere, hoc ad veritatem fidei pertinere: quia, ut Augustinus dicit 10. Conf.: „Obest, si quis ad ipsam doctrinae pietatis formam pertinere arbitratur falsum, scilicet quod credit, et pertinacius affirmare audeat, quod ignorat.“ Propter hoc autem obesse dicit, quia ab infidelibus veritas fidei irridetur, quum ab aliquo simplici et fideli tanquam ad fidem pertinens proponitur aliquid, quod certissimis documentis falsum esse ostenditur, ut etiam dicit primo super Genes. ad litteram. 2) *Circa secundam disceptationem duo etiam sunt vitanda.* Quorum a) primum est, ne aliquis id, quod patet esse falsum, dicat in verbis scripturae, quae creationem rerum docet, debere intelligi; scripturae enim divinae a Spiritu sancto traditae non potest falsum subesse, sicut nec fidei, quae per eam docetur. b) Aliud est, ne aliquis ita scripturam ad unum sensum cogere velit, quod alii sensus, qui in se

veritatem continent et possunt salva circumstantia litterae scripturae aptari, penitus excludantur. Hoc enim ad dignitatem divinae scripturae pertinet, ut sub una littera multos sensus contineat, ut sic et diversis intellectibus hominum conveniat, et unusquisque miretur, se in divina scriptura posse invenire veritatem quam mente conceperit. . . .

§. 144. Der lehrhafte Inhalt des mosaischen Hexaemerons: die teleologisch-architektonische Einrichtung des sichtbaren Kosmos und die genetische Reihenfolge seiner Glieder bei ihrer Entstehung in der Gotteswoche.

Literatur: Vgl. für diesen und den folgenden §. die Commentare der Väter zum Hexaemeron, bes. *Basil.* u. *Ambros.* sowie *August.* de gen. ad lit. op. imperf. u. opus perfectum (in 12 Büchern, wovon jedoch Aug. selbst sagt, in quo plura quaesita quam inventa sunt)[1]; *Mag.* l. 2. d. 12—15; dazu *Thom.*, *Bonav.*, *Aegid.* und bes. *Estius; Thom.* 1. p. q. 66—74; qq. disp. de pot. q. 4.; *Suarez* u. *Petav.* de op. 6. dierum. Von NN. Dogmatikern Berlage, Staudenmaier u. Jungmann; die Apologeten Hettinger u. Bosen (Bd. I. Anhang); in Bibelwerken: Westermaier, A. Test. Bd. I. und Holzammer, Einl. zu Schusters Erkl. der Bibl. Gesch. 2. Aufl.; die Monographien von Pianciani, Reusch (Bibel und Natur), Emm. Veith (Anfänge der Menschenwelt), Bosizio, Hexaemeron u. Geologie; Baltzer, Kosmo- und Geogonie.

269 I. Die mosaische Schilderung der innerhalb sechs Tage entfalteten Wirksamkeit Gottes ist im Gegensatz zu der nachfolgenden erhaltenden und regierenden Wirksamkeit Gottes und der zeugenden Wirksamkeit der Natur allerdings als Schöpfungsgeschichte zu betrachten. Aber gegenüber dem Grundakte der Schöpfung, der Produktion des Grundstoffes der sichtbaren Dinge, ist sie eine Geschichte der Gestaltung des bereits vorausgesetzten Stoffes, wodurch aus demselben die verschiedenen Wesen der sichtbaren Welt in ihrer Mannigfaltigkeit und Ordnung hervorgingen; sie ist m. E. W. nicht Geschichte der creatio *prima*, sondern der creatio *secunda*, welche zwischen der Vollziehung der ersteren und dem Beginne der ordentlichen Weltregierung in der Mitte liegt. Die Erwähnung der creatio prima wird von Moses allerdings an die Spitze gestellt, aber nicht durch eine Schilderung ausgeführt, auch nicht einem eigenen Tage zugewiesen, sondern einfach als Grundlage der nachfolgenden Geschichte vorausgeschickt und als solche ausdrücklich näher charakterisirt, indem das Produkt derselben als wüst, leer und finster bezeichnet wird.

270 Demgemäß liegt das eigentliche Thema des Hexaemerons in dem Inbegriff der göttlichen Thaten, wodurch die an sich wüste, leere und

[1] Da dieses Werk im Folgenden oft citirt wird, geben wir einen kurzen Ueberblick. Die ersten sechs Bücher handeln von der Schöpfung im Allgemeinen zu Gen. 1, 1 bis 2, 6. L. I—III enthalten den fortlaufenden Commentar zu Gen. I. oder dem Sechstagewerk. L. IV zu Gen. 2, 1—3 gibt einen Rückblick mit Betonung der Sechszahl der Tagewerke, und verbreitet sich dann, ausgehend von dem Ruhetag, über die Natur der übrigen Tage als Engeltage. L. V zu Gen. 2, 4—5 findet in diesen Versen die Gleichzeitigkeit der Schöpfung und verbreitet sich über den Ursprung der organischen Wesen, wobei die Theorie von den rationes causales und seminales entwickelt wird. — Die folgenden sechs Bücher handeln zu Gen. 2, 6 ff. speziell vom Menschen: L. VI Körper, l. VII Seele, l. VIII Wohnort des Menschen, Paradies (Baum des Guten und Bösen). L. IX Ursprung des Leibes der Eva und der übrigen Menschen, l. X. Ursprung der Seelen. L. XI zu Gen. 3. L. XII über das geistige Paradies bei Paulus, Visionen und Ekstasen im Allgemeinen.

finstere Stoffmasse zu dem wohlgegliederten und reich geschmückten „Kosmos“ geworden ist, welcher später sichtbar vor den Augen des Menschen erschien, damit dieser in demselben die Macht, Weisheit und Güte Gottes bewundere und sich desselben zur Erreichung seines Zieles bediene; es ist eben das, was der Weise (Sap. 11, 18) nennt κτίζειν τὸν κόσμον ἐξ ὕλης ἀμόρφου, und wovon der Apostel Hebr. 11, 3 sagt: πίστει νοοῦμεν κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὸ βλεπόμενον γεγονέναι. In diesem Sinne ist es recht eigentlich die „Kosmogonie“ nach der antiken ursprünglichen Bedeutung des Wortes Kosmos, nicht nach der modernen, weil von der Gliederung und Ausschmückung der übrigen Weltkörper an sich außer der Erde keine Rede ist, sondern nur von ihrem Verhältnisse zur Erde und zum Menschen gesprochen wird, zu deren Umgebung dieselben gerechnet werden; ebenso wenig ist es aber auch Geogonie schlechthin, weil auch die Erde nur insofern in Betracht kommt, als sie für den Menschen sichtbar ist, und außer ihr auch in der Bildung des Kosmos die organischen Wesen und die Himmelskörper in Betracht gezogen werden.

271 Sehr tiefsinnig weist *August.* (de gen. ad lit. l. 1. c. 4. n. 9.) darauf hin, wie der von der hl. Schrift nicht bei der ersten, sondern bei der zweiten Schöpfung, und bei dieser stetig, gebrauchte Ausdruck: *dixit* Deus, die eigenthümliche Natur und Bedeutung der letzteren im Gegensatz zur ersteren hervortreten lasse: An quum primum fiebat informitas materiae sive spiritalis sive corporalis, non erat dicendum, *Dixit Deus, fiat?* Quia formam Verbi semper Patri cohaerentis, quo sempiterne dicit Deus omnia, neque sono vocis neque cogitatione tempora sonorum volvente, sed coaeterna sibi luce a se genitae Sapientiae, non imitatur imperfectio (sc. materiae), cum dissimilis ab eo, quod summe ac primitus est, informitate quadam tendit ad nihilum; sed tunc imitatur Verbi formam semper atque incommutabiliter Patri cohaerentem, cum et ipsa (materia) pro sui generis conversione ad id, quod vere ac semper est, id est ad creatorem suae substantiae, formam capit et fit perfecta creatura: ut in eo quod Scriptura narrat, *Dixit Deus, fiat,* intelligamus Dei dictum incorporeum in naturam ejus Verbi coaeterni revocantis ad se imperfectionem creaturae, ut non sit informis, sed formetur secundum singula, quae per ordinem exsequitur. In qua conversione et formatione quia pro suo modo imitatur Deum Verbum, hoc est Dei Filium semper Patri cohaerentem plena similitudine et essentia pari, qua ipse et Pater unum sunt, non autem imitatur hanc Verbi formam, si, aversa a Creatore, informis et imperfecta remaneat: propterea Filii commemoratio non ita fit, quia Verbum, sed tantum quia principium est, cum dicitur, *in principio fecit Deus caelum et terram;* exordium quippe creaturae insinuatur adhuc in informitate imperfectionis: fit autem Filii commemoratio, quod etiam Verbum est, eo quod scriptum est, *Dixit Deus, fiat;* ut per id, quod principium est, insinuet exordium creaturae exsistentis ab illo adhuc imperfectae, per id autem, quod Verbum est, insinuet perfectionem creaturae revocatae ad eum, ut formaretur inhaerendo Creatori et pro suo genere imitando formam sempiterne atque incommutabiliter inhaerentem Patri, a quo statim hoc est quod ille. — Uebrigens erscheint das Hervortreten des sichtbaren Kosmos in der hl. Schrift nicht bloß als ein Hervortreten aus der Unsichtbarkeit, sondern auch als ein Hervortreten aus einem Unsichtbaren, worin er selbst verborgen war und was durch ihn sichtbar wird. Als ein solches Unsichtbares erscheint einerseits Hebr. 11, 3 vgl. mit Weish. 11, 18 die noch ungeformte, finstere, aber die Bestimmung zur Gestaltung und darum diese selbst quasi seminaliter in sich enthaltende Materie, andererseits aber nach Röm. 1, 20. das unsichtbare Ideal, resp. die Ideen Gottes, die in der Gestaltung des Kosmos sich abprägen und dadurch sichtbar werden. Beide Auffassungen schließen sich nicht aus, sondern ergänzen einander, weßhalb auch bei den Vätern bald mehr die eine, bald mehr die andere hervorgehoben wird.

272 II. Indem der mosaische Bericht als Ziel der gesammten Thätigkeit Gottes den Kosmos als ein göttliches Kunstwerk oder *opificium* hinstellt, das nicht mit der Hand oder mit anderen Werkzeugen, sondern durch das Wort Gottes als den allmächtigen Ausdruck seiner Weisheit zu Stande gekommen: muß die Aufzählung der einzelnen Produkte dieser Thätigkeit so gehalten sein, daß dieselben als Glieder eines Gesammtplanes aufgefaßt werden. Und in der That fügen sich die einzelnen Werke in der von Moses beobachteten Reihenfolge zu einem schönen Bilde zusammen, in welches alle Glieder der sichtbaren Welt verwoben sind.

273 In der ersten Hälfte des Berichtes erscheint die Gestaltung und Gliederung des Kosmos durch Ausscheidung, Aktuirung, Ordnung und Vollendung ihrer in der chaotischen flüssigen Masse latent gewesenen Hauptbestandtheile resp. Faktoren oder Regionen (Licht, Atmosphäre, feste Erde) in absteigender, resp. von der Peripherie zum Centrum in immer engeren Kreisen sich fortsetzenden, Reihenfolge; denn die Lichtregion umgibt selbst die Luft, die Luft Land und Wasser, das Wasser bloß das Land. Im Anschluß daran erscheint in der zweiten Hälfte die Ausschmückung und Belebung des Kosmos durch die erleuchtenden Himmelskörper von oben und durch die lebenden Wesen von unten, welche letztere in aufsteigender Linie bis zum Menschen aufgeführt werden, während die Pflanzen als Abschluß der Gestaltung der Erde zugleich den Uebergang zur Ausschmückung bilden. Diese Eintheilung des opificium sex dierum in das opus *distinctionis* und das opus *ornatus* mit der Zuweisung von je drei Tagen für jedes ist im Mittelalter stehend geworden. Ersteres Werk sollte die „Wüste“ oder Verworrenheit, letzteres die „Leere“ der Erde aufheben. Hierauf weist auch hin der Anfang von Gen. 2.: Igitur perfecti sunt (יְכֻלּוּ) coeli et terra et omnis ornatus (צְבָאָם, exercitus) eorum, wo unter dem ornatus offenbar die drei letzten Tagewerke verstanden werden; denn die sichtbaren exercitus coeli sind in der hl. Schrift Sonne, Mond und Sterne; die exercitus terrae aber sind ihre lebendigen Bewohner.

274 Der Gesammtplan aber spezifizirt sich in der Darstellung selbst näher dahin, daß der Kosmos, inwiefern er zum Dienste des Menschen erschaffen wurde, die vollkommen eingerichtete und ausgestattete Wohnstätte oder das Wohnhaus des Menschen sein sollte, aber ein Wohnhaus, zu dem das Material nicht erst zusammengetragen werden, sondern das mit allem Zubehör in die vorhandene chaotische Masse hinein- und aus derselben herausgearbeitet werden sollte. Daher wird zuerst die dunkle Masse gelichtet, dann die Decke des Hauses gespannt, hierauf der feste Boden bereitet und mit Pflanzen geschmückt, welche zugleich die Speisekammer für die lebenden Wesen bilden, sofort für die stetige Beleuchtung Sorge getroffen, alsdann werden die dienstbaren Wesen erschaffen, welche außerhalb des Wohnplatzes der Menschen in Luft und Wasser sich bewegen, und endlich diejenigen Wesen, die mit ihm sein Haus theilen.

275 In der Darstellungsweise der hl. Schrift durchdringen sich daher die allgemeinere Idee der Schönheit des Kunstwerkes und die speziellere der zweckmäßig eingerichteten Wohnstätte, und die aus der Verbindung der bei-

den Ideen entspringenden Farbentöne bedingen den eigenthümlichen Reiz, welcher die Darstellung charakterisirt.

III. Die Vorführung des von Gott eingerichteten Kosmos im Berichte 276 der Genesis ist aber ebenso offenbar das, was man eine genetische Erklärung eines zusammengesetzten Werkes nennt; d. h. sie führt die einzelnen Elemente und Faktoren in der Reihenfolge vor, wie sie sich naturgemäß — ordine naturae — aneinander anschließen und auf einander aufbauen: d. h. so, wie jedes folgende Produkt das vorhergehende, sei es als Vorstufe oder als Bedingung seiner eigenen Existenz voraussetzen, jedes frühere als minder vollkommenes oder bedingendes dem folgenden vorausgehen kann oder muß, und so endlich jeder folgende Akt den vorhergehenden ergänzt und über ihn hinaus der Vollendung des Ganzen, resp. dem Gipfel und der Krone des Ganzen, dem Menschen, näher kommt. Mögen die sechs Tagewerke verschiedene zeitlich auf einander folgende Thaten Gottes bezeichnen, oder nur eine einzige Gesammtthat Gottes in ihre Theile zerlegen: in beiden Fällen muß die Zerlegung der göttlichen Wirksamkeit sich an diesen ordo naturae halten: im ersten Falle, weil die Weisheit Gottes zeitlich nur das aufeinander folgen lassen kann, was ordine naturae hinter einander gehört; im zweiten Falle, weil der ordo naturae hier eben der einzige Anhaltspunkt ist, um die einzelnen Werke als auf einander folgend darzustellen. Die nähere Betrachtung der auf einander folgenden Glieder aber zeigt, je länger je mehr, die Naturgemäßheit der Reihenfolge, geschweige daß sie irgend einen Grund ergäbe, von dieser genetischen Tendenz des Textes abzugehen.

Vor Allem ist ersichtlich, daß im mosaischen Berichte die Bildung oder Gliederung 277 des Kosmos der Ausschmückung naturgemäß vorhergeht, und diese jene voraussetzt, wenigstens soweit die Ausschmückung in den Werken des fünften und sechsten Tages, den lebenden Wesen, besteht. Eine Schwierigkeit könnte bloß bezüglich der Her- und Hinstellung der „Lichter“ am vierten Tage entstehen, weil einerseits deren Dasein nicht durch die vorherigen Werke bedingt zu sein, vielmehr ebenso, wie das Licht überhaupt, dieselben zu bedingen, und andererseits die genetische Ordnung von den Pflanzen unmittelbar zu den Thieren übergehen zu müssen scheint. Indeß handelt es sich hier nur um das Erscheinen der Lichter, speziell der Sonne, und deren ordentliche Wirksamkeit in der vollen und regelmäßigen Beleuchtung des bereits vollkommen ausgegliederten Kosmos für die gleich nachher zu schaffenden Bewohner desselben, sowie um den belebenden, d. h. die Lebenskräfte als solche weckenden und unterstützenden Einfluß derselben auf alle organische Wesen. Unter diesem Gesichtspunkte aber findet die Einfügung der Lichter ihre richtige Stelle nach dem Abschlusse der Bildung, wo die aus der Erde aufgeschossenen Pflanzen nach dem Sonnenlichte verlangen, und als Einleitung der Ausschmückung. Dazu kommt, daß der belebende Einfluß des Sonnenlichtes bei den aus der Erde hervorgehenden und in ihr wurzelnden Pflanzen mehr für ihre volle Entwicklung über der Erde, bei den von der Erde losgelösten Thieren aber für ihr ganzes Dasein die nothwendige Bedingung ist. Das „Licht“ aber, welches beim Anfange des Erdbildungsprozesses aufgeführt wird, ist die überhaupt in dem irdischen Stoffe wirksame und ihn gestaltende, und zwar chemisch, d. h. scheidend und verbindend, wirkende Lichtkraft (resp. der in Wirksamkeit getretene Lichtäther), deren Aktuirung, als von oben kommend, allerdings auf die Sonne mit zurückgeführt werden kann oder auch muß [1], bei welcher jedoch während des ganzen Verlaufes

[1] Die neuere Meinung, daß dieses vor der Sonne, d. h. vor dem Erscheinen der Sonne, auftretende Licht als Erdlicht, d. h. von der Erde ausgestrahltes Licht, aufgefaßt werden könne, scheint uns unhaltbar. Denn wenn es auch ein solches Erdlicht, wie



des Erdbildungsprozesses die Sonne auf der festen Erde oder dem Erdlande nicht erscheinen konnte, weil dasselbe noch nicht da war, und auch nicht sofort nach dessen Bildung zu erscheinen brauchte, weil die Begründung der Pflanzenwelt dessen nicht bedurfte und sogar unter dem Einflusse einer nicht sonnenklaren, weil dunstreicheren, Atmosphäre und einer aus den vorherigen Gestaltungen zurückgebliebenen Erdwärme eine rasche und mächtige Entwicklung derselben möglich war. Es ist jedoch auch ebenso möglich und wahrscheinlich, daß die Sonne selbst (sowie auch die übrigen Himmelskörper) während der Zeit der Erdbildung ebenfalls einen Bildungsprozeß durchmachte, so daß sie zwar schon im Anfange Licht und Wärme auf der Erde zu wecken vermochte, aber noch nicht in der bestimmten und definitiven Form ihrer Wirksamkeit und Erscheinung der Erde gegenüber auftreten konnte. In diesem Falle würde die spätere Erschaffung „der Lichter" auf einen wirklichen, dem der Formation der Erde parallel laufenden Formationsprozeß der Himmelskörper hindeuten, dem aber hier kein Ausschmückungsprozeß folgt, weil jene Körper keine Bewohner haben, und dessen Schlußakt demgemäß ganz treffend nach dem dritten Tagewerk verzeichnet wird. Bei näherer Erwägung macht also die Einschiebung der Lichter am vierten Tage nicht nur keine Schwierigkeit in Bezug auf die genetische Ordnung der Gliederung und Ausschmückung des Kosmos; im Gegentheil bekundet die getrennte Aufführung der Produktion des Lichtes und der Lichter troß ihrer gegenwärtigen augenscheinlichen Verbindung den Tiefblick und die höhere Erleuchtung des Verfassers der Genesis, und hiedurch erhält auch die innere Ordnung sowohl der beiden Haupttheile des Gesammtwerkes, wie der einzelnen Tagewerke, ihre schönste Beleuchtung. Dieselbe gestaltet sich nämlich in folgender Weise.

278 Die Voraussetzung der eigentlichen Genesis des Kosmos bildet die Erschaffung des Himmels und der Erde, wobei die Erde durch die Attribute inanis et vacua und die Namen abyssus tenebrosa und aquae ausdrücklich als der eigentliche Gegenstand oder das passive Subject der Bildung und Ausschmückung erscheint, der Himmel aber, speziell die Sonne, als das noch latente aktive Prinzip derselben gedacht werden muß, dessen Vollendung in der Ausgestaltung des Kosmos nur insofern mit einbegriffen wird, als es durch seinen aktiven Einfluß selbst sichtbar wird[1]. Näherhin wird die Erde durch die Attribute inanis et vacua als formlos und schmucklos, und darum als bildungsbedürftig bezeichnet; der Abgang des Lichtes gibt, wie den Grund der Unsichtbarkeit, so auch den der Formlosigkeit an; der flüssige Zustand der Masse aber bezeichnet die Bildungsfähigkeit, und das Brüten des Geistes Gottes über den Wassern weist hin auf die Bestimmung für und die Aussicht auf die demnächstige Gestaltung vermöge der Gegenwart der lichten Gluth der Gottheit oder der weisheits- und machtvollen Liebe des Schöpfers,

---

z. B. das Nordlicht, geben kann, so gibt es doch kein derartiges Tageslicht für die Erde selbst, geschweige denn ein solches, welches für die Gestaltung der Erde selbst von wesentlicher Bedeutung sein könnte. An das Leuchten der Erde als einer Gluthmasse, worin jene ursprünglich nach den Hypothesen der modernen Naturforscher bestanden haben soll, kann ebenso wenig gedacht werden, weil dieser Zustand, wenn er dagewesen, dem finsteren Zustand der wasserflüssigen Masse vorausgegangen sein muß und nicht erst nachfolgen konnte.

[1] Diesen Gedanken machte die Scholastik mit besonderem Nachdruck geltend, indem sie den Himmel (speziell die Sonne) als corpus ingenerabile und incorruptibile ansah, und ihn eben darum zum principium (instrumentale) generationum terrestrium machte. Zwar nicht das Letztere, wohl aber das Erstere gilt auch im strengeren Sinne vom unsichtbaren Himmel, den Engeln, welche von vornherein in ihrer substanziellen und accidentellen natürlichen Vollendung erschaffen wurden und als reine, sofort aktuelle Formen das Ideal bildeten, dem die Formation der Erde nachstrebte, also auch in ihrer Weise mit unter die Prinzipien der Bildung des irdischen Kosmos gerechnet werden konnten. Wie jedoch der mosaische Bericht zuläßt resp. andeutet, daß der körperliche Himmel erst am vierten Tage nach Vollendung der Formation der Erde auch in sich selbst vollständig formirt worden: so kann man auch mit dem hl. Augustinus annehmen, daß der geistige Himmel sogleich mit dem Beginne des ersten Tages, resp. am Anfange der Formation der Erde, durch das Auftreten des Lichtes, der körperlichen Formation voraneilend, vollständig formirt oder vollendet worden sei durch das geistige Licht der Glorie, und so die Engel zu vollkommenen Zeugen der bildenden Wirksamkeit Gottes geworden seien.

die durch das sinnliche Licht als ihr Organ und Abbild (vgl. Sap. 7, 22—30, dazu oben B. II. n. 814 ff.) die Gestaltung und Belebung des Stoffes vollzieht.

Demgemäß muß die Aktuirung des Lichtes als des aktiven Faktors und des Mittels der äußeren Erscheinung dem Entstehen der irdischen Produkte, in welchem formell die Gestaltung und Ausschmückung des irdischen Theiles des Kosmos besteht, als erstes Werk vorausgehen. Da ferner die Stellung und Bedeutung des Lichtes eine verschiedene ist, wo es sich um die bloße Gestaltung der Erde und um die Erfüllung derselben mit Bewohnern handelt: so ist es ganz natürlich, daß die Wirkung und Erscheinung desselben zweimal stattfindet, beide Male in verschiedener Weise, und ebenso beide Male als Eröffnung der betreffenden Reihe irdischer Produkte. Als letztere erscheinen in der ersten Reihe die aus der chaotischen flüssigen Masse unter der Einwirkung des Lichtes heraustretende Formation 1) der Atmosphäre (Firmament) als der Trägerin der aus dem Boden aufsteigenden Dünste durch Scheidung der oberen Wasser von den unteren (und als Voraussetzung dieser äußeren Scheidung eventuell, d. h. falls dieselbe nicht schon früher vorhanden war, auch die chemische Bildung des Wassers selbst durch Ausscheidung von der Erde) und 2) der festen Erde durch Scheidung oder Abfluß des Wassers von derselben, und 3) die Befruchtung und Bekleidung der Erde mit den Pflanzen. In der zweiten Reihe erscheinen 1) die thierischen Bewohner der flüssigen Elemente als der früher vorhandenen und geringeren Lebensbedürfnissen entsprechenden, 2) die thierischen Bewohner der festen Erde, und endlich 3) der Mensch. 279

Bei dieser Gruppirung offenbart sich aber auch sofort ein höchst interessanter Parallelismus der drei Tage, auf welche sowohl das opus distinctionis wie das opus ornatus vertheilt ist. Am ersten Tage erscheint in beiden Reihen das Licht, in der ersten bloß in seiner Wirkung an und auf der Erde, in der zweiten auch in seiner Quelle als Lichtkörper zum Schmucke des Firmaments. Am zweiten Tage erscheint in der ersten Reihe die Bildung der Atmosphäre nebst der Scheidung der oberen und unteren Wasser, in der zweiten aber die Bevölkerung der flüssigen Elemente, des Wassers und der Atmosphäre, mit ihren thierischen Bewohnern. Am dritten Tage endlich erscheint in beiden Reihen ein äußerlich verbundenes, aber innerlich sehr verschiedenes Doppelwerk: in der ersten die Bildung der festen Erde und der in ihr wurzelnden und sie bekleidenden, aber durch ihr organisches Leben wesentlich von ihr verschiedenen und auch äußerlich über sie hinausstrebenden Pflanzen; in der zweiten die Einführung der thierischen Bewohner der festen Erde, die von dem Pflanzenschmucke derselben leben, und des mit ihnen den Wohnplatz und die Nahrungsstoffe theilenden, aber durch sein geistiges Leben wesentlich über sie hervorragenden und, wie innerlich, so auch äußerlich nach oben hin über sie hinausstrebenden Menschen, der nur mehr theilweise dem sichtbaren Kosmos angehört. Aus dieser Aufstellung ergibt sich von selbst, daß die Glieder der Ausschmückung denen der Gestaltung nicht bloß der Zahl nach gleich sind, sondern auch je einzeln der Reihe nach sich an dieselbe anschließen, und daß die zweite Hauptphase der Entstehung des Kosmos nicht bloß einfach an das Ende der ersten sich anreiht, sondern auf den Anfang derselben zurückgeht, um sich stufenweise über den einzelnen Gliedern derselben aufzubauen. 280

Diese ganze Entwicklung der genetischen Erklärung, welche das Hexaemeron von der inneren Ordnung des Kosmos gibt, ist, nur etwas mit aristotelischen Naturauffassungen versetzt, am besten vom hl. Thomas gegeben worden, namentlich in den qq. disp. de pot. q. 4. a. 2.: Si informitas materiae ante opus sex dierum accipitur non secundum exclusionem omnis formae, sed secundum quod dicit solum carentiam et exclusionem debitae distinctionis et consummatae cujusdam pulchritudinis: quantum ex littera Genesis accipi potest, triplex formositas deerat corporali naturae, propter quod dicebatur informis. Deerat enim a coelo et a toto corpore diaphano decor et pulchritudo lucis, quod designatur per *tenebras*. Deerat autem elemento aquae debitus ordo et debita distinctio ab elemento terrae: et haec informitas designatur nomine *abyssi*, quia hoc nomen significat quamdam immensitatem inordinatam aquarum, ut Augustinus dicit contra Faustum (Lib. 22. cap. 11.). Terrae vero deerat duplex pulchritudo: una quam habet ex hoc, quod est aquis discooperta; et haec informitas designatur per hoc quod dicitur: Terra autem erat *inanis* sive *invisibilis*, quia corporali aspectui patere non poterat propter aquas undique eam 281

cooperientes; alia vero, quam habet ex hoc, quod est ornata plantis; et hoc tangitur per hoc quod dicitur, quod erat *vacua* sive *incomposita*, id est non ornata. Et sic *ante opus distinctionis* Scriptura tangit [etiam] *multiplicem* [s. iterum *triplicem*] *distinctionem praefuisse in ipsis elementis* mundi a principio suae creationis. Primo tangit distinctionem coeli et terrae, secundum quod per coelum intelligitur totum corpus diaphanum, sub quo comprehenditur ignis et aër propter diaphaneitatem, in qua conveniunt cum coelo. Secundo tangit distinctionem elementorum quantum ad suas formas substantiales per hoc, quod nominat aquam et terram, quae sunt magis sensui apparentia; per quae dat intelligere etiam alia duo minus sensui apparentia. Tertio tangit distinctionem secundum ritum, quia terra erat sub aquis, quibus invisibilis reddebatur; aër vero, qui est subjectum tenebrarum, significatur fuisse supra aquas per hoc quod dicitur: *Tenebrae*, id est aer tenebrosus, *erant super faciem abyssi*. — Sic ergo formatio primi corporis, quod est coelum, facta est primo die per productionem lucis, per quam proprietas luciditatis collata est soli et corporibus coelestibus, quae secundum suas formas substantiales praecesserant, per quam informitas tenebrarum remota est. Et per hujusmodi formationem facta est distinctio motus et temporis, scilicet noctis et diei: tempus enim sequitur motum supremi coeli. Unde distinxit lucem a tenebris, quia causa luminis erat in substantia solis, et causa tenebrarum erat in opacitate terrae; et in uno hemisphaerio erat lumen, et in alio tenebrae, et in eodem hemisphaerio in una parte temporis erat lumen, et in alia tenebrae; et hoc est quod dicit: *Lucem* appellavit *diem, et tenebras noctem*. Secunda vero die formatum et distinctum est medium corpus, scilicet aqua, per firmamenti formationem, accipiens quamdam distinctionem et ordinem, ita quod sub nomine aquae omnia corpora diaphana intelligantur: et ita firmamentum, id est coelum sidereum, secunda die productum, non secundum aliquam accidentalem perfectionem, dividit aquas quae sunt supra firmamentum, id est coelum totum diaphanum et absque stellis, quod dicitur aqueum, sive crystallinum . . ., quod est supra firmamentum, ab aquis, id est ab aliis corporibus diaphanis corruptibilibus, quae sunt infra firmamentum; et ita corpora diaphana inferiora nomine aquarum designata, acceperunt per firmamentum quemdam ordinem et debitam distinctionem. Tertia vero die formatum est ultimum corpus, scilicet terra, per hoc quod discooperta est aquis, et facta est distinctio in infimo maris et aridae. Unde satis congrue, sicut informitatem terrae expresserat dicens, quod *terra erat invisibilis*, vel *inanis:* ita ejus formationem exprimit per hoc, quod dicit: *Appareat et arida; congregataeque sunt aquae in unum locum* seorsum a terra sicca; et *congregationes aquarum appellavit maria, et siccam appellavit terram*, quam, quia prius erat informis et vacua, decoravit plantis et herbis. Quarta vero die fuit prima pars creaturae corporalis ornata, quae prima die fuerat distincta, scilicet coelum per productionem luminarium. Quae quidem secundum substantiam suam fuerunt a principio creata; sed prius eorum substantia erat informis, sed nunc quarto die formatur, non quidem forma substantiali, sed per collationem determinatae virtutis, secundum quod attributa est luminaribus determinata virtus ad determinatos effectus, secundum quod videmus alios effectus habere radium solis, et alios radium lunae et stellarum. Et propter hanc determinationem virtutis dicit Dionysius 4. cap. de div. Nom., quod lumen solis, quod prius erat informe, quarta die formatum est. Non autem fuit facta mentio de ipsis luminaribus a principio, ut dicit Chrysostomus, sed solum quarta die; ut per hoc Scriptura removeret populum ab idololatria, ostendens luminaria non esse deos, ex quo nec a principio fuerunt. Quinta vero die secunda pars corporalis naturae, quae secunda die fuit distincta, ornatur per productionem avium et piscium; et ideo in hac quinta die facit Scriptura mentionem de aquis et de firmamento coeli, ut designet, quod quinta dies respondet secundae, in qua de aquis et firmamento fit mentio. In hac ergo die per verbum Dei ex materia elementari prius creata fuerunt aves et pisces in actu et in propria natura producti ad ornatum aëris et aquae, in quibus apta nata sunt motu animali convenienter moveri. In sexto vero die ornatur tertia pars et ultimum corpus, videlicet terra, per productionem animalium terrestrium, quae apta nata sunt moveri in terra motu animali. — Unde sicut in opere creationis designantur tres partes creaturae

corporalis — prima videlicet, quae significatur nomine coeli, et media quae significatur nomine aquae, et infima, quae significatur nomine terrae, et prima pars, videlicet coelum, distinguitur prima die et quarta die ornatur, media vero pars, videlicet aqua, distinguitur secunda die et quinta ornatur, ut dictum est: ita conveniens fuit, quod infima pars, videlicet terra, quae tertia die distincta est, et sexta die per productionem animalium terrestrium in actu et secundum species proprias ornaretur.

IV. Die genetische Erklärung des Kosmos im Hexaemeron ist, obgleich 282 eine wirkliche Erklärung, doch keine eigentlich physikalische Erklärung desselben. Als solche müßte sie die Entstehung der einzelnen Theile auf natürliche Ursachen zurückführen, während sie umgekehrt dieselbe geradezu auf göttliche Thaten zurückführt und nur das innere Verhältniß oder die ideelle Ordnung dieser Thaten unter einander, wie sie sich stufenweise zu einem architektonischen Ganzen zusammenfügen, darstellen will. Obgleich man daher immer sagen kann und muß, die hl. Schrift wolle nicht ex professo Physik lehren: so folgt daraus doch nicht, daß es außer ihrer Aufgabe liege, im Gegentheil ist es ihrer Aufgabe höchst angemessen, daß sie mit der ideellen Ordnung der göttlichen Thaten auch die innere ideelle Ordnung oder die Architektonik des durch dieselben hervorgebrachten Kosmos lehre, und durch Vorführung jener auch über diese ein höheres Licht verbreite, um die oben erwähnten allgemeinen Sätze über die materielle Schöpfung im Verhältniß zu Gott und dem Menschen durch nähere Bestimmung der Ordnung ihrer Theile unter sich zu ergänzen und zu erweitern.

Wenn wir demgemäß die durch die genetische Erklärung des Kosmos 283 gegebene Reihenfolge der einzelnen göttlichen Thaten und Werke eine ideelle nennen: dann ist das nicht in dem Sinne zu verstehen, wie einige Neuere den Ausdruck gebrauchen, als ob diese Reihenfolge bloß aus irgend welchen Zweckmäßigkeitsrücksichten oder beliebigen logischen Gesichtspunkten oder überhaupt aus subjektiven Gründen für die Darstellung als solche vom Verfasser der Genesis gewählt und folglich derart sei, daß auch ein der Zeit nach späteres Werk früher, und ein der Zeit nach früheres Werk später angesetzt werden könne oder müsse. Wir nennen diese Reihenfolge ideell, weil sie der getreue Ausdruck der objektiven inneren Ordnung ist, in welcher die einzelnen Glieder in der Idee des göttlichen Bildners sich bedingen, an einander anschließen und auf einander aufbauen, und das Frühere als das *natura* prius die Voraussetzung des Anderen ist, so daß der Ausdruck „ordo idealis“ mit dem des „ordo naturae“ beim hl. Thomas kongruent ist. Wenn die Reihenfolge in der Darstellung des Moses nicht auf dieser objektiven Ordnung fußte, so würde die Darstellung auch nicht mehr eine wahrhaft genetische Erklärung der Weltordnung sein; dies ist sie nur dann, wenn der ordo *naturae* und der ordo *doctrinae,* wie beim hl. Thomas, einer und derselbe ist. Eine solche ideelle Ordnung aber duldet keine beliebige Verschiebung der ordine naturae auf einander folgenden Dinge in Bezug auf die Zeitfolge; sondern, wenn überhaupt die einzelnen Glieder zeitlich auf einander folgen, dann müssen sie auch der Zeit nach genau in derselben Reihenfolge entstehen, in welcher sie ordine naturae einander bedingen.

284 V. Die genetische Erklärung der architektonischen Ordnung des Kosmos als solcher ist in den Augen der tieferen katholischen Exegeten dermaßen die eigentlichste Tendenz und Bedeutung des mosaischen Berichtes, daß eben hieraus bei ihnen die Frage entstand, ob die in diesem Bericht als zeitlich auseinanderfallend erscheinende Reihenfolge wirklich auf ein zeitlich successives Entstehen und ein allmäliges Werden des Kosmos hinweisen solle, oder ob dieselbe nicht vielmehr bloß zur Veranschaulichung der ideellen Ordnung der in einer einzigen, augenblicklichen und untheilbaren Gesammtthat Gottes vollzogenen Glieder gewählt sei. Der hl. Augustinus hat sich bekanntlich wenigstens in seinem einschlägigen Hauptwerke de genesi ad lit. l. 5 für das letztere entschieden; er läßt daher keinen „ordo secundum intervalla temporum", sondern bloß einen ordo secundum connexionem causarum (c. 5. n. 12.) gelten, und der hl. Thomas hält seine Ansicht für sehr wahrscheinlich. Jedenfalls hat letzterer darin Recht, daß er die Wirklichkeit der Zeitfolge für dogmatisch irrelevant erklärt, weil kein dogmatisches Interesse sie fordert; sie ist selbst insofern von keinem wesentlichen theologischen Interesse, als auch das tiefere und vollere Verständniß des Verhältnisses des Kosmos zu Gott und dem Menschen wenigstens nicht wesentlich dadurch bedingt ist.

285 Damit ist aber noch nicht gesagt, daß die Wirklichkeit der Zeitfolge gar kein theologisches Interesse habe und folglich nicht als accessorisch offenbart gelten müsse; und falls auch dies nicht der Fall wäre, kann sie noch immer per accidens offenbart sein. Die Entscheidung, ob dies der Fall sei, hängt ganz davon ab, ob die Gründe, welche für eine solche Abweichung vom Wortsinn der hl. Schrift, wie sie beim Ausschluß der Zeitfolge angenommen werden müßte, geltend gemacht werden, wichtig genug sind, um dieselbe zu erzwingen oder doch zu rechtfertigen. Diese Gründe sind aber der Art, daß die Ansicht des hl. Augustinus unter den Vätern ganz singulär geblieben und von den Theologen hauptsächlich nur in Hinsicht auf sein Ansehen für wahrscheinlich gehalten worden ist.

286 Uebrigens bezieht auch August. die sofortige, gleichzeitige und momentane Herstellung der fertigen Produkte nur auf die der anorganischen Dinge oder auf die Formation der Erde im engsten Sinne (excl. der Pflanzen), während er die effektive Hervorbringung der organischen Wesen oder die Ausschmückung der Erde im weitesten Sinne (incl. der Pflanzen) auf spätere, in die bereits begonnene und laufende Zeit fallende, die ersten Glieder in der eigentlichen Geschichte der Welt und ihrer Bewohner bildende und nicht mehr zur conditio, sondern zur administratio mundi gehörende Akte Gottes zurückführt, und insofern die erste effektive und sichtbar hervortretende Produktion dieser Wesen mit der späteren, durch Zeugung erfolgenden und ebenfalls nur bei ihnen möglichen Fortpflanzung auf eine Linie stellt. Freilich muß er damit, da er alle sechs Tage in Einen Tag oder vielmehr in einen Augenblick zusammenzieht, die effektive Hervorbringung der organischen Wesen außerhalb des Sechstagewerkes, d. h. nach demselben, verlegen, und findet sie in der That erst im zweiten Kapitel der Genesis erzählt. Das hierüber im ersten Kapitel Erzählte erklärt er dagegen von einer bloß potentialen Hervorbringung (formavit potentialiter in numeris, quos deinde tempus explicaret, Gen. ad lit. l. 5. c. 5 n. 14), d. h. von einer der Erde als dem mütterlichen Schooße der organischen Wesen verliehenen Möglichkeit und Bestimmung, durch spätere gestaltende und belebende Akte Gottes dieselben aus sich hervorgehen zu lassen, oder wie August. sich ausdrückt, von einem condere causales rationes futurorum in creatura, oder causaliter facere

a terra, inwiefern tunc ea producendi virtutem terra latenter accepit (l. c. l. 8 c. 3)[1].

287 Seine einschlägigen Lehren entwickelt Aug. in Gen. ad lit. bes. l. 4 gegen Ende, l. 5 und im Anfange von l. 6 im Commentar zu den 6 ersten Versen des zweiten Kapitels der Genesis, von denen die drei ersten Verse durch die Erzählung vom siebenten Tag als Ruhetag das Sechstagewerk abschließen, die folgenden aber zur allgemeinen Recapitulation desselben dienen und zugleich zur näheren Ausführung desselben hinsichtlich des Menschen und seiner Stellung zu den organischen Wesen überleiten. Die Gründe, welche ihn zur Behauptung der simultanen Auffassung des Sechstagewerkes bewegen, sind theils exegetische, theils speculative. Die exegetischen sind: 1) daß Gen. 2, 4 nur von Einem dies die Rede sei, an dem Gott Himmel und Erde gemacht habe: in die quo fecit Deus coelum et terram; Aug. selbst las: cum factus est dies, fecit Deus...; 2) daß Sir. 18, 1 gesagt werde: qui vivit in aeternum creavit omnia simul; 3) daß wenigstens die drei ersten Tage keine gewöhnlichen Sonnentage sein könnten, während die von ihm beliebte Deutung des am ersten Tage geschaffenen Lichtes auf die Engel und ihre Erleuchtung, sowie die daran geknüpfte Erklärung der Tagesreihe durch den ordo causarum in Verbindung mit dem Doppelmoment in der ihn beleuchtenden Erkenntniß der Engel (der cognitio matutina und vespertina) keine reale Succession fordere. Der weniger betonte speculative Grund aber ist der, daß es der Majestät Gottes nicht anstehe, successiv zu wirken, wo nicht die Natur der Wirkung es erheische; das sei aber bei der institutio naturae nicht der Fall, sondern bloß bei ihrem cursus oder ihrer Entwicklung. — Indeß in 1. und 2. ist der Wortlaut der hl. Schrift nicht zwingend; in 3. nöthigt die Unmöglichkeit der Sonnentage nicht sofort zur Läugnung der Zeitdauer, und die Erklärung durch Engeltage ist wieder nur eine Hypothese. Der speculative Grund aber zieht deßhalb nicht, weil außer den Erfordernissen in der Natur der Wirkung Gott noch andere Gründe haben konnte, successiv zu wirken, wie namentlich, a) um bei der Entstehung der res generabiles et corruptibiles deutlicher deren eigenthümliche Natur im Gegensatz zu dem Reiche der reinen Geister hervortreten und sie klarer als etwas Gewordenes im engeren Sinne, d. h. als etwas Gebildetes, erscheinen zu lassen, zumal selbst die reinen Geister nicht schon im Augenblicke der Erschaffung selbst ihre ganze Vollendung empfingen; b) um in der Urgeschichte der Welt für die zukünftige Geschichte derselben und insbesondere für die moralisch-religiöse Eintheilung der Zeit bei den Menschen ein Vorbild zu schaffen.

288 Entschieden gegen die simultane Formation spricht nicht nur die allgemeine Haltung des mosaischen Berichtes, sondern noch insbesondere, daß man, um dieselbe durchzuführen, noch verschiedene weitere, nur schwer mit dem h. Text vereinbare Deutungen annehmen muß. Letzteres zeigt sich schon darin, daß Aug. selbst gesteht, bezüglich der organischen Wesen, obgleich auch für diese die erwähnten Gründe größtentheils gelten, lasse sich seine Auffassung nicht strenge durchführen, und daß er, um sie auch hier einigermaßen aufrecht zu halten, zu einer Erklärung der betreffenden Aeußerungen im Sechstagewerk seine Zuflucht nehmen muß, welche ebenso exegetisch gewagt, wie sachlich kaum verständlich ist. Und wie bei der Krönung des Sechstagewerkes durch die organischen Wesen, so muß er auch bei der Fundamentirung desselben die Schilderung des Chaos, die nach dem Wortlaute einen verworrenen physischen Zustand der Erde, welcher der Formation zeitlich vorausgeht, darstellt, umdeuten in eine poetische Schilderung des metaphysischen Begriffes der materia prima als des in allen irdischen Dingen vorhandenen Substrates ihrer Formen, welches nur in abstracto als formlos bezeichnet und nur in Gedanken von der bereits aktuell vorhandenen Form geschieden oder vielmehr unterschieden werden kann.

289 Was speziell die Ansicht des h. August. über die Entstehung der organischen Wesen betrifft, so besteht allerdings zwischen diesen und den anorganischen Wesen insofern ein wesentlicher Unterschied, als die letztern im Großen und Ganzen, wie die Genesis sie darstellt, nämlich nicht nach den einzelnen Arten derselben, sondern nach den großen Complexen oder Regionen, welche sich als Himmel, Atmosphäre, Meer und Festland darstellen,

---

[1] Ueber die rationes rebus creatis inditas, resp. die rationes seminales, im Sinne des hl. Augustinus vgl. bes. die geistreichen und eingehenden Ausführungen von *Aegid. Rom.* in 2. dist. 8. q. 2 ff.



zur einmal festgestellten und festbleibenden Gliederung des Kosmos gehören, während die ersteren in ihren Individuen entstehen und vergehen, und insofern nicht bloß ihr Bestand und Geschick, sondern auch ihr Entstehen der Geschichte der Erde angehört und der regierenden Thätigkeit Gottes anheimfällt. Aber die ursprüngliche effektive Setzung der Arten in ihren ersten Exemplaren, worin die späteren seminaliter enthalten sind, gehört denn doch immer zur *conditio* naturae, und der regierende Einfluß Gottes kann sich erst entfalten, wenn die Keime, aus welchen sich die späteren Wesen entwickeln sollen, gelegt sind. Daß aber vor der effektiven Hervorbringung der ersten Exemplare diese schon in der Erde seminaliter enthalten gewesen seien, will Aug. selbst nicht behaupten (vgl. l. c. l. 5 c. 4), geschweige denn, daß die Erde für sich allein ohne eine besondere schöpferische Einwirkung Gottes dieselben hätte hervorbringen können. Die von ihm im Unterschied von der seminalen gedachte potentiale Hervorbringung kann daher nur höchst uneigentlich eine Hervorbringung genannt werden, und überhaupt nichts Anderes bedeuten, als daß der Geist Gottes nach der Bildung der Erde in ähnlicher Weise über dieser „brütete," wie er nach Gen. 1, 2 über den „Wassern" brütete, um die Erde zu bilden. Mit demselben Rechte, womit Aug. bei den organischen Wesen in Gen. 1 bloß eine potentiale Hervorbringung erblickt, könnte man eine solche auch bei den drei ersten Tagewerken annehmen — und sogar mit noch größerem Rechte, weil die anorganischen Bildungen mehr im Urstoff enthalten sind und durch Entwicklung seiner Kräfte zu Stande kommen, als die organischen; und wenn er bei jenen eine sofortige effektive Bildung annahm, so hätte er auf Grund von Gen. 1 auch dasselbe von den letzteren annehmen müssen.

290 Die positiven Gründe, welche August. zu seiner dießfallsigen Theorie veranlaßten, lagen aber auch nicht im ersten, sondern im zweiten Kapitel der Genesis, von V. 4 ab, indem er das hier über Mensch, Pflanzen und Thiere Gesagte als Fortsetzung, nicht als Recapitulation und Vervollständigung des ersten Kapitels auffaßte (vgl. Gen. ad lit. l. 5 u. l. 6), ganz besonders in den Worten des Ueberganges: in die, quo fecit Deus coelum et terram et omnė virgultum agri, antequam oriretur in terra, als ob hier von einem facere die Rede sei, welches nicht mit dem ortus der gemachten Sache zusammenfalle.

291 Dieser auch in neuerer Zeit viel vexirte Text hat allerdings seine Schwierigkeiten; aber die Lösung derselben muß, wenn man dem ersten Kapitel nicht Gewalt anthun will, anderswo gesucht werden. Der Sinn von V. 4 ff. ist wahrscheinlich der: Das (nämlich das bisher Gesagte) ist die Entstehungsgeschichte des Himmels und der Erde, als sie geschaffen wurden, und Gott sowohl sie selbst fertig stellte, wie auch alles Kraut des Ackers und das Grün des Feldes, also das Pflanzenkleid der Erde, durch seine That zuerst herstellte, weil (= wie denn auch) die natürlichen Bedingungen, unter welchen es später wachsen sollte, himmlischer Regen und menschliche Arbeit, damals noch nicht vorhanden waren, sondern erst später hinzutreten konnten und sollten; nur ein Nebel (אֵד, Vulg. fons) stieg von der Erde auf und bewässerte sie, so daß sie für die Einwirkung Gottes empfänglich war [1]. Daß hier bloß die Pflanzen, nicht auch die Thiere, als durch eine eigene göttliche That hervorgebracht erwähnt werden, erklärt sich daraus, daß einerseits bei den Pflanzen mehr als bei den Thieren der äußere Schein den Gedanken nahelegt, daß sie wie von selbst aus der Erde hervorgingen, und daß andererseits Gen. 1 die Pflanzen als Kleid der Erde in der Formation derselben miteinbegriffen sind und insofern mit zur Gestaltung der Erde gehören. Hiemit hängt zusammen, daß diese Uebergangssätze, indem sie die Geschichte der Herstellung des Kosmos (die generationes coeli et terrae, in V. 4), worin der Mensch bloß als Schlußglied erscheint, resumirend abschließen, zugleich dazu dienen sollen, eine detaillirte Darstellung der Geschichte des Ursprungs des Menschen als des Herrn des Kosmos (den liber generationis Adam c. 5 v. 1) einzuleiten. Denn daß dieß die Tendenz des folgenden Abschnittes ist, der mit der Formation und Belebung des Mannes beginnt, mit der des Weibes schließt, ist schon aus diesen beiden Momenten offenbar; was dazwischen über das Paradies und die Thiere gesagt ist, wird bloß in direkter Beziehung

[1] Cornel. a Lapide meint, das hebr. אֵד bedeute hier die urweltlichen, die Erde bedeckenden Wasser, und findet hierin den Grund angegeben, weßhalb die Pflanzen erst nach der Gestaltung der Erde hätten entstehen können. Zu V. 4—5 vgl. oben n. 260.

... Menschen erzählt, indem es nichts Anderes enthält als die Einweisung des Menschen ... das Paradies als das ganz speziell für ihn eingerichtete Haus und in seine Herrschaft ... die Thiere. Direkt ist also dieser folgende Abschnitt eine erweiterte Recapitu... des sechsten Tagewerkes, indirekt aber auch der nächstvorhergehen... Tagewerke in ihrer historischen näheren Beziehung zum Menschen. Die ganze Urgeschichte der Menschen, die Toledoth Adams, läuft aber nach der Darstellung der Ge... bis zum Ende des vierten Kapitels, wie aus dem mit Gen. 2, 4 ganz parallelen Anfang ... fünften (hic est liber generationis Adam in die, qua creavit Deus hominem) ...zweifelhaft hervorgeht, und begreift nicht bloß die generatio = origo *passiva* Adams, ... auch seine generatio activa bis zum letzten seiner Söhne. Diese Parallelstelle ... schon allein, wie unhaltbar die ohnehin sehr gewagte Erklärung von Reusch ist, ... er das haec in Gen. 2, 4 nicht auf das Vorhergehende, sondern auf das Folgende ... will, als ob Moses unter den generationes coeli et terrae die Urgeschichte des Menschen verstände! — Auf diese Weise erklärt sich auch ganz einfach, wie die beiden Schöpfungsberichte Gen. 1 u. Gen. 2 in einem organischen Zusammenhang stehen und ... nicht, wie die Rationalisten wollen, von verschiedenen Verfassern herzurühren ... Insbesondere erklärt sich, warum im ersten Bericht bloß der Gottesname Elo... als Name der Macht, im zweiten der Name Jehovah, der Bundesname Gottes, ge...braucht wird.

VI. An der zeitlichen Aufeinanderfolge der Ausgestaltung des Kosmos 292 muß um so mehr festgehalten werden, als in der Darstellung der hl. Schrift nach Vollendung des letzten Werkes der Tag der Ruhe Gottes folgt, was gegenüber einer augenblicklich vollendeten Wirksamkeit nur sehr uneigentlich gesagt werden könnte. Freilich bezeichnet diese Ruhe nicht bloß das zeitliche Aufhören der schöpferischen Wirksamkeit; sie bezeichnet überdieß positiv, daß der Blick Gottes mit Wohlgefallen auf dem vollendeten Werke ruhte, in ihm seine Herrlichkeit wiedergespiegelt fand und es fortan als sein Reich unter seiner ...tung in den Dienst seiner Verherrlichung eintreten ließ. Daß dieser Tag der Ruhe nicht durch Abend und Morgen näher begränzt wird, berechtigt nicht, ihn überhaupt nicht als eine zeitliche Frist gelten zu lassen. Im Gegentheil liegt es in der Natur der Sache, daß der Tag der Ruhe nur gegenüber den vorhergehenden Werken, inwieweit er auf diese folgt, abgegrenzt wird, nicht aber in Bezug auf die Dauer der Ruhe Gottes selbst. Denn diese umfaßt die ganze irdische Zeit, und sie, die immer noch im Vergleiche mit der Ewigkeit den Charakter einer vorübergehenden, die Vollendung der Welt vorbereitenden göttlichen Werkzeit hat, endet erst beim Eintritt der in Christus grundgelegten neuen übernatürlichen Schöpfung, die einen „neuen Himmel und eine neue Erde“ bringt, also mit dem Anfange des Tages der Ewigkeit, an welchem Gott so in seiner Creatur und diese in ihm ruht, daß er „Alles in Allem ist“ und die Creatur in ihm ihre volle und unwandelbare Seligkeit genießt. Diese, im Tode und in der Auferstehung Christi (der Ruhe am Sabbathtage und der Auferstehung am folgenden Tage) und dem Unterschiede der vor- und nachchristlichen Sabbathfeier, resp. in der jüdischen Sabbath- und Jubelfeier (denn das auf das siebente Sabbathjahr folgende Jubeljahr hatte eine ähnliche Bedeutung, wie der christliche Sonntag), reflektirte Gliederung der Weltzeit, welche von jeher bei den Vätern und Lehrern der Kirche betont worden ist, würde zum mindesten sehr beeinträchtigt, wo nicht ganz aufgehoben, wenn dem ersten zeitlichen Ruhetag Gottes nicht ebenso, wie dem zweiten ewigen, eine wirkliche Werkzeit vorausgegangen wäre.

293 VII. Dieses Verhältniß der ganzen Werkzeit zur Ruhezeit weist aber auch darauf hin, daß nicht bloß der inneren Ordnung der göttlichen Werke, sondern auch der entsprechenden äußeren Zeitfolge derselben als solcher eine bestimmte religiös-bedeutsame göttliche Idee zu Grunde liegt, und zwar nicht bloß der Zeitfolge überhaupt, sondern auch der sechsfältigen Gliederung der Zeitfolge oder dem Umstande, daß die einzelnen Werkzeiten, wie mit der Ruhezeit, so auch unter sich eine fest gegliederte und abgeschlossene Zeiteneinheit bilden. Das zeigt sich vor Allem darin, daß die Schöpfungswoche in der Mosaischen Gesetzgebung ausdrücklich als Norm für die religiöse Eintheilung der menschlichen Lebenszeit aufgestellt ist. Manche Väter und Theologen sahen überdieß von dem Gesichtspunkte aus, daß die Schöpfungswoche ebenso ein Vorbild der zeitlichen Weltregierung Gottes sei, wie der Sabbathtag das Vorbild der ewigen Ruhe, in den einzelnen Theilen der Schöpfungswoche ein Vorbild der einzelnen Epochen des Weltlaufes, wonach dann der Tag der Ewigkeit die weltgeschichtliche Oktave des ersten Tages nach Vollendung der Schöpfung wäre. Jedenfalls scheint demnach, wenigstens in Hinsicht auf das normative Verhältniß der Schöpfungswoche zur menschlichen Woche, zugleich mit der inneren genetischen Reihenfolge der göttlichen Werke selbst auch die zeitliche Reihenfolge derselben in sechs zu einer göttlichen Werkwoche verbundenen Zeiträumen als zum lehrhaften Inhalt des Hexaemerons gehörig betrachtet werden zu müssen.

294 Vgl. hiezu *Bonav.* brevil. p. 2 c. 2. Haec autem omnia licet potuerit Deus facere in instanti, maluit tamen per successionem temporum: tum propter distinctam et claram repraesentationem potentiae, sapientiae et bonitatis — tum propter convenientem correspondentiam dierum sive temporum et operationum — tum etiam ut, sicut in prima mundi conditione fieri debebant seminaria operum fiendorum, sic fierent et praefigurationes temporum futurorum; unde in illis sex diebus quasi seminaliter praecessit distinctio omnium temporum, quae explicantur per decursum sex aetatum.

295 Die Sechszahl der Werkzeiten ist in der Gotteswoche zunächst und hauptsächlich bestimmt durch die Zahl der aufeinanderfolgenden Werke, welche zwar unter andern Rücksichten auch in einer größeren oder geringeren Zahl untergebracht werden könnten, aber unter dem von Moses festgehaltenen architektonischen Gesichtspunkte sich nicht besser als auf sechs zurückführen lassen. August. hebt zugleich die mathematische Vollkommenheit der Sechszahl hervor, welche von 1 angefangen die erste „vollkommene Zahl" im pythagoräisch-platonischen Sinne ist, d. h. eine solche, bei welcher die Summe aller Ganzzahlen, welche aliquote Theile derselben bilden (also $1 = 1/6$, $2 = 1/3$, $3 = 1/2$ von 6), zusammenaddirt die betreffende Zahl herstellen ($1 + 2 + 3 = 6$). (Vgl. Gen. ad lit. l. 5 c. 6 ff.).

296 VIII. Zum Schlusse ist hier noch die in neuerer Zeit oft ventilirte Frage zu berühren, ob die zwischen der Erschaffung der Erde und dem Sechstagewerke liegende „Wüste und Leere" bloß einen von der ersten Erschaffung der Weltsubstanz herrührenden Zustand der Unvollkommenheit bedeute, und demgemäß das Sechstagewerk an die Schöpfung entweder unmittelbar oder doch nur vermittelst stufenweiser Vorbereitung sich anschließe; oder aber, ob bereits eine frühere vollständige Formation und (mit Ausnahme des Menschen) vollständige Ausschmückung vorhergegangen und durch eine Katastrophe zerstört worden sei, und demgemäß das Sechstagewerk nicht bloß eine *creatio* secunda, sondern eine *formatio*

secunda oder die **Restitution** eines untergegangenen Kosmos enthalte. Die letztere Ansicht ist in neuerer Zeit mehrfach theils aus **theologischen** Rücksichten durch Combination mit dem Falle der Engel, theils aus **naturwissenschaftlichen** Rücksichten, um Raum für die Entstehung der fossilen Pflanzen und Thiere zu gewinnen, aufgestellt worden. Aber die Worte der Genesis begünstigen dieselbe keineswegs, ja sie lassen, im Zusammenhang betrachtet, dieselbe kaum zu. Die theologischen Rücksichten liegen lediglich in theosophischen Spekulationen; die naturwissenschaftlichen aber beruhen auf noch nicht hinlänglich als unentbehrlich bewiesenen Hypothesen.

Diese in ihrer theologischen Motivirung meist von neuern Protestanten beliebte Theorie hat von den Katholiken besonders **Westermaier** a. a. O. mit großem Aufwand von Scharfsinn und Erudition entwickelt. Die theologische Seite ist aber auch bei ihm die schwächste, weil er davon ausgeht, daß die Engel eine gewisse Leiblichkeit hätten, in Folge deren der ursprüngliche irdische Kosmos die Wohnung der gefallenen Engel gewesen. Dagegen ist W. viel glücklicher in dem Nachweise, daß, wenn einmal der Untergang der fossilen Welt vor Adam gelegt werden müsse, derselbe nicht bloß ebenso gut, sondern noch weit besser vor das Sechstagewerk als **in** dasselbe gelegt werden könne (S. bes. S. 26—29). 297

§ 145. Die Einkleidung des Hexaemerons und die naturwissenschaftliche Geogonie.

Literatur wie zu § 144.

I. Die genetische Erklärung des Kosmos durch sechs in einer göttlichen Werkwoche aufeinanderfolgende göttliche Thaten ist in der Genesis so gefaßt, daß die einzelnen Zeitabschnitte als **Tage**, und zwar als **Tage mit Abend und Morgen** bezeichnet werden, also auf den ersten Blick als **gewöhnliche Tage** von 24 Stunden erscheinen. Daß diese nähere Bestimmung der Zeitabschnitte, soweit sie dieselben physikalisch charakterisirt, auf keinen Fall zum dogmatischen oder theologischen **Lehrgehalt** des Berichtes gehört, liegt auf der Hand; denn selbst die normative Bedeutung der sechs Zeitabschnitte für die menschliche Woche ist gar nicht dadurch bedingt und kann um so weniger dadurch bedingt sein, weil dieselbe sich nicht bloß auf Wochen von sieben Tagen, sondern auch auf Wochen von sieben Jahren und siebenmal sieben Jahren erstreckt. Wenn aber einmal die physikalische Bestimmung der Zeitabschnitte ihrem Inhalte nach an und für sich **dogmatisch** und **theologisch irrelevant** ist: so ist dieselbe auch von vornherein der definitiven Feststellung durch kirchliche Auctorität im engeren und weiteren Sinne entzogen, und bleibt es daher eine **rein wissenschaftliche, exegetische Frage**, ob die entsprechende Ausdrucksweise der hl. Schrift ganz wörtlich und buchstäblich, oder nur in einem mehr oder weniger übertragenen Sinne zu verstehen sei. 298

Der wörtliche Sinn kann nicht einfach darauf hin verneint werden, daß das Wort Tag (Jom) etymologisch oder sprachlich auch einen längeren Zeitraum bezeichnen könne, als den von 24 Stunden, weil der Tag hier in Verbindung mit dem Erscheinen des Lichtes, mit Abend und Morgen erscheint. Diese Ausdrucksweise ist jedenfalls dem gewöhnlichen und natürlichen Tage entlehnt, und die Frage spitzt sich folglich dahin zu, ob diese ganze Ausdrucksweise buchstäblich oder figürlich = rhetorisch-poetisch gemeint sei, oder auch über den **bloß** buchstäblichen Sinn hinausziele. 299

Die **Möglichkeit** der rhetorisch-poetischen Färbung des ersten Capitels der Genesis und sogar eine **positive Vermuthung** für dieselbe liegt so- 300

wohl in der ganzen äußeren Haltung des Berichtes wie in seiner inneren Tendenz. Die äußere Haltung des Berichtes ist offenbar auf sinnliche Anschaulichkeit und poetische Erhabenheit zugleich angelegt; er ist eine bei aller Einfachheit und historischen Objektivität überaus lebhafte Schilderung der Kunstthätigkeit des Schöpfers. Die innere Tendenz des Berichtes aber geht nach Hebr. 11, 3. dahin, zu zeigen, wie die saecula, d. h. die dauernden Glieder des Kosmos, durch das Wort Gottes hergestellt und so aus unsichtbaren sichtbar geworden oder zu Tage gefördert worden seien. Dieses „zu Tage fördern“ in verschiedenen successiven Akten bildet daher den Kern der Schilderung; und darauf scheint auch hinzuweisen, daß einerseits die Tage durch den Uebergang vom Abend zum Morgen, nicht umgekehrt, bestimmt werden, worin der transitus ab informitate ad speciem (nach dem Ausdruck von Aug.) treffend bezeichnet ist, und daß andererseits die hebräischen Namen für Abend und Morgen עֶרֶב und בֹּקֶר nach ihrer Etymologie sich verhalten wie confusio und apertio. Daß bei dem ersten Werke, der Produktion des Lichtes, der „Tag“ selbst als Gegensatz der Finsterniß gemacht wurde, ist nur ein Grund mehr, bei allen übrigen Werken den Gesichtspunkt des Ueberganges vom Unsichtbaren zum Sichtbaren beizubehalten, während der Umstand, daß beim siebenten Tage, wo nichts Neues sichtbar gemacht wurde, von Abend und Morgen keine Rede ist, darauf hinweist, daß der bloße einmalige Wechsel von Finsterniß und Licht für die Feststellung des Tages nicht maßgebend ist.

301 Zu diesen im Texte selbst dargebotenen Erwägungen kommen noch zwei weitere aus dem Zweck und Ursprung der Schilderung hergenommene. Einerseits legt die Absicht, die Schöpfungswoche als Vorbild der menschlichen Woche hinzustellen, es nahe, daß die Abschnitte der ersteren nach Maaßgabe der Abschnitte der letzteren benannt und geschildert wurden. Andererseits ist es nicht unwahrscheinlich, vielmehr innerlich sehr wahrscheinlich, daß der menschliche Urheber des Berichtes (entweder Moses selbst oder schon vor ihm die Patriarchen resp. Adam) die nur durch göttliche Offenbarung zu erkennenden Vorgänge, welche den Inhalt desselben bildeten, in prophetischer Vision geschaut hat, in welcher ihm die einzelnen Vorgänge successiv in verschiedenen glänzenden Bildern vor Augen traten, und daß dann diese Form der Anschauung für ihn von selbst maßgebend wurde für die von ihm zu wählende anschauliche Form der Darstellung des Geschauten für Andere. Diese Spiegelung des Schöpfungswerkes im Geiste des Erzählers benimmt der poetischen Darstellung für die Spiegelung im Geiste des Lesers alle Willkür und kann zugleich als Mittelglied dienen, um die vom hl. Augustinus in den objektiven Inhalt des Berichtes hineinverlegte Spiegelung im Geiste der bei der Schöpfung selbst gegenwärtigen Engel begreiflich zu finden.

302 Demgemäß ist es nicht bloß dogmatisch-theologisch, sondern auch exegetisch ganz unbedenklich, die sechs Tage nicht als sechs unmittelbar auf einander folgende Tage von 24 Stunden anzusehen; und so brauchten die Theologen zur Anerkennung der Möglichkeit einer andern freieren und höheren Auffassung nicht erst durch die Naturwissenschaft bewogen zu werden. Im Gegentheil haben sie schon seit Augustinus die Möglichkeit und theilweise sogar die positive Berechtigung einer freieren Auffassung, selbst einer bis zur gänzlichen Läugnung

der Zeitfolge fortschreitenden, ausschließlich vom theologisch-exegetischen Gesichtspunkte aus anerkannt. Die etwaigen Ergebnisse der Naturwissenschaft können den Theologen höchstens bestimmen, die bereits als möglich erkannte freiere Auffassung näher zu präcisiren und als nothwendig anzunehmen; ob und inwieweit jedoch diese Nothwendigkeit wirklich bewiesen wird, bleibt für die *Theologie* als solche gleichgültig.

303 II. *Neben, resp. entgegen, der mosaischen Kosmogonie* hat man in neuerer Zeit geglaubt, auch *auf naturwissenschaftlichem Wege* eine *Kosmo-* resp. Geogonie *aufstellen zu können*, durch welche die mosaische entweder näher erklärt und bestätigt, oder aber umgestoßen werde. Da die Theologie an dieser sogen. natürlichen Schöpfungsgeschichte nur ein rein *apologetisches* Interesse hat, und zudem eine eingehende Behandlung uns hier zu weit abführen würde, so begnügen wir uns mit folgenden Bemerkungen:

304 1. Eine *direkte* Feststellung der physikalischen Art und Weise, oder auch nur der Reihenfolge und Zeitdauer, in welcher die Naturwesen *ursprünglich entstanden sein müssen*, ist für die Naturwissenschaft absolut unmöglich; darüber kann sie nur Hypothesen aufstellen in der Voraussetzung, daß möglichst wenig auf unmittelbares Einwirken Gottes und möglichst viel auf die Mitwirkung natürlicher Kräfte geschrieben werden soll. Direkt kann sie nur erkennen, daß manche Erscheinungen in der gegenwärtigen Erdkruste auf einer *Zerstörung* früher vorhanden gewesener anorganischer, namentlich aber organischer Wesen (fossiler Pflanzen und Thiere) beruhen. Aus der Reihenfolge, in welcher diese Zerstörungsreste übereinander aufgethürmt sind, kann sie dann zunächst schließen, in welcher Reihenfolge sie zerstört worden sind, und daraus erst *indirekt* weiter herleiten, in welcher Reihenfolge die zerstörten Wesen existirt haben und entstanden sind. Ob und inwieweit aber die zerstörten Wesen oder ein Theil derselben die ursprünglichen ersten Exemplare der betr. Arten repräsentiren, kann die Naturwissenschaft durchaus nicht entscheiden; und noch viel weniger kann sie darüber entscheiden, in welchem Umfange Gott während der Urzeit die jetzt herrschenden bekannten physikalischen Gesetze habe walten lassen, und ob er seine damals unbedingt nothwendige unmittelbare Intervention auf das Nothwendigste beschränkt habe. Sie vermag daher in sicherer Weise höchstens eine *theilweise Geschichte* der Erdrinde aufzustellen; die *Urgeschichte als solche* aber kann sie *weder direkt noch indirekt in positiver Weise* feststellen.

305 2. Ob aber die Geologie die Geschichte der Erdrinde nicht mit Sicherheit so weit zurückführen könne, daß *dieselbe sich mit der in der Genesis als Urgeschichte declarirten Darstellung berührt*, was zum mindesten nothwendig ist, um dieser an die Seite oder entgegentreten, und wenigstens *negativ* ihr gegenüber sich geltend machen zu können? Die Entscheidung der Frage hängt davon ab, ob die Geologie die Zeit der Zerstörung und der Entstehung der zerstörten Wesen mit voller Sicherheit feststellen kann, was bei der Mannigfaltigkeit der Faktoren, die dabei mitwirken konnten, nicht sofort anzunehmen ist. Und wenn sie es könnte, so darf man bei der oft konstatirten Unsicherheit und Schwindelhaftigkeit solcher Feststellungen im einzelnen kluger Weise auch die herrschenden Annahmen nicht leicht als be-

wiesene und unumstößliche Sätze acceptiren. So dürfte es namentlich zweifelhaft sein, ob manche Zerstörungen schon vor die adamische Zeit in das Sechstagewerk oder noch vor dieses selbst verlegt, und daher innerhalb des Sechstagewerkes sehr lange Perioden von Schöpfungen nebst entsprechenden Katastrophen, oder gar vor dem Sechstagewerke eine frühere Schöpfung angenommen werden müsse.

306 3. Selbst angenommen, daß die fossilen Denkmäler mit Sicherheit auf Ereignisse zurückweisen, welche in oder vor die Zeit der mosaischen Kosmogonie fallen: so sind die Aufschlüsse, welche auf diesem Wege gewonnen werden, doch so beschränkt und die wenigstens bisher darauf gebauten Combinationen so problematischer Natur, daß man namentlich in Bezug auf die Reihenfolge der Entstehung der verschiedenen Gattungen und Arten organischer Wesen nicht über mehr oder minder wahrscheinliche Hypothesen hinauskommt, wie denn auch die sogen. Schlüsse der Geologen selbst oft wieder erst durch Annahme bloß hypothetischer Gesetze erzielt werden. Dahin gehört z. B. das Gesetz, daß die Natur erst allmälig in langen Zwischenräumen von den niederen Organismen zu den höheren fortgeschritten sei, während es doch ein weit sichereres Gesetz ist, daß die Organismen der verschiedenen Stufen sich wechselseitig bedingen und folglich die unvollkommeneren wenigstens nicht lange Zeit ohne die vollkommeneren bestehen können. Ebenso wäre es eine unnöthige und unberechtigte Hypothese, daß die fossile Flora, wofern sie bis vor Adam zurückreicht, nur in einer der gegenwärtigen Entwicklung entsprechenden Zeit entstanden sein könne, da sie nicht nur unter ganz anderen klimatischen Verhältnissen, sondern auch plötzlich durch ein Machtwort Gottes entstanden sein kann.

307 4. Demgemäß ist nicht bloß aus theologischen Rücksichten auf die der hl. Schrift schuldige Ehrfurcht, sondern auch aus menschlicher Rücksicht auf die Ehre der wirklichen Naturwissenschaft die äußerste Vorsicht hinsichtlich der Anerkennung oder Benützung der „natürlichen Kosmogonie“ zu beobachten; und dies um so mehr, als selbst unter den Gelehrten, welche mit dem ernstesten Willen und eifrigsten Studium die Wechselbeziehung der beiden Kosmogonien behandelt haben, die verschiedensten Ansichten darüber herrschen und Einzelne ihre Ansicht wiederholt gewechselt oder modifizirt haben.

308 Von neueren katholischen Gelehrten halten Veith und Bosizio sogar noch an der buchstäblichen Erklärung der sechs Tage fest, und zwar ohne Annahme einer ihr vorausgehenden organischen Schöpfung und deren Katastrophe, indem sie die nothwendig anzunehmenden Katastrophen in die Zeit nach dem Heraemeron bis zur Sündfluth verlegen, während Wiseman, Westermaier und Bosen die Hypothese einer Katastrophe vor dem Heraemeron (die sogen. Restitutionshypothese) hinzunehmen. Andere, wie Pianciani, Hettinger, Holzammer und Reusch (damals noch katholisch) neigen sich der sogen. konkordistischen Erklärung zu, welche die beiden Kosmogonien als parallel laufend betrachtet, aber zu dem Ende die mosaischen Tage in lange Perioden auflöst. Reusch hat aber in der dritten Auflage anerkannt, daß diese Parallele sich doch nicht ganz durchführen lasse, weil die Naturwissenschaft ein gleichzeitiges Entstehen der ersten Pflanzen und Thiere, sowie ein successives Fortentstehen beider annehme. Er hat deßhalb eine ideelle Erklärung der Genesis zu Hülfe genommen, aber eine solche, welche die objektive Reihenfolge der Genesis preisgibt und nur eine subjektiv logische Anordnung darin findet. Baltzer (damals ebenfalls noch Katholik) hat sich geradezu auf die ideelle Erklärung geworfen, die ebenfalls die Reihenfolge der Genesis formell aufgibt und eine angeblich tiefere aufstellt, die mit derselben „innerlich“ übereinstimmen soll.

Dritte Abtheilung.

Der Mensch seiner Natur nach betrachtet.

Allgemeine Literatur. Von den Vätern bes. die Commentare zum Hexaemeron, besonders *Ambrosius* u. *Greg. Nyss.;* von letzterem unter dem besondern Titel: in procreatione hominis; dazu de opificio hominis. *August.* de Gen. ad lit. op. perf. l. 6 ff. und in den Schriften gegen die Manichäer, bes. de duabus animabus; *Mag.* l. 2 dist. 16 sqq.; dazu *Bonav.,* Aegid. und bes. *Estius; Guil. Paris.* de anima; *Alex. Hal.* p. q. 69 –93; *Thom.* 1. p. q. 75—93; c. gent. l. 2 c.; *Suarez* de opif. l. 3 ff. und de anima; *Bened. Pererius* in Genesim l. 4 ff.; *Petavius* de opif. l. 2; Kleutgen Philosophie d. Vorz. Bd. II.; Staudenmaier, Berlage und Schwane (Dogmeng.) an den resp. Stellen; besonders Stöckl, spekul. Lehre vom Menschen und ihre Geschichte 2. Bd. Würzburg 1859.

Die theologische Lehre von der menschlichen Natur hat natürlich nicht alles das zu behandeln, was die Philosophie zur Anthropologie rechnet. Sie betrachtet die Natur des Menschen direkt nur in ihrer Beziehung zu Gott als ihrem Prinzip und Endziel, sowie als Grundlage derjenigen Vollendung, zu welcher dieselbe durch übernatürliche Einwirkung Gottes und durch die eigene sittliche Thätigkeit des Menschen geführt werden, und der Stellung, die sie im Weltplane Gottes einnehmen soll. Aber eben darum muß sie sich auf den ganzen Menschen, nicht bloß auf die gottzugewandte geistige Seite, sondern auch zugleich auf die niedere animalische Seite des Menschen richten, inwiefern auch diese einer übernatürlichen Einwirkung Gottes fähig und für die Sittlichkeit und Seligkeit des Geistes von Bedeutung ist. In der That liefert die Offenbarung selbst in großen Zügen eine allseitige Anthropologie, durch welche die allerdings auch durch die Vernunft erkennbaren wichtigsten Wahrheiten festgestellt werden, und gibt damit ebenso eine Richtschnur gegen die Abirrungen der Vernunft, wie eine Anweisung, in welchem Umfange der Theologe die natürliche Erkenntniß der menschlichen Natur zur klareren und tieferen Erkenntniß ihres Inhaltes zu verwerthen hat. Einigermaßen läßt sich hier die gesammte natürliche Psychologie und theilweise auch die Physiologie des Menschen verwerthen, und haben die alten Theologen (z. B. Thom. 1 p. q. 75 ff. u. 1. 2. q. 22—48) dieß in ausgiebigster Weise gethan. Wir werden uns dabei auf das Wichtigste beschränken; ganz davon absehen wäre ebenso unberechtigt wie verderblich. Der Ausschluß jeder empirischen Betrachtung und Analyse der menschlichen Natur, wie sie jetzt ist, sowie der Anwendung der für jede Natur geltenden metaphysischen Grundsätze, für die Erkenntniß dessen, was die Natur als Produkt des Schöpfers ist, wurde allerdings im bewußten Gegensatz zur Scholastik von den Reformatoren und Jansenisten gehandhabt und war die Hauptursache, weßhalb sie das ganze Wesen und die ganze Oekonomie der Gnade verdrehten und entstellten, wie er auch nur auf dem Prinzip beruhte, daß durch die Sünde die Einrichtung und Beschaffenheit der Natur wesentlich geändert sei. 309

Der Unterschied zwischen der theologischen und philosophischen Lehre über die Natur des Menschen besteht hauptsächlich in der Verschiedenheit der Ausgangspunkte, indem jene im Anschluß an die Offenbarung des Schöpfers selbst direkt von dem konkreten Ursprunge der Menschen aus Gott ausgeht, und damit zugleich von der Wurzel aus das Wesen und die Beschaffenheit der menschlichen Natur bestimmt, während die philosophische Lehre, von der Erscheinung der Natur in ihrer Thätigkeit und ihrem Leiden ausgehend, zunächst die Beschaffenheit, dann das Wesen und zuletzt den Ursprung derselben bestimmt. Die Theologie kann daher hier prinzipieller und darum wissenschaftlicher verfahren; sie hat überdies den Vortheil, daß die Offenbarung den Ursprung des Menschen konkreter und vollständiger bestimmt und in Folge dessen auch ein neues Licht wirft auf manche Punkte, welche ohne die Offenbarung nur dürftig, einseitig oder unsicher erkannt würden, wie namentlich das Institut der Fortpflanzung der Natur und der Stammeseinheit aller Inhaber der Natur. 310

In der Offenbarung wird die Lehre von der menschlichen Natur *ex professo* in der Schöpfungsgeschichte behandelt, zuerst in allgemeiner ideeller Zusammenfassung 311

beim sechsten Tagewerk, als Abschluß der Lehre von den generationes coeli et terrae Kap. 1, sodann in detaillirter Ausführung in den folgenden Kapiteln (bes. Kap. 2), welche die generationes Adam (im passiven und aktiven Sinne) enthalten. Allerdings wird hier direkt nur von dem Ursprunge und der Substanz der menschlichen Natur gehandelt, und dem Anscheine nach bloß die übernatürliche Beschaffenheit derselben berührt; aber durch die Art und Weise, wie beide Momente behandelt werden, ergeben sich auch die nothwendigen Bestimmungen über die natürliche Beschaffenheit, aus der Substanz als Folge und aus der übernatürlichen Beschaffenheit als Voraussetzung derselben.

312 In der von der hl. Schrift eingehaltenen Ordnung ist auch die passendste wissenschaftliche Eintheilung vorgezeichnet, indem das in ihr Fehlende sich von selbst an das in ihr Gegebene anschließt. Demnach zerfällt die Lehre vom natürlichen Menschen in drei Abschnitte. A. Die Gen. 1 im Schöpfungsworte ausgesprochene göttliche Idee vom Menschen als Ebenbild Gottes. — B. Der dieser Idee entsprechende, Gen. 2 ff. ausgeführte Ursprung und substanzielle Charakter der menschlichen Natur in sich und in ihren verschiedenen Repräsentanten und in der Gesammtheit ihrer Individuen; denn der Ursprung und substantielle Charakter des Produktes sind in der Offenbarung auf's engste mit einander verbunden, wie sie auch beide sich unter dem Gesichtspunkte der Constitution des Produktes verbinden lassen. — C. Die vitale Beschaffenheit der menschlichen Natur als solcher. *Thom.* befolgt in 1. p. q. 75—98 theilweise eine umgekehrte Ordnung, indem er zunächst die menschliche Natur philosophisch nach Substanz und Beschaffenheit (q. 75—89) behandelt und dann die Lehre der Offenbarung über den konkreten Ursprung (q. 90—92) und über die göttliche Idee, oder wie er es auffaßt, de *fine* et *termino* productionis hominis folgen läßt. *Petr. Lomb.* hat dagegen im Wesentlichen unsere Ordnung.

A. Das letzte Schöpferwort und die theologische Idee des Menschen als Ebenbild Gottes.

a. Der formelle Sinn des letzten Schöpferwortes und der kirchliche Sprachgebrauch.

§ 146.

Literatur. Die Väter in Hexaëmeron, bes. *Ambros.* l. 6; *August.* de natura boni c. 5 ff. u. Trin. l. 14; *Mag.* l. 1 dist. 8; l. 2 dist. 16; dazu bes. *Bonav.* und *Estius; Thom.* q. 1 p. q. 93; *Pererius* in Genes. l. 4 disp. 1; *Suarez* de opere sex dierum l. 3 c. 8; *Petav.* de opif. l. 2; von Neueren Staudenmaier § 83 ff.; Knoll § 203; Berlage II. § 39; Dr. *Koehler* doctrina S. Irenaei.

313 Wie die Redeweise, mit welcher Gott, Gen. 1, 26, den Entschluß zur Erschaffung des Menschen ausspricht (faciamus), sich durch größere Feierlichkeit von der bei den vorhergehenden Schöpferworten (fiat) gebrauchten unterscheidet, und so auf ein neues ganz besonderes würdevolles Werk hinweist: so wird auch der Inhalt dieses Werkes nicht einfach durch den Namen oder Begriff desselben bestimmt, sondern nach seiner Idee, d. h. als das, was es im Weltplane Gottes in Bezug auf sein höchstes Ideal und Endziel, Gott selbst, sein soll, nämlich als „Bild und Gleichniß“ oder Ebenbild Gottes selbst. Diese Idee des Menschen ist im vollsten Sinne des Wortes seine theologische Idee, sowohl subjektiv und formell, weil als eigener Gedanke Gottes von Gott selbst ausgesprochen, wie objektiv und materiell, weil sie Wesen und Bestimmung des Menschen in unmittelbarer Beziehung auf Gott selbst ausdrückt. Darum aber wird durch sie nicht bloß nachdrücklicher, lebendiger und tiefer, als es durch den bloßen Begriff des animal rationale geschehen könnte, die Würde und Vortrefflichkeit des Menschen bezeichnet; sondern in ihr ist auch zugleich die Grundlage gegeben für alle tiefere Auffassung sowohl der

menschlichen Natur in sich, wie in Bezug auf ihre religiös=sittliche und über= natürliche Entwicklung und Vollendung und ihre Stellung nach oben und nach unten, oder für die ganze und volle Idee des Menschen in Hinsicht auf die thatsächliche Bestimmung seiner Natur, resp. für den Begriff des Idealmenschen, wie er durch göttliche Institution im ersten Menschen so= fort realisirt war.

314 Die nähere Bestimmung der theologischen Idee des Menschen muß selbst= verständlich von einer möglichst genauen Erklärung der Worte Gottes selbst ausgehen, welche im Hinblick auf die mannigfaltigen, anscheinend sehr diver= girenden Erklärungen der Väter und Theologen nicht ohne Schwierigkeit ist. Diese Mannigfaltigkeit beruht jedoch hauptsächlich nur darauf, daß der von Gott gewählte Ausdruck „Bild und Gleichniß" so sinnvoll und inhaltreich ist, daß sich in ihm eine Menge von primären und sekundären Bedeutungen finden lassen. Um die hier entstehenden Fragen gründlich zu lösen, stellen wir vorab das exegetische Material zusammen.

315 Die Hauptstelle ist Gen. 1 26: Faciamus hominem ad imaginem (בְּצַלְמֵנוּ, Sept. κατ' εἰκόνα) et similitudinem (כִּדְמוּתֵנוּ, Sept. καθ' ὁμοίωσιν) nostram, et praesit (Hebr. u. Sept. praesint) piscibus maris et volatilibus coeli universaeque terrae, omnique reptili, quod movetur in terra. Et creavit Deus hominem ad *imaginem suam* (בְּצַלְמוֹ); *ad imaginem Dei* (בְּצֶלֶם אֱלֹהִים) creavit illum; masculum et feminam creavit eos. „Zelem" ist, wie imago, ein Concretum = Bild, genauer Schattenbild, urspr. Schatten (Ps. 38, 7, wo die Vulg. hat in imagine pertransit homo, d. h. geht vorüber im oder wie ein Schatten), aber auch für simulacrum bei Götzenbildern gebraucht. „Demuth" dagegen ist ein Abstraktum = Aehnlichkeit, noch deutlicher in der Sept., ὁμοίωσις, Ver= ähnlichung, läßt aber auch eine konkretere Bedeutung zu im Sinne von „Gleichniß". Im Deutschen gebrauchen wir an dieser Stelle mit Recht für similitudo das Wort „Gleichniß", weil es treffend diejenige Aehnlichkeit ausdrückt, welche wir an einem wahren Bilde als dem ihm eingeprägten oder aufgeprägten Vorzug hervorheben, im Gegensatz zu derjenigen Aehnlichkeit, welche wir auch außer einem wahren Bilde in einer bloßen Spur finden. Die Griechen gebrauchen dafür zuweilen das Wort ταυτότης, ähnlich wie beim ewigen Worte als der imago Patris, nur daß dadurch im letzteren Falle nicht bloß die vollkom= mene Uebereinstimmung der Züge, sondern auch die Gleichheit der Größe und die Identität der Substanz mitbezeichnet werden soll. (Vgl. über die similitudo in und außer der imago *Thom.* 1 p. q. 93 a. ult.) Nach den hebräischen Partikeln hat das *ad* imaginem et similitudinem den genaueren Sinn: machen wir den Menschen zu unserem Bilde und als unser Gleichniß. Dieselbe Abwechslung und Reihenfolge der Partikeln findet auch Gen. 5, 3 statt, wo es von Adam heißt: er zeugte zu seinem Gleichniß als sein Bild, obgleich hier im Hebr. — nicht in der Vulg. — Gleichniß und Bild umgestellt sind und zugleich das verbindende „und" weggelassen ist. Das scheint darauf hinzuweisen, daß hier das „Bild" im Gleichniß als daraus resultirend mitgegeben betrachtet wird, während Gen. 1, 26 das „Gleichniß" wegen seiner Stellung und der verbindenden Partikel als Ergän= zung des Begriffes „Bild" gefaßt zu werden scheint, indem es das Schattenbild oder simu- lacrum als ein reelles und lebendiges Bild resp. Ebenbild erscheinen läßt, wie denn auch Gen. 2, 7 bei der Darstellung der näheren Ausführung der Schöpfung des Menschen die Bildung und Belebung des Bildes unterschieden wird. Der Parallelismus von Gen. 1, 26 u. 5, 3 zeigt überdies, daß „Bild und Gleichniß" die dort durch Schöpfung, hier durch Zeugung hervorgebrachte Natur bezeichnen, während die Umstellung beider darauf hin= weist, daß bei der Zeugung die äußere Aehnlichkeit des Gezeugten mit dem Zeugenden die Mittheilung der ganzen Natur des Zeugenden zur Grundlage hat, bei der Schöpfung hin= gegen die Herstellung des äußeren Bildes für Gott als Geist bloß den Charakter einer sinn= lichen Erscheinung haben kann, die erst durch die Einhauchung der Seele zu einem realen und lebendigen Bilde wird und daher auch nur in der Seele eine Aehnlichkeit mit der göttlichen Natur als solcher erlangt.

316 Die Unterscheidung und Verbindung von Bild und Gleichniß findet sich in der hl. Schrift nur an dieser Stelle bei der Aussprache der göttlichen Idee vom Menschen. Ueberall, wo sonst die hl. Schrift von der Verwirklichung dieser Idee durch die Schöpfungsthat Gottes redet, gebraucht sie immer nur den einen oder den andern Ausdruck, indem sie das Spezifische des einen im andern mitversteht, das deutlichste Zeichen, daß sie die Begriffe als Wechselbegriffe versteht. So heißt es schon unmittelbar nach der Aussprache der Schöpfungsidee, V. 27, in dem Berichte ihrer Verwirklichung: Et creavit Deus hominem ad *imaginem* suam; ad *imaginem* Dei (Elohim) creavit illum (beide Male Zelem mit ב, das imago *Dei* dient hier statt *similitudo* zur Verstärkung des Ausdrucks und zugleich zur Firirung und Betonung des in Folge der Ausführung der Idee einer imago et similitudo dem Menschen zukommenden würdevollen Charakters). Gen. 5, 1 beim Rückblick auf die Schöpfung des Menschen heißt es umgekehrt: hic est liber generationis Adam, in die, qua creavit Deus hominem, ad *similitudinem Dei* (B'demuth) fecit illum. Gen. 9, 6 aber heißt es wieder, um die Würde und den Werth des menschlichen Lebens hervorzuheben: Quicumque effuderit humanum sanguinem, fundetur sanguis illius; *ad imaginem* quippe Dei factus est homo, n. d. Hebr.: imaginem Dei fecit hominem; die Weglassung der Partikeln ב u. כ zeigt unzweideutig, daß der Mensch nicht bloß einem Bilde Gottes ähnlich sein oder zu einem solchen werden soll, sondern in sich selbst schon durch die Schöpfung ein solches ist. — Ebenso ist wieder mit ausdrücklicher Beziehung auf Gen. 1 u. 9 bloß von der imago die Rede Sir. 17, 1, im Griech. V. 3 in folgender Verbindung: secundum se vestivit eum virtute (ἰσχύν) et secundum imaginem suam (κατ' εἰκόνα αὐτοῦ) fecit illum [1]. Weish. 2, 23 wird die imago nur vorübergehend erwähnt und zwar in Verbindung mit der Unsterblichkeit zunächst der Seele und nebenbei auch des Leibes: [Impii] non judicaverunt honorem animarum sanctarum; quoniam Deus creavit hominem inexterminabilem (ἐπ' ἀφθαρσίᾳ, ad incorruptionem) et ad *imaginem similitudinis suae* fecit eum; (griech. ohne Partikel εἰκόνα τῆς ἰδίας ἰδιότητος = *imaginem suae ipsius proprietatis*, al. ἀϊδιότητος = *propriae aeternitatis*). Auf alle Fälle ist hier deutlich ausgedrückt, daß die imago eine Aehnlichkeit mit Gott in einem Momente ausdrückt, das Gott vor allen sichtbaren Wesen eigenthümlich ist. — Im neuen Testament kehrt Jak. 3, 9 im Hinblick auf Gen. 5, 1 die similitudo wieder: In ipsa (lingua) benedicimus Deum et Patrem et in ipsa maledicimus hominem, qui ad similitudinem (καθ' ὁμοίωσιν) Dei factus est. Der Apostel hingegen sagt 1 Cor. 11, 7 ff speziell vom Manne, indem er statt similitudo gloria = δόξα sagt: Vir . . . imago et gloria Dei est (nach Gen. 1, 26), mulier autem gloria viri est (nach Gen. 2, 18 adjutorium *simile* sibi ist imago auch hier weggelassen, wahrscheinlich weil es auf einen Ursprung durch Zeugung deutet). Näheres über diese Stelle s. unten § 148. I.

Nach diesem exegetischen Material läßt sich mit Hülfe der Tradition der formelle Sinn des in Gen. 1, 26 enthaltenen Schöpferwortes in folgender Weise bestimmen:

317 I. 1) Es ist exegetisch evident und dogmatisch gewiß, daß das „Bild und Gleichniß" Gottes oder wenigstens das „Bild", wenn schon nicht ausschließlich oder einzig, so doch mindestens einschließlich einen Vorzug ausdrücken soll, welcher zur Natur des Menschen gehört oder vielmehr dessen spezifische Wesenheit gegenüber den übrigen sichtbaren Wesen darstellt, welcher darum vor und unabhängig von einer übernatürlichen Mittheilung oder dem

---

[1] Die Reihenfolge des griech. Textes ist hier auffallend von der der Vulgata verschieden. Aber der Context ist im griech. Texte klarer, indem derselbe deutlicher das Verhalten Gottes gegen die der Erde entnommene leibliche Seite des Menschen (in Bezug auf Sterblichkeit, Lebenszeit und Ursprung des Leibes) von dem Verhalten gegen die von Gott dem irdischen Gebilde eingehauchte, ihm selbst verwandte Seele (in Bezug auf ihre Herrscherwürde, Wissenschaft und ethische Weisheit) unterscheidet. Die Veränderung im lat. Texte ist wahrscheinlich dadurch entstanden, daß man die Worte sec. imaginem fecit illum mit den Anfangsworten: Deus fecit de terra hominem verbinden zu müssen glaubte.

einem sittlichen Verhalten des Menschen ihm zukommt und so auch nach der durch die Sünde Adams eingetretenen Veränderung noch fortbesteht. 2) Dieses läugnen auch diejenigen zahlreichen Väter nicht, welche unter dem „Gleichnisse" eine zum Bilde hinzutretende, dasselbe zu einer übernatürlichen, allseitigen und vollkommenen Aehnlichkeit oder „Gleichheit" (ταυτότης) mit Gott in seinen spezifisch göttlichen Vorzügen, d. h. göttlicher Herrlichkeit und Seligkeit, verklärenden Form oder Bekleidung, Belebung und Ausschmückung, Vollendung und Besiegelung (signaculum imaginis *Aug.*) verstehen, oder auch den Namen „Bild" im Sinne eines durch dieses übernatürliche Gleichniß vollendeten oder belebten Bildes verstehen; denn auch sie lassen wenigstens in einem gewissen Sinne das „Bild" als Grund und Unterlage des übernatürlichen Gleichnisses gelten, und lassen es auch nach der Sünde Adams fortbestehen. 3) Man muß sogar einräumen, daß diese Worte Gottes in ihrem vollsten Sinne verstanden, an sich auch das übernatürliche Gleichniß und das verklärte Bild bezeichnen können, und in Wirklichkeit dasselbe mitbezeichnen sollen. Es fragt sich nur, wie sie es bezeichnen, ob im literalen Sinne, direkt und unmittelbar, oder im geistigen Sinne, indirekt und mittelbar. Hier aber scheint es 4) exegetisch gar nicht zweifelhaft, daß die Worte im literalen Sinne nur ein Bild und Gleichniß bezeichnen, welches durch den Schöpfungsakt als solchen in's Dasein tritt, also in der Natur und Wesenheit des Menschen enthalten und nach der Sünde übrig geblieben ist. 5) Der höhere Sinn ist von den Vätern nur darum in den Worten gefunden worden, weil sie vom Standpunkte des Neuen Testamentes wußten, daß der erste Mensch als „Bild und Gleichniß" Gottes in diesem höheren Sinne von Gott intendirt und hergestellt worden sei, und in den späteren Berichten der Genesis selbst über die leibliche Unsterblichkeit und den Abgang der Begierlichkeit auch einige untergeordnete Züge des höheren Gleichnisses wahrnahmen. Bei vielen Vätern erscheint er ohnehin ganz deutlich als geistiger oder mystischer Sinn.

Zu 1) u. 4) Der erste Satz wird a fortiori im vierten mitbewiesen. Für diesen aber spricht Folgendes. a. Gen. 1, 26 handelt es sich zunächst um das Entstehen des Menschen überhaupt als eines schöpferischen Werkes Gottes in der Reihenfolge der Gesammtschöpfung und im Unterschiede von den übrigen Gliedern derselben. b. Die Worte Gen. 5, 3 von der Zeugung der Nachkommen Adams: genuit ad similitudinem et imaginem suam weisen darauf hin, daß Adam den Seth durch die Zeugung als das hervorgebracht habe, was er selbst durch die Schöpfung Gottes geworden. c. Das fecit ad imaginem gebraucht die hl. Schrift und die Genesis selbst abwechselnd mit fecit ad similitudinem ebensowohl von dem Menschen nach der Sünde, wie vorher, um seine Würde und Stellung auszudrücken (s. oben n. 313). d. Besonders imago gebraucht die hl. Schrift nicht eben bloß für etwas im Menschen, geschweige als etwas zu ihm Hinzutretendes, sondern für den Menschen selbst (s. oben n. 313, Gen. 9, 6 und Weish. 2, 23). e. Endlich ist der Literalsinn der Worte auch nach der Auffassung zu berechnen, welche Moses bei den Lesern der Genesis bezielte und erwartete; diese aber konnten und sollten noch nicht über das Geheimniß der participatio Spiritus Sancti belehrt werden. Daß hinterher ausdrücklich die in's sinnliche Gebiet fallenden Momente des übernatürlichen Gleichnisses erwähnt werden, spricht nur für unseren Satz; denn wenn die participatio Spiritus Sancti Gen. 1 ausdrücklich genannt worden wäre, hätte auch ihr Verlust bei der Sünde erwähnt werden müssen. Vgl. *Est.* l. c. 318

Zu 2) Daß die Anschauung der Väter in unserer Stelle eine von dem schlechtbin sogenannten „Gleichniß", resp. dem verklärten Bilde, verschiedenes und ihm zu Grunde liegendes, in der Natur selbst enthaltenes Bild und eine demselben wesentlich eigene Aehnlichkeit 319

mit Gott findet, ergibt sich aus den zahlreichen Stellen, worin sie a) offenbar natürliche und unverlierbare Vorzüge, wie Vernunft, Freiheit, Unsterblichkeit der Seele, als auf Grund von Gen. 1, 26 dem Menschen übertragen, darstellen (vgl. *Petav.* l. c. c. 3—4), oder b) ausdrücklich, wie Iren. V, 16, die imago als die Natur der similitudo als dem Uebernatürlichen, oder c) wie *Cyr. Al.* (c. Anthropomorph. c. 2), die imago *et* similitudo als Natur den splendidiores characteres divinae naturae als einer similitudo divinior gegenüberstellen. Eine ernstere Schwierigkeit liegt darin, daß manche Väter die imago wie die similitudo als verlierbar und verloren darstellen. Aber diese gebrauchen dann imago sicher nicht in dem Sinne, wie es im A. T. stetig gebraucht wird, für Bild als concretum, sondern als Abstraktum = habitus σχῆμα (Phil. 2, 6—7) für einen Zustand oder eine Beschaffenheit, die ebensowohl als natürliche wie als angenommene und verlierbare gedacht werden kann. Das Nähere über den sachlichen Inhalt dieser Anschauung folgt später § 163.

320 Zu 3) Daß der höhere Sinn in unserer Stelle mitliege, ist schon darum einzuräumen, weil er an sich möglich ist, und von so vielen Vätern formell nicht bloß die similitudo, sondern auch die imago similitudine perfecta in diesem Sinne verstanden worden ist. Er ist um so mehr berechtigt, weil anzunehmen ist, daß Gott, der die Worte sprach, in dieselben alles legen wollte, was zu der vollen Idee von dem thatsächlichen Menschen nach seiner übernatürlichen Bestimmung gehörte. Aber dazu ist

321 (Zu 5) nicht mehr erforderlich, als daß diese höhere Bedeutung mystisch vermittelst des literalen Sinnes angedeutet wird, d. h. die natürlich wahrnehmbare imago, wie als Bild Gottes selbst, so auch als imago = Sinnbild und Gleichniß für die übernatürliche Aehnlichkeit mit Gott, oder für das übernatürliche Leben nach und in Gott gelten soll. (Vgl. darüber bes. *Irenaeus* bei Koehler l. c. p. 111 ff.) Ebenso wurde ja auch umgekehrt im alten Bunde ausdrücklich nur der leibliche Tod als Folge der Sünde hervorgehoben, derselbe galt aber nach apostolischer und kirchlicher Auffassung als Sinnbild des Seelentodes. Ueberdies nehmen die Väter in der Schilderung der Schöpfung des Menschen Gen. 2, 6 das inspirare spiraculum vitae in den Leib als Typus für die gleichzeitige Einhauchung des hl. Geistes in die Seele oder mit der Seele in den Leib. Endlich sind gerade die beiden Stellen des N. T., in welchen die Wiederherstellung der übernatürlichen Aehnlichkeit mit Gott durch Christus ausgesprochen wird (Eph. 4, 23 f. u. Col. 3, 10) so gehalten, daß diese Aehnlichkeit als eine durch die Schöpfung des ersten Menschen der Natur nach versinnbildete Schöpfung eines höheren inneren Menschen, der von dem natürlichen Menschen angezogen d. h. innerlich ihm aufgeprägt werden soll, dargestellt wird, wie später gezeigt werden soll.

322 II. Das facere *ad* imaginem et similitudinem kann zwar auch auf eine Bestimmung (destinatio) gehen, die der von Gott erschaffene Mensch durch seine Natur oder Gottes übernatürliche Einwirkung erreichen oder erfüllen soll; jedenfalls ist eine solche Bestimmung, nämlich Gott ähnlich zu werden resp. ihn nachzuahmen, in den Worten mitenthalten, und man kann daher namentlich das ad similitudinem, wie viele Väter thun, auf den Beruf zu einer Verähnlichung mit Gott durch freiangenommene gottgefällige Gesinnung deuten. Direkt und eigentlich aber bezeichnen die Worte nach Grundtext und Context nicht etwas am Menschen und durch den Menschen zu Verwirklichendes, sondern etwas von Gott selbst durch den Schöpfungsakt in der Natur des Menschen Verwirklichtes, so daß der Mensch von Natur das Bild und Gleichniß Gottes in sich hat oder vielmehr ein solches ist. Die dem Menschen eigene Bestimmung gründet sich eben auf seinen Charakter als Bild und Gleichniß Gottes, dem sie angepaßt wird und der sie fordert, und sie würde mithin sofort aufhören, wenn der Mensch diesen Charakter verlöre. Die aktive Fähigkeit aber, seine natürliche Bestimmung zu erreichen, und speziell die ethische Anlage, d. h. das zum sittlichen Leben fähig und geneigt sein, gehört als Güte der Natur mit zu dem, was Gott

dem Menschen eingeschaffen hat; und wie diese nicht angenommen oder erworben wird, so wird sie auch nicht durch die Sünde verloren, sondern bloß in ihrer Bethätigung suspendirt oder in ihrer Wirksamkeit gehemmt. Uebrigens mag man immerhin die gute Gesinnung, obgleich nicht im Sinne der Genesis, insofern zu dem von Gott actu anerschaffenen Bilde und Gleichnisse mit hinzu rechnen, als sie im ersten Augenblicke der Schöpfung durch besondere Anregung Gottes erzielt worden ist; und in diesem Falle gewinnt man dann auch wieder eine zur Natur als der imago hinzugetretene similitudo, welche ähnlich wie das übernatürliche Gleichniß von der Natur verschieden und mithin verlierbar ist.

323 Obige Erklärung unseres Textes ergibt sich evident aus den eben n. 315—316 gemachten Bemerkungen, besonders daraus, daß vor und nach der Sünde alle Menschen als solche Bild und Gleichniß Gottes genannt werden.

324 III. Aus denselben Gründen ergibt sich ferner, daß das faciamus *ad* imaginem, oder wie die Väter (und auch die Vulgata Sir. 17, 1, aber nur hier) nach dem gr. κατ' εἰκόνα lesen, *secundum* imaginem, formell nicht den Sinn haben kann, der Mensch sei gemäß einem vor und außer ihm existirenden Bilde und Gleichnisse Gottes erschaffen, in der Weise etwa, wie es Röm. 8, 29 heißt: *praedestinavit conformes fieri* imaginis Filii ejus. Das „secundum" ist vielmehr nur eine andere Wendung für in, zu oder als Bild; und das Ideal des Bildes und Gleichnisses ist dasselbe, wie das des Menschen selbst, nämlich Gott. Es ist dies zu betonen, weil sonst auf diesem Wege der verkehrte Gedanke begünstigt werden könnte, der Mensch habe von Natur bloß die Bestimmung, durch Conformation mit einem Bilde Gottes in sich ein Bild Gottes aufzunehmen oder ein solches zu werden, ohne schon von Natur ein solches zu haben und zu sein.

325 Dagegen kann man 1) immerhin in dem Ausdruck *ad* oder *secundum* imaginem in Verbindung mit faciamus den Sinn finden, daß der Mensch nicht Bild und Gleichniß Gottes im absoluten Sinne des Wortes sein solle, wie der Sohn Gottes, sondern bloß in einem relativen Sinne und annäherungsweise. Ebenso will und soll 2) nicht ausgeschlossen werden, daß die in Gott selbst existirende imago Dei, nämlich der Sohn Gottes, auch als Ideal der natürlichen imago im Menschen aufzufassen sei; vielmehr ist dies in dem Ausdruck imago *Dei* schon darum wesentlich eingeschlossen, weil der Logos die Ideen alles Geschaffenen in sich enthält und speziell das Ideal der vernünftigen Wesen ist. Es ist 3) nicht einmal ausgeschlossen, daß Gott noch auf ein von ihm selbst verschiedenes Ideal, die menschliche Natur Christi (imago Dei refulgens in facie Christi Jesu, II. Cor. 4, 4. 6), bei der Schöpfung des ersten Menschen hingeblickt, resp. die Menschen als Vorbild dieses erst später zu verwirklichenden Ideals erschaffen habe, wofern man nur dies nicht als ausschließlichen oder auch nur literalen Sinn ausgibt. Denn der Gedanke an sich ist aus inneren Gründen zu rechtfertigen; und man kann ihn auch als mystischen Sinn in die Worte hineinlegen, nachdem der Apostel (Hebr. 2) die Worte in Psalm 8, worin die im Sinne unserer Stelle dem Menschen überhaupt verliehene Würde und Herrlichkeit und dessen Herrschaft gegenüber der sinnlichen Natur betont sind, als vorbildliche Prophezeiung der Würde und Herrlichkeit Christi und seiner Herrschaft über alle Creatur er-

klärt hat. Unbedingt ausgeschlossen ist nur die Erklärung der Juden, daß Gott, indem er die Worte **faciamus ad imaginem nostram** an die Engel gerichtet, diese ebenfalls als Ideal, wonach der Mensch gebildet und welches in ihm dargestellt werden solle, im Sinne gehabt habe (s. *Basil.* hom. in Hexaëm. IX. 6).

326 Zu 1. vgl. *August.* Trin. l. 7. c. 6. n. 12: Quia non omnino *aequalis* fiebat illa imago Dei, tanquam non ab illo nata, sed ab eo creata, huius rei significandae causa ita imago est, ut ad imaginem sit, id est non aequatur parilitate, sed quadam similitudine *accedit* . . . . . accedens ut dictum est quadam similitudine, sicut in distantibus significatur quaedam vicinitas, non loci, sed imitationis. — Zu 2. vgl. unten § 147. IV. — Zu 3. Die Beziehung des 8. Psalmes zu unserer Stelle wird noch deutlicher, wenn man statt minoratus paullo minus ab *Angelis* (nach dem hebr. Elohim) setzt: paullo minus a Deo, was um so mehr berechtigt wäre, wenn es wahr ist, daß Elohim niemals schlechthin für Engel steht. Der Apostel legt zwar den Nachdruck auf den der Sept. entsprechenden Wortlaut ab angelis, aber nur per arg. ad hominem, gegenüber den die Sept. gebrauchenden Juden, und nur in dem Sinne, daß die Erniedrigung Christi unter die Engel antithetisch seine Erhöhung über die Engel schärfer hervortreten läßt und zugleich eben als Durchgangsstadium zu letzterer erscheinen soll. Darum muß er auch in dem minoratus paullo minus ab Angelis den Nachdruck nicht auf das paullo legen, wie es im Psalm geschieht, der dadurch einen Vorzug des Menschen vor den übrigen Creaturen anzeigen will, sondern auf das *minoratus*, wodurch die Hintansetzung nach den Engeln hervorgekehrt wird.

327 IV. Nach dem strengen Wortlaute und dem ganzen Contexte der Genesis kann man sogar nicht einmal sagen, Bild und Gleichniß drückten hier direkt bloß eine an der Natur haftende Beschaffenheit oder einen in der Natur enthaltenen Bestandtheil aus. Vielmehr bezeichnen sie den ganzen Menschen oder enthalten den Menschen nach seiner ganzen Natur; denn nach der Redeweise der hl. Schrift hat der Mensch nicht bloß ein Bild und Gleichniß Gottes, sondern ist es. Wie aber die Worte seine ganze Natur bezeichnen, ergibt sich aus dem Wortlaute des Urtextes in Verbindung mit Gen. 2, 7 (s. oben n. 312), nämlich so, daß der Mensch dem zum ausdrucksvollen Organ und Tempel der Seele geformten Leibe nach ein „Schattenbild" Gottes ist, der Seele nach eine reale Aehnlichkeit mit Gott als dem lebendigen Geiste hat, und so als von der Seele belebter Leib Bild und Gleichniß zugleich oder lebendiges *simulacrum* des lebendigen Gottes ist; denn gerade als sichtbares und lebendiges Bild Gottes ist er die Krone der sichtbaren Schöpfung (der κόσμος κόσμου, Constit. Apost. VII, 3, 4; VIII, 7.), und soll er auch von den Thieren geehrt und gefürchtet werden.

328 Hieraus ergibt sich, daß, wenn man den Charakter des „Bildes" als solchen nicht in die Aehnlichkeit der Natur mit dem repräsentirten Gegenstande, sondern in die sinnlich anschaubare, ausdrucksvolle Darstellung oder Erscheinung des Gegenstandes setzt, füglich gesagt werden kann: der Mensch sei nicht nur auch, sondern zunächst dem Leibe nach Bild Gottes, inwiefern dieser der Herrlichkeit der gottähnlichen Seele angepaßt ist und dieselbe nach Außen hervortreten läßt; und in diesem Sinne haben die vornicänischen Väter im Anschluß an die hl. Schrift das Bild Gottes im πλάσμα oder der caro gefunden. Aber auch so bleibt es wahr, daß der Leib nicht für sich und durch sich selbst Bild Gottes ist; denn wie er nur um der geistigen Seele willen und durch sie seine äußere Form, die

königliche Gestalt, erhält, wodurch er die Majestät Gottes sichtbar macht: so besitzt er auch nur in der Seele selbst die innere belebende Form, das substanzielle Sein, wodurch er zum lebendigen und eigentlichen Bilde Gottes wird. Darum haben auch jene Väter im Menschen nicht so sehr ein doppeltes Bild unterschieden, als vielmehr in ihm als lebendigem „Plasma" Ein plastisches Bild gesehen, worin die äußere Form kein todtes Kleid und Organ des Geistes; sondern das Produkt des ihn als innere Form belebenden und gestaltenden Geistes ist, und daher beide Formen auch nur zwei Seiten desselben Bildes darstellen.

Vgl. die betr. Stellen der Väter *Iren. Justin. Tert.* bei Staudenmaier a. a. O. S. 462 ff. Die sinnliche Auffassung, als ob der Leib Bild eines göttlichen Leibes wäre, lag dabei so ferne, daß Iren. die similitudo mit Gott gerade in eine Vergeistigung des Menschen setzt. Sie betonten aber das Bild Gottes im „plasma" deßhalb, weil sie gegen die Gnostiker, die den Leib als etwas Gottwidriges und ihm Mißfälliges ansahen, hervorheben wollten, daß er Gott wohlgefällig und der Erhaltung und Verklärung durch Gott fähig und würdig und zugleich ebenso wesentlich, wie die Seele, das geschöpfliche Substrat sei, an welchem durch Mittheilung der übernatürlichen similitudo Dei die Gott eigene Herrlichkeit offenbar werden könne, und an dem sie sogar erst in ihrer ganzen Fülle und Kraft offenbar werde (vgl. Köhler a. a. O. S. 179 ff. u. 198 ff.). Dieses aber sahen sie besonders dadurch, daß der Logos selbst sich mit diesem sichtbaren Bilde bekleidet und so bewiesen habe, wie dasselbe auch früher ein wahres Bild Gottes und darum der Theilnahme an der Herrlichkeit Gottes fähig und würdig gewesen sei (S. Iren. l. 5. c. 16). Diese Weise zu argumentiren zeigt überdieß, daß jene Väter nicht bloß deßhalb den Leib Bild Gottes nannten, weil er Bild des Leibes Christi sei, sondern weil er ähnlich, wie der Leib Christi, von Gott selbst zur Offenbarung seiner Herrlichkeit gebildet sei, resp. in dem einen wie in dem andern Falle Kleid, Organ und Tempel eines geistigen Bildes Gottes sei. Fernerhin betonte namentlich Iren. l. 5. c. 6. u. 12. das Bild im plasma, weil er den ganzen natürlichen Menschen, im Gegensatz zum übernatürlich verklärten, mit einer Statue verglich, die durch Mittheilung des eigenen Geistes Gottes mit seinem eigenen göttlichen Leben erfüllt und in seine Herrlichkeit verklärt werden solle.

V. Weil nun aber auch von dem erwähnten Gesichtspunkte aus der Leib im Grunde doch nur darum zum sichtbaren oder Erscheinungs-Bilde Gottes wird, daß seine Gestalt ein Reflex der Gottähnlichkeit der ihn belebenden Seele ist, und in der durch sich selbst lebendigen Seele allein die reale Aehnlichkeit mit dem lebendigen Gott und darum auch das reale Bild unmittelbar begründet und enthalten sein kann; weil ferner die Gefahr nahe liegt, das sichtbare Bild nicht als sinnlichen Abdruck oder Erscheinungsbild eines geistigen Ideals, sondern als Ebenbild eines ihm homogenen, also ebenfalls leiblichen Ideals zu denken: so ist es seit dem vierten Jahrhundert, besonders gegenüber der anthropomorphitischen Häresie der Audianer, konstanter Gebrauch geworden, das Bild (imago) nur als Ebenbild zu nehmen, und so unter ihm direkt und ausschließlich nur dasjenige zu verstehen, was im Menschen unmittelbar Reflex der Majestät Gottes ist, und worin er auch wirklich der geistigen Natur Gottes als solcher ähnlich ist, wodurch er also auch zunächst und zumeist über die Thiere erhaben erscheint. Es konnte dies um so leichter geschehen, weil das griech. εἰκών und das lat. imago nicht die spezifische Bedeutung des hebr. Zelem besitzen, und diese Worte um jene Zeit in den Kämpfen gegen die Arianer beim Sohne Gottes als dem ewigen Bilde Gottes entschieden und ausschließlich im Sinne eines homogenen Ebenbildes gebraucht wurden.

331 Strenggenommen müßte man demnach den Worten der Genesis den formalen Sinn geben: Machen wir den Menschen so, daß in ihm ein Bild und Gleichniß Gottes ist. Weil aber das, was im Menschen Bild Gottes ist, zugleich ihn eben zum Menschen macht, im Gegensatz zu den niederen Wesen, denen er durch diesen Vorzug gegenübergestellt werden sollte; weil ferner der Geist im Menschen wegen seiner Herrschaft über den Leib, der ihm als sein Eigenthum angehört und ihn wie ein Kleid umgibt, moralisch der ganze Mensch ist, und nach dem Sprachgebrauche des N. T. der Geist im Menschen als innerster Kern seines Wesens auch interior homo genannt wird: so braucht man nur eine ganz naheliegende und der hl. Schrift ganz geläufige Figur (wie in der ganz parallelen Stelle Gen. 2, 6. factus est homo in animam viventem) anzunehmen, um mit dieser Auffassung auch den wirklichen Ausdruck der hl. Schrift, „machen wir den Menschen zum Bilde," in Einklang zu bringen. Freilich muß alsdann, damit die Idee des ganzen Menschen in den Worten der Genesis ausgedrückt erscheine, ergänzt werden: machen wir den Menschen zu unserem mit einem sichtbaren Leibe bekleideten und in und an diesem sich ausprägenden Bilde. Aber diese Ergänzung ist eben im Contexte und in den Umständen gegeben, indem es sich darum handelte, in den sichtbaren Kosmos hinein, als mit ihm verwachsen und in ihm wirkend und sich offenbarend, ein Ebenbild Gottes hineinzusetzen.

332 Die Concordanz dieser Auffassung mit dem Texte der Genesis ist bes. betont von Ambros. Hexaëm. l. 6. c. 7: Aliud sumus nos, aliud sunt nostra, aliud, quae circa nos sunt. Nos sumus, hoc est anima et mens; nostra sunt corporis membra et sensus ejus; circa nos autem pecunia est, servi sunt et vitae istius apparatus.... Anima igitur nostra ad imaginem Dei est; *in hac totus* homo, quia sine hac nihil es, sed es terra et in terram resolveris.

b. Der positive Inhalt und eigenthümliche Charakter der im Schöpfungsworte enthaltenen theologischen Idee vom Menschen als Ebenbild Gottes.

§ 147.

Literatur: wie §. 146.

333 Auf der im Vorhergehenden gewonnenen Basis läßt sich der positive Inhalt und der eigenthümliche Charakter der in den Schöpfungsworten enthaltenen Idee des Menschen leicht entwickeln. Und zwar muß dies der Vollständigkeit halber in doppelter Richtung geschehen: vor Allem und zunächst im engsten Anschlusse an den Context in der Richtung von unten nach oben, inwiefern die Worte selbst zunächst die Erhabenheit des Menschen über die niederen Wesen des sichtbaren Kosmos ausdrücken; sodann in der Richtung von oben nach unten, inwiefern die in den Worten ausgesprochene Idee im Geiste der hl. Schrift zugleich den spezifischen Charakter des Menschen im Unterschied von dem unsichtbaren Kosmos der Engel enthält. In der ersten Richtung erscheint das den Menschen vor den übrigen sichtbaren Wesen, mit denen er alles Uebrige gemein hat, Auszeichnende und ihm mit den Engeln Gemeinsame als die *forma* imaginis, d. h. als das, wodurch der ganze Mensch innerlich zur imago wird; in der zweiten Richtung erscheint das ihm mit den Engeln Gemeinsame als die *substantia*

imaginis, welche sich in der Verbindung mit dem, was den ganzen Menschen als solchen von den Engeln unterscheidet, auf eine besondere Weise äußerlich ausprägt. Beiderseits aber ist namentlich zu zeigen, wie der im Schöpfungsbericht enthaltene Ausdruck der Idee des Menschen tiefer und kräftiger als jeder begriffliche Ausdruck die eigenthümliche Würde und Vorzüglichkeit seiner Wesenheit, Stellung und Bestimmung in der Reihe der Geschöpfe zur Darstellung bringt.

334 I. In der ersten Richtung, von unten nach oben, stellt sich das, wodurch der Mensch zur imago Dei wird, in folgender Stufenfolge dar, welche von demjenigen, was die Genesis ausdrücklich als Attribut der imago bezeichnet und worin der Mensch zunächst als imago Dei nach Außen erscheint, ausgeht.

335 1. Zunächst äußert sich nach der ausdrücklichen Erklärung der Genesis das Bild Gottes im Menschen darin, daß er fähig und berufen ist, die ganze sichtbare Welt zu beherrschen, d. h. sie als sein Eigenthum zu seinen Zwecken zu verwenden, wie Gott durch seine Vorsehung die ganze sichtbare und unsichtbare Welt beherrscht; daß er also, obgleich ebenfalls nur Werk Gottes, ähnlich wie Gott, die unter ihm stehenden Werke Gottes beherrscht, aber auch, weil ebenfalls Werk Gottes und nicht selbst Schöpfer, sie nur mit entliehener und stellvertretender Herrschaft beherrscht. Deßhalb wird auch Gott als Urbild des Menschen nicht mit seinem Wesennamen Jehovah, sondern mit dem Herrschaftsnamen Elohim bezeichnet; und in diesem Sinne nennen dann die Väter den Menschen in seiner königlichen Würde: Deus terrestris, nämlich einen auf Erden sichtbar existirenden und über die Erde herrschenden Gott (vgl. Knoll § 203. 1. ad quart.). Offenbar erscheint die königliche Stellung des Menschen in dieser Fassung, als göttliche Stellvertretung, tiefer, bestimmter und glänzender ausgedrückt, als wenn sie bloß durch die natürliche Fähigkeit, die Welt zu beherrschen, begründet würde.

336 2. Das Attribut königlicher Würde und Herrschaft schließt aber wesentlich ein, daß der Mensch, ähnlich wie Gott, die Würde und Fähigkeiten eines persönlichen Wesens haben muß; denn nur ein solches hat die Würde eines eigentlichen Zweckes und Selbstzweckes, für welchen andere Dinge da sind und der sich selbst angehört; nur ein solches kann auf eigene und eigentliche Seligkeit Anspruch machen, wie auch nur ein solches die Fähigkeit hat, andere Dinge und überhaupt alle ihm zustehenden Güter förmlich für sich zu gebrauchen und zu genießen und über dieselben selbstständig zu verfügen. Diese Würde und Fähigkeit ist aber bedingt durch die Vernunft, ohne welche es keinen förmlichen Gebrauch und Genuß und darum auch keine Seligkeit, und durch den freien Willen, ohne welchen es keine selbstständige Verfügung gibt. Daher finden die Väter (vgl. Staudenmaier § 90) mit Recht in der Gottähnlichkeit von den inneren Eigenschaften des Menschen vorzüglich den Vorzug der Vernunft und des freien Willens ausgesprochen. Die hl. Schrift selbst aber hebt an anderen Stellen (Gen. 9, 6 und Jak. 3, 9) mit besonderem Nachdrucke die gegenüber den Thieren und anderen Menschen unverletzliche Würde des Menschen hervor, die ihm als einem Ebenbilde Gottes zustehe; und in der That erscheint diese Würde als Theilnahme an der eigenen Würde Gottes glänzender und heiliger,

als wenn sie direkt bloß durch die innere Würde eines persönlichen Wesens an und für sich begründet würde.

337 3. Die genannten inneren Eigenschaften der Seele erfordern aber, als zur Natur derselben gehörig und nur in einer geistigen Substanz denkbar, daß die Seele auch durch die Geistigkeit ihrer Substanz Gott ähnlich sei; und gerade nach dieser Seite hin ist das Bild Gottes im Menschen das unmittelbare Produkt der Schöpfung, worauf sich alle übrigen Züge desselben gründen. Die Geistigkeit der Substanz der Seele d. h. ihre Immaterialität, zeigt sich vorzugsweise in der Incorruptibilität und der damit gegebenen Unsterblichkeit, wodurch sie im Gegensatz zu den vergänglichen Dingen unter ihr und selbst zum sinnlichen Theile des Menschen an der göttlichen Unwandelbarkeit und Ewigkeit theilnimmt, und nach dieser Seite ist Weish. 2, 23 das Ebenbild Gottes charakterisirt. Ebendarum aber bringt dieselbe mit sich, daß die geistige Seele ihren Ursprung nicht durch geschöpfliche Zeugung, sondern nur durch Erschaffung haben, mithin nur unmittelbar von Gott herstammen kann, und daher gegenüber allen irdischen Wesen auch ihrem Ursprung nach auf besonders innige Weise als gottverwandt mit ihm zusammenhängt, so daß ihr Ursprung aus Gott relativ als eine Zeugung aus Gott bezeichnet werden kann. Wenn daher der Apostel aus dem Munde der Heiden den Menschen als göttlichen Geschlechtes (Apg. 17, 29: genus ergo quum simus Dei) bezeichnet: so hebt er damit treffend die substanzielle Gottähnlichkeit der Seele hervor. Im Sinne substanzieller Identität oder der Emanation ist freilich „das göttliche Geschlecht“ der Seele ein schwerer Irrthum; aber diese Irrthümer werden von vornherein dadurch ausgeschlossen, daß einerseits die Gottartigkeit in der Geistigkeit der Substanz gesucht wird, die keine Emanation zuläßt, und andererseits ihr relativ näherer Ursprung aus Gott darin besteht, daß sie nur durch Erschaffung, nicht durch geschöpfliche Zeugung in's Dasein treten kann.

338 Bis hierhin gibt die hl. Schrift selbst die Momente der Gottebenbildlichkeit an, und sind diese daher auch überall und jederzeit entwickelt worden. Die weiteren Momente ergeben sich auf Grund von 2. und 3. durch die Betrachtung des direkten inneren Verhältnisses des Abbildes zum Urbilde, und sind besonders von den lateinischen Vätern seit August. entwickelt worden.

339 4. Als Abbild Gottes nach seiner geistigen Natur ist die geistige Seele im Unterschied von den niederen Geschöpfen Gott auch darin ähnlich, daß ihr geistiges Leben denselben Inhalt und dieselbe Richtung haben und in demselben Gegenstande ruhen kann und soll, wie das göttliche Leben. Sie ist nämlich befähigt und berufen, Gott selbst zu erkennen und zu lieben und so ihr Urbild zu erfassen und sich mit ihm zu vereinigen. In Folge dessen ist sie speziell befähigt und berufen, einerseits in ihm ihre Seligkeit zu finden, andererseits ihn förmlich zu loben und zu ehren und zugleich ihn in seiner sittlichen Vollkommenheit nachzuahmen. Das Alles faßt *August.* (Trin. l. 14. c. 8) in die Worte zusammen: hoc ipso homo est ad imaginem Dei, quo capax est ejus et particeps esse potest; und *Bonav.:* anima est forma beatificabilis per Deum (nata ad fruendum Deo) et de se nata ad laudandum Deum. Wie durch diese Bestimmung die höhere Seite an der Bedeutung, welche die

Vernunft als Vermögen der Gotteserkenntniß und der Wille als Vermögen der Gottesliebe, -verehrung und -nachahmung im Ebenbilde Gottes hat, hervorgehoben wird: so erscheint zugleich die Würde der zur Seligkeit in Gott und zur ethischen Nachahmung Gottes berufenen Seele, sowie der höhere Charakter des ethischen Lebens selbst in einem neuen Glanze.

5. Endlich gehört es mit zu der natürlichen Aehnlichkeit des Abbildes mit dem Urbilde, daß die Seele, ähnlich wie Gott, außer Gott, resp. zwischen Gott und ihr, weder ein anderes Endziel ihrer Seligkeit, noch einen anderen Endzweck ihres ganzen Daseins, noch eine andere durch sich bindende Regel ihres Handelns haben kann; daß sie also, wie sie aus Gott allein und unmittelbar ihr Sein und Leben hat, so auch in Gott allein und unmittelbar ihr Endziel, ihren Endzweck und ihre Regel hat d. h. daß kein Genuß als der Genuß Gottes die Seele sättigen, Niemand außer Gott die Seele als sein Eigenthum in Anspruch nehmen, und kein Wille als der Wille Gottes ihren freien Willen binden kann. Diese Eigenschaft der geistigen Seele wird wiederum namentlich vom hl. Augustinus betont: in Bezug auf die Seligkeit als unendliche Fassungskraft oder Durst nach dem Unendlichen, in Bezug auf die übrigen Momente als eine jede dazwischen tretende Creatur ausschließende Gottesnähe; von den Theologen des Mittelalters aber wird sie als ordo immediatus animae ad Deum bezeichnet. 340

Vgl. oben Buch II. n. 498 u. 638 ff. Von den TT. s. *Bonav.* in 2. dist. 16. a. 1. q. 1. u. bes. *Aegid.* ibid. q. 1. dub. 3. lat.

Mit Einem Worte besteht demnach das Bild Gottes im Menschen gegenüber den niederen Wesen in der Gleichartigkeit der Substanz und den Kräften nach, welche die Seele vermöge ihrer geistigen Natur mit der geistigen Natur Gottes hat. Denn auf diesen Begriff führen sich 1) alle übrigen Momente der besonderen Aehnlichkeit der Seele mit Gott als auf ihren Kern und ihre Wurzel zurück; er unterscheidet 2) vor Allem die Aehnlichkeit eines eigentlichen „Bildes", das die ganze species einer Person wiedergibt, von der bloßen Spur der Hand oder des Fußes; und er stellt 3) die Aehnlichkeit mit Gott nicht als ein bloßes Attribut, sondern als die Substanz der Seele selbst dar, d. h. nicht bloß wie die eines Bildes im Spiegel, der nicht selbst Bild ist, oder auch nur wie die eines Bildes, das bloß durch aufgetragene Farben hergestellt ist, sondern als ein wesenhaftes Bild, das seiner Substanz nach Bild ist, ähnlich wie das Kind im Verhältniß zum Vater. 341

Aus dieser Bestimmung ergibt sich zugleich, was den besonderen Charakter dieses Bildes betrifft, daß der Mensch, weil in seiner Natur selbst, nicht bloß in Accidenzen, Gott ähnlich und darum auch auf Seiten Gottes dessen Natur selbst, nicht bloß äußere Beziehungen Gottes, repräsentirend, ein natürliches Bild (imago naturalis) Gottes ist, im Gegensatze sowohl zum künstlichen Bilde (imago artificialis), wie zum moralischen Bilde eines bloßen Stellvertreters; und obgleich er auch in Accidenzen Gott nach dessen äußeren Beziehungen ähnlich ist, so sind ihm dieselben doch eben vermöge seiner Natur eigen oder angeboren, wie dem Kinde die äußere Gestalt und die Gemeinschaft des Eigenthums mit dem Vater (vgl. *Bonav.* 342

l. c. a. 1. q. 2.; *Aegid.* l. c. q. 1. dub. lat. 1—2). Aber er ist darum nicht auch imago *connaturalis* oder natürliches Bild im eminenten Sinne, oder ganz so, wie das Kind des Vaters Bild ist, durch volle Gleichheit der Natur, oder wie Gott der Sohn überdies durch Identität der Natur und natürliche Nothwendigkeit des Ursprungs.

343 Will man an diesem Bilde das „Gleichniß", welches die Genesis damit verbindet, nicht so auffassen, daß darin bloß der formelle Grund, warum das Bild als ein wahres und eigentliches Bild erscheint oder wodurch es als solches constituirt wird, bezeichnet werden soll, sondern etwas irgendwie zu dem Bilde Hinzutretendes (wie die Farben auf einer Zeichnung) oder aus demselben Hervortretendes (wie die Blätter und Blumen an einer Pflanze), wodurch es zum vollkommenen Bilde wird, resp. sich als wahres Bild bewährt, wie das von jeher üblich gewesen: dann kann man den Inhalt des Gleichnisses im Gegensatz zum Inhalte des Bildes als solchen in vielfacher Weise bezeichnen, besonders wenn man auch gleichzeitig die „Natur" der geistigen Seele, welche eben das Bild ausmacht, enger oder weiter auffaßt.

344 Die üblichsten Gegensätze zwischen dem Inhalte des Gleichnisses und dem des Bildes sind folgende. 1) Legt man das Bild in die Natur als die Substanz der Seele: dann gehören zum Gleichnisse schon alle Kräfte der Seele, auch die Vernunft. 2) Legt man das Bild in die Natur als die Substanz mitsammt der fundamentalen Kraft derselben, der Vernunft, welche zugleich die zuerst und leichter zu entwickelnde und in ihrer Entwicklung beständigere und überdieß auf förmliche Abbildung Gottes in der Erkenntniß gerichtete Kraft ist: dann gehört zum Gleichnisse schon die aus der Vernunft resultirende sittliche Fähigkeit und Anlage des Willens. 3) Legt man das Bild in die Gesammtheit der Seelenkräfte, aber in der Richtung auf ihre nächsten und unmittelbaren Gegenstände, die Geschöpfe: dann gehört ihre Richtung auf Gott als den letzten und höchsten Gegenstand, weil ein Vollkommeneres und Höheres, zum Gleichnisse. 4) Legt man das Bild in die Seelenkräfte als bloße Potenzen oder Vermögen, resp. Wurzeln des geistigen Lebens im Gegensatze zu ihrer aktiven Entwicklung und Bethätigung oder zu ihren Akten, resp. zu den die Vermögen vervollkommnenden habitus: dann machen die *actus* und *habitus* das freilich in der Schöpfung des Bildes nicht schon mitgesetzte, sondern bloß intendirte Gleichniß als actualis participatio Dei aus; besonders ist dieß bei ethischen actus und habitus der Fall, aus dem doppelten Grunde, weil sie sich nicht, wie die der Erkenntniß, natürlich entwickeln, sondern vom freien Willen abhängig sind, und weil in ihnen die Verbindung des Menschen mit seinem göttlichen Ideal und die Hinordnung auf dasselbe oder sein Aufsteigen zu demselben vollzogen wird. 5) Legt man endlich das Bild in die Natur der Seele als das empfängliche Subjekt im Gegensatz zu ihrer übernatürlichen Aktuirung und Vollendung durch göttliche Einwirkung: dann ist die letztere das Gleichniß, und zwar das Gleichniß schlechthin im Sprachgebrauche der Väter, welches wiederum in die zwei Stufen der Gnade und der Glorie sich theilt. Weil aber thatsächlich die normale Vollendung der Seele in dem übernatürlichen Gleichniß aufgeht, und die durch Bethätigung und Entwicklung ihrer natürlichen Kräfte zu erzielende sich diesem ein- und unterordnet: so fällt in concreto überhaupt die aktuelle und vollendete Assimilation mit dem göttlichen Ideal mit der durch übernatürliche Einwirkung zu erzielenden in den Augen der Väter in Eins zusammen. — Das wichtigste Material zur differentia similitudinis et imaginis s. *Mag.* l. 2. dist. 16; dazu *Bonar.* a. 2. q. 2; bes. *Aegid.* q. 1. dub. lat. 1 u. 2; s. a. *Thom.* 1. p. q. 93. a. 9.

345 II. In der Ordnung von oben nach unten kommt das Bild Gottes als specificum des Menschen im Unterschied von den reinen Geistern in Betracht. Im Contexte der Genesis erscheint es freilich in dieser Beziehung nicht hervorgehoben; und wenn die bisher angegebenen Momente die einzigen wären, die dabei in Betracht kommen können, so müßte man einfach sagen, das Bild Gottes sei dem Menschen mit den Engeln gemeinsam, so jedoch, daß es gerade in den letzteren, weil sie pure Geister sind, in reinerer

und höherer Weise vorhanden sei. In der That bleiben die meisten Theologen und Väter hiebei stehen. Wie indeß schon die vornicänischen Väter den ganzen Menschen im Unterschied von den Engeln als ein plastisches Bild Gottes betrachtet haben: so liegt es nahe, in der entsprechenden Eigenschaft des menschlichen Geistes, welche dieses plastische Bild möglich macht, eine ihn von den Engeln unterscheidende Eigenschaft zu finden, wodurch er in besonderer Weise an der Eigenart der göttlichen Natur theilnimmt und daher dieselbe voller und allseitiger als die Engel in sich darstellt. Und wirklich haben die TT. des Mittelalters diese spezielle Gottähnlichkeit des menschlichen Geistes, wenn sie auch im Begriffe der Ebenbildlichkeit nur als ein sekundäres Moment in Betracht kommen könne, zu bestimmen gesucht (*Thom.* 1. p. q. 93. a. 3; *Aegid.* in 2. dist. q. 2. a. 1.), obgleich auf diese Bestimmungen wegen ihrer mißverständlichen Fassung später (z. B. von Suarez) wenig Werth gelegt worden ist. Das Wesentliche derselben läßt sich wohl in folgender Fassung schärfer und anschaulicher ausdrücken.

346 Wir sagen: wie die menschliche Seele als Geist (oder die anima als spiritus) vor den niederen Lebensprinzipien der Natur Gottes darin ähnlich ist, daß sie nach Innen Prinzip eines dem göttlichen ähnlichen geistigen Lebens ist: so ist umgekehrt der Geist im Menschen als ein den Körper beseelender Geist (oder der spiritus als spiritus animans) der Natur Gottes noch besonders insofern ähnlich, als dieselbe nach Außen das innerlich wirkende und beherrschende Prinzip des Seins und Lebens und speziell auch des Seins und Lebens der Körperwelt ist, eine Eigenschaft, welche (s. oben § 141) den Engeln nicht zukommt. Freilich kommt diese Eigenschaft dem menschlichen Geiste nur unter der Bedingung zu, daß er aufhört, reiner Geist zu sein, und mit dem Körper, den er informirt, zu Einer Natur sich verbindet. Aber er bleibt doch wahrer Geist, ohne im Körper und im Leben desselben aufzugehen, und behauptet immer noch in ähnlicher Weise seine Selbstständigkeit dem Körper und dem körperlichen Leben gegenüber, wie Gott gegenüber dem von ihm abhängigen geschöpflichen Sein und Leben. Ohne diese Bedingung würde allerdings von einem Ebenbilde Gottes in dem Verhältnisse der Seele zum Leibe nicht die Rede sein können; denn nicht die Herstellung und Belebung des Körpers überhaupt durch ein beliebiges an den Körper gebundenes Prinzip, sondern die Uebung dieses Einflusses durch ein geistiges Prinzip ist es, worauf es ankommt.

Im Einzelnen zeigt sich diese Seite des göttlichen Ebenbildes in folgenden Momenten:

347 1. Wie Gott durch seine innerste Gegenwart in den geschaffenen Dingen schöpferisch ihnen Sein und Wesensform verleiht und erhält: so wirkt und erhält der menschliche Geist im Körper durch innerste Gegenwart dessen organisches Sein und organische Gestaltung, und erzeugt auch aus demselben und durch denselben neue menschliche Organismen, wirkt also im eigentlichen Sinne plastisch oder bildend, was die Engel nicht vermögen.

348 2. Wie Gott durch innerste Gegenwart schöpferisch anderen Dingen das Leben einhaucht: so theilt der menschliche Geist dem Körper das vegetative und animalische Leben mit und disponirt die von ihm erzeugten neuen Organismen zur Aufnahme des Lebens, was die Engel abermals nicht vermögen.

349 3. Wie Gott in den von ihm hervorgebrachten Formen der Dinge, weil sie von ihm abhängig sind, wie die Strahlen von der Sonne, seine innere Schönheit und Herrlichkeit gewissermaßen durch Ausstrahlung derselben offenbart und die äußere Schönheit und Herrlichkeit seiner Werke ihm als seine eigene angehört: so ist die Schönheit und würdevolle Gestalt des menschlichen Körpers eine natürliche Offenbarung der inneren gottähnlichen Schönheit und Würde des Geistes und ebenso wahrhaft sein Eigenthum, wie diese selbst; während die Werke des Engels als solche nur dessen Gedanken offenbaren, und die sichtbaren Gestalten, in denen er erscheint, nur künstliche Produkte sind, die mit seiner geistigen Schönheit und Würde in keinem inneren Zusammenhange stehen.

350 4. Wie Gott die Wesen, die er bewegt, als von ihm innerlich abhängige und darum von Innen heraus, nicht von Außen, bewegt und in Folge dessen an deren Thätigkeit innerlich so betheiligt ist, daß dieselbe zugleich seine Thätigkeit ist, und insbesondere seine Heiligkeit sich auch in den von ihm ausgehenden sittlichen Handlungen der Geschöpfe sich bethätigen kann: so kann der menschliche Geist den Körper als ein von ihm abhängiges, ihm angehöriges Werkzeug so bewegen, daß die Thätigkeiten und Bewegungen des Körpers innerlich Eine Handlung bilden mit der bewegenden Thätigkeit des Geistes und daher an der Sittlichkeit derselben theilnehmen. Die Engel hingegen können die Körper nur von Außen und als etwas Fremdes bewegen und daher auch keine äußeren Handlungen setzen, die in innerem Zusammenhange mit ihrem sittlichen Leben ständen.

351 5. Wie endlich Gott der innere Endzweck aller Dinge außer ihm ist, in der Weise, daß diese ihrem ganzen Sein nach auf ihn bezogen sind und erst in der Beziehung auf ihn ihre höchste Weihe und Vollendung erreichen: so ist der Geist im Menschen der innere Endzweck zunächst des eigenen Körpers, der seinem ganzen Sein nach für ihn da ist und in ihm seine Weihe und Vollendung erreicht. Weil aber der Körper des Menschen der höchste Organismus der ganzen Körperwelt: so ist in ihm und durch ihn die ganze Körperwelt innerlich auf den menschlichen Geist so bezogen, daß er derselben ihre Weihe und Vollendung gibt und namentlich ihre Beziehung zu Gott als ihrem letzten Endzweck vermittelt, und daß er mithin, wie der Herrscher der Körperwelt, so auch ihr Priester ist, der sie mit sich zu Gott erhebt und Gott weiht. Die Beziehung der Körperwelt zu den Engeln ist eine mehr äußerliche, weil kein anderes Band sie mit dieser verbindet als die Gemeinschaft des Prinzips und des Endzweckes, und die innere Verbindung beider mit einander eben erst im Menschen hergestellt wird.

352 Dieses letzte und höchste Moment der im menschlichen Geiste als **spiritus animans** liegenden Gottähnlichkeit, worin alle vorhergehenden zusammengefaßt werden und gipfeln, ist aber auch deutlich genug in den Worten Gottes ausgesprochen. Denn die dem Menschen als dem Bilde Gottes zugesprochene Herrschaft über den sichtbaren Kosmos ist eben eine solche, in welcher dieser mit jenem innerlich verbunden und auf ihn als sein wahres Haupt angelegt ist, also in ihm sein nächstes Endziel hat. Nimmt man nun die wesentliche Beziehung des Abbildes auf sein Urbild hinzu, welche für jenes die Fähig-

tät und den Beruf, das letztere förmlich zu ehren und zu verherrlichen, in sich schließt: dann erscheint die Fähigkeit und der Beruf, Gott nicht bloß in sich selbst und durch sich selbst, sondern auch mit, in und durch die körperliche Natur zu verherrlichen, als spezifischer Charakter des göttlichen Ebenbildes im menschlichen Geiste. Wie daher die Herrschaft des Menschen über die sinnliche Natur auf der einen Seite die unterste Stufe bildet, von wo aus das Ebenbild Gottes im erkennenden Geiste gefunden wird: so enthält sie in Verbindung mit der vollen Aehnlichkeit des Geistes mit Gott auf der anderen Seite eine Andeutung des vollen und ganzen Charakters des göttlichen Ebenbildes, wie es im Menschen verwirklicht wird — zunächst nach seiner spezifischen Bestimmung und dann auch nach seinem spezifischen inneren Charakter — im Unterschied von den Engeln.

Will man man auch nach dieser Seite hin am Bilde das „Gleichniß" als etwas Accidentelles unterscheiden: dann kann dieß in ähnlicher Weise geschehen, wie bei der ersten Seite, indem unter dem Bilde die konstitutive, fundamentale und unwandelbare Aehnlichkeit, unter dem „Gleichnisse" die hierauf fußende oder daraus hervorgehende Aehnlichkeit verstanden wird. So wäre der menschliche Geist Bild Gottes als plastische, den Körper bildende und erhaltende Kraft — Gleichniß als belebende Kraft; Bild als in der Gestalt des Körpers seine Würde offenbarend — Gleichniß als in der Thätigkeit und dem Verhalten des Körpers die Vollkommenheit seines Lebens offenbarend; Bild als dem Körper dessen natürliche Vollkommenheit verleihend — Gleichniß als demselben die ihm selbst verliehene übernatürliche Vollkommenheit mittheilend, oder die ihm durch Verklärung mitgetheilte göttliche Herrlichkeit in einer übernatürlichen Herrlichkeit des Körpers offenbarend. 353

III. Wie dem Gesagten zufolge der menschliche Geist gegenüber den unvernünftigen Wesen wegen seines gottähnlichen Lebens wahres Bild Gottes und wegen seiner belebenden Kraft ein volleres Bild ist als die Engel: so kann man auf Grund der Verbindung des geistigen Lebens mit den niederen Lebensstufen, sowie des Geistes selbst mit dem Körper, in doppelter Weise sagen, der ganze Mensch als solcher sei Bild Gottes und zwar in speziellerer Weise als die Engel. Erstens nämlich deßhalb, weil er als das, was er innerlich ist, auch äußerlich erscheint. Zweitens aber auch darum, weil der Mensch in seinem Gesammtwesen alle Stufen des geschöpflichen Seins und Lebens von der niedersten bis zur höchsten und von der höchsten bis zur niedersten förmlich in sich vereinigt, und so in der Mannigfaltigkeit der in ihm verbundenen und doch in ihrer Eigenart zu Tage tretenden Vollkommenheiten explicite die universelle Vollkommenheit der göttlichen Natur darstellt, kraft welcher diese alle in den verschiedenen Stufen der Creaturen zerstreuten Vollkommenheiten implicite in höchster Einfachheit in sich enthält. M. a. W.: weil der Mensch nicht bloß das Bindeglied der geistigen und materiellen Welten ist, sondern die ganze niedere Welt nach allen Lebensstufen in sich aufnimmt und zugleich an der Natur der höheren theilnimmt, und so die Welt im Kleinen (μικρόκοσμος) oder die zusammengefaßte Welt (mundus contractus, *Nic. Cus.*) ist: so ist er eben darum auch die allseitigste Repräsentation des Schöpfers der Welt, gleichsam Gott im Kleinen (μικρόθεος) oder ein weltlicher Gott, resp. ein Gegenbild Gottes, welches Gott in die Mitte seiner Werke hineinstellt, in welches er die Attribute der einzelnen zusammenzieht, und um welches er darum auch alle seine Werke als um ihr Centrum zu- 354

sammenordnet. — Dieser Gedanke ist klar genug angedeutet in der Fassung der kirchlichen Schöpfungslehre von Seiten des Lateran. IV.: Deus, unum universorum principium utramque de nihilo condidit creaturam, spiritalem et corporalem . . . ac *deinde* humanam quasi *communem* ex spiritu et corpore constitutam; und er wird von der hl. Schrift selbst dadurch ergänzt, daß dieselbe, wie sie in der Genesis ausdrücklich die früher geschaffenen körperlichen Wesen zum Dienste des Menschen bestimmen läßt, so in Hebr. 1, 14 die ebenfalls früher geschaffenen Engel zum Dienste d. h. zum Schutze des Menschen bestimmt sein läßt. Ebenso begreift sich aber auch von hier aus vollkommener, warum die bösen Geister ihren Gotteshaß, der gegen Gott selbst ohnmächtig ist, gerade am Menschen als dem angreifbaren Bilde Gottes auslassen.

355 IV. Aus dem Vorhergehenden ergibt sich ferner, wie der Name „Bild Gottes“, indem er die Idee des ganzen Menschen enthält, eben darum dem Menschen in einem so speziellen Sinne zugesprochen werden kann, daß derselbe einzig und allein als **das** Bild Gottes in der Schöpfung oder als Bild Gottes **schlechthin** erscheint. Und das ist um so mehr anzunehmen, weil einerseits der Ausdruck der göttlichen Idee als ein vollständiger und darum spezifischer präsumirt werden muß, und andererseits keine andere Creatur in der hl. Schrift Bild Gottes genannt wird[1]. Der Name wird in den späteren Büchern des Alten Testamentes und im Neuen nur noch dem Sohne Gottes oder Christus selbst beigelegt, und zwar, um bei ihm seine Erhabenheit über alle Creaturen zu bezeichnen (s. B. II. n. 737 f.), wie er beim Menschen zunächst dessen Erhabenheit über die übrige sichtbare Creatur bezeichnet.

356 Dieser merkwürdige Doppelgebrauch des Namens „Bild Gottes“ verdient eine genauere Erwägung, deren Resultat sich in folgenden vier Sätzen aussprechen läßt. 1) Offenbar wird beim Sohne Gottes der Name in einem höheren oder vielmehr im absoluten Sinne gebraucht, so daß jenem gegenüber der Mensch nur in einem relativen Sinne Bild Gottes genannt werden kann. 2) Aber der wesentliche Unterschied dieser beiden Bilder Gottes hindert nicht, daß das eine Bild als das äußere dem anderen als dem inneren Bilde Gottes so vollkommen entspricht, daß es gleichsam eine Reproduktion desselben ist, und deßhalb der positive Charakter des einen gerade durch die Parallele des anderen in sein volles Licht tritt. 3) Ja, eben diese Correspondenz der beiden Bilder ist in Verbindung mit den obwaltenden Unterschieden auch der tiefere Grund, warum in der Incarnation das eine Bild mit dem anderen hypostatisch vereinigt werden konnte und sollte; denn die Incarnation selbst ist in ihrem Wesen und ihrer Bedeutung nichts Anderes, als das Eingehen des inneren Bildes Gottes in das äußere Bild, um in demselben und durch dasselbe seine ganze innere Herr-

[1] Von den alten Theologen wird zwar Ezech. 28, 12.: tu signaculum similitudinis als auf Lucifer bezüglich, hier angeführt. Aber wörtlich geht der Ausdruck doch bloß auf den König von Tyrus; ferner steht nicht da similitudinis Dei; dagegen steht im Hebr. signaculum s. sigillum *mensurae* oder formae commensuratae, so daß der Sinn ist: „Du, vollkommen an Gestalt.“

lichkeit vollkommen und unwandelbar nach Außen zu offenbaren und mitzutheilen, resp. umgekehrt die **Hineinziehung des äußeren Bildes Gottes in das innere Bild**, um jenes durch dieses zu krönen und zu vollenden. Daraus aber folgt 4) daß der Mensch als Bild Gottes einerseits ein äußeres und zeitliches **Nachbild** des inneren und ewigen Bildes Gottes, und andererseits ein **Vorbild** des letzteren in seiner äußeren und zeitlichen hypostatischen Erscheinung ist.

357 Zu 1) Der **Unterschied** des **inneren** Bildes Gottes von seinem **äußeren** im Menschen beruht hauptsächlich in Folgendem. Jenes entsteht durch **Zeugung**, nicht durch Schöpfung; es ist Gott **consubstanzial** (character substantiae Hebr. 1, 3.) und darum auch ein connaturales Bild, nicht ein bloßes göttliches Werk; es ist **unsichtbar**, wie Gott selbst, und zwar in derselben eminenten Weise, wie keine Creatur, auch keine rein geistige, unsichtbar ist (s. o. §. 79); es ist nicht nicht nur wahres und allseitiges, sondern auch an Größe und Qualität **vollkommen gleiches** oder **adäquates** und zugleich **nothwendig** und **unwandelbar gleiches** Bild; es ist darum ferner ein Bild, welches kraft seines Ursprungs und seines Wesens die **ganze Herrlichkeit** Gottes in sich wiederstrahlt (splendor gloriae Hebr. 1, 3.) und mit dem **ganzen Leben** Gottes so erfüllt ist, daß der Geist Gottes auch sein eigener Geist ist, während der Mensch an sich bloß als ein Schattenbild erscheint, das erst durch das Licht Gottes verklärt, oder wie ein simulacrum, welches erst mit dem Leben Gottes durch seinen Geist erfüllt werden soll. Jenes ist endlich als aus Gott entsprungenes Abbild einerseits das **erste** und **ursprünglichste** Abbild Gottes und darum auch andererseits ein solches Abbild, nach dessen **Typus** alle übrigen gebildet werden und welches selbst mitschöpferisch dieselben hervorbringt.

358 Zu 2) Gleichwohl besteht zwischen dem äußeren Bilde Gottes im Menschen und dem inneren Bilde die **vollkommenste Analogie**, welche zwischen einem äußeren und inneren Bilde denkbar ist, sowohl a) hinsichtlich der **formellen Beziehungen** (relationes) des Abbildes als solchen zu seinem Urbilde, wie b) hinsichtlich des **Inhaltes** der jenem von diesem mitgetheilten inneren **Aehnlichkeit** und c) hinsichtlich der aus jenen Beziehungen und dieser Aehnlichkeit resultirenden analogen **Stellung zu anderen minder gottähnlichen Wesen**, resp. der Zwischenstellung zwischen diesen und Gott selbst.

359 Zu a) Der Charakter des **Abbildes** als solchen besteht beim Sohne Gottes darin, daß er vom Vater als **Abdruck** und **Ausdruck** seines Wesens **unmittelbar** durch **Darstellung** seiner Vollkommenheit zu seiner **Verherrlichung** hervorgeht und **ununterbrochen in der innigsten Beziehung zu ihm als seinem Prinzip und Ziele steht**. Die **Unmittelbarkeit** oder **Innigkeit** der Ursprungs- und Zweckbeziehungen des Abbildes zum Urbild ist auf geschöpflichem Gebiete die Auszeichnung **aller geistigen Wesen** vor den materiellen, inwiefern sie, obgleich nicht geschaffen und darum nicht gezeugt, doch, weil wesentlich nur unmittelbar von Gott stammend und auf Gott allein als auf ihr unmittelbares Endziel bezogen, in besonderer Weise zu ihm gehören und seines Geschlechtes sind. Aber die **Darstellung** des Urbildes im Abbilde, welche in den Geschöpfen wesentlich eine Darstellung oder Sichtbarmachung **nach Außen** sein muß, ist als solche **allein beim Menschen** eine vollkommene, weil er ein nicht bloß geistig, sondern auch **sinnlich sichtbares** Bild Gottes ist, und an ihm das unsichtbar **eingeprägte** Bild auch äußerlich **ausgeprägt** wird. Zugleich hat auch die Produktion des geschaffenen reinen Geistes zunächst und hauptsächlich die Tendenz und den Charakter einer bloßen Lebensmittheilung und insofern den Charakter der Aushauchung (also Analogie mit dem Ursprunge des hl. Geistes), nicht aber einer „Bildung" zur Darstellung der ganzen Substanz, wie sie im Begriffe der Zeugung liegt; im Menschen hingegen entspricht die „formatio" oder plasmatio imaginis im Unterschied von der Belebung genau der ewigen Zeugung, wie denn auch der Name der Zeugung von der Reproduktion der ursprünglichen Bildung des Menschen auf die ewige imago übertragen ist, vgl. oben B. II. n. 998.

360 Zu b) Der **Inhalt** der dem Abbilde mitgetheilten **Aehnlichkeit der Natur** besteht beim Sohne Gottes darin, daß er die ganze göttliche Natur des Vaters mit allen ihren Vollkommenheiten besitzt. An diesem Inhalte nehmen **alle geistigen Geschöpfe** als solche im Unterschiede von den materiellen dadurch Antheil, daß sie ein in der in-

tellektuellen Erkenntniß wurzelndes geistiges Leben haben, was jedoch zunächst nur eine Analogie mit dem Sohne Gottes als Logos oder Verbum = Erkenntnißbild involvirt, in welcher Weise denn auch die Väter gewöhnlich die Aehnlichkeit der Geister als solcher mit Gott bestimmen. Der menschliche Geist hingegen participirt überdieß an der realen, substanzbildenden und belebenden Macht der göttlichen Natur; ebenso participirt der ganze Mensch, indem er in realer Weise den Inbegriff der gesammten geschaffenen Natur in sich enthält, an demjenigen Charakter der göttlichen Natur, wodurch sie eminent alle Vollkommenheiten der Geschöpfe in sich enthält; und so hat der menschliche Geist, resp. der ganze Mensch, Analogie mit dem Sohne Gottes auch nach der Seite hin, nach welcher er nicht bloß Verbum, sondern gerade im Unterschied vom bloßen Verbum oder Erkenntnißbild, als virtus emanans und figura substantiae, reales Bild Gottes ist (vgl. o. §. 117). Und wie eben aus der Einheit des Verbum und der Imago der hypostatische Name Filius resultirt (§. 122): so ist ferner klar, daß dem Menschen unter den Geschöpfen am ehesten der Name filius Dei zukommen kann, zumal er auch in der Stufenleiter der Geschöpfe ähnlich die Mitte bildet, wie der Sohn Gottes in dem ordo originis der göttlichen Personen[1].

361 Zu c) Aus seiner unmittelbaren Beziehung zum Vater und seiner vollen Aehnlichkeit mit demselben ergibt sich nach Col. 1, 13 ff. beim Sohne Gottes eine solche Stellung zu allen irgendwie Gott ähnlichen Wesen außer Gott, daß er, als primogenitus omnis creaturae, allen Creaturen als das Prinzip, in quo, per quod und in quod creata sunt, vorgeht, alle auf ihn als ihren inneren Endzweck bezogen und durch ihn auf den Vater bezogen werden, d. h. zunächst seiner Verherrlichung und durch ihn der Verherrlichung des Vaters dienen, und folglich er zwischen dem Vater und ihnen steht als ihr geborener Herrscher und ihr geborener Priester. Ganz analog ist aber auch die Stellung des Menschen zwischen Gott und den Wesen der materiellen Natur, welche von Gott für ihn und auf ihn (in ipsum) und darum auch in gewissem Sinne in ihm und durch ihn, d. h. vermöge der auf ihn gerichteten göttlichen Absicht, erschaffen sind; namentlich aber ist er der geborene König und Priester der sichtbaren Natur (s. o. n. 348).

362 Zu 3) und 4) Daß die Menschwerdung Gottes vorzüglich unter dem Gesichtspunkte der hypostatischen Einigung des inneren Bildes Gottes mit dem äußeren aufgefaßt werden muß, liegt in der ganzen Auffassung der hl. Schrift. Darnach ist die Menschwerdung 1) eine persönliche Erscheinung des Sohnes Gottes in der Gestalt der menschlichen Natur, und Christus die sichtbar gewordene imago Dei (vgl. II. Cor. 4, 4 f.). Ebenso wird 2) durch die Menschwerdung nach Col. 1, 18 die Gott selbst consubstantiale imago Dei oder das principium creaturae zu dem mit ihnen consubstanzialen Haupte aller Creaturen. Endlich 3) ist die Rettung und Vollendung des Ebenbildes Gottes im Menschen und die Erhebung desselben zum vollen Gleichniß mit der imago Filii (Röm. 8, 29) das nächste Ziel und die Hauptwirkung der Annahme der menschlichen Natur durch den Sohn Gottes; wie denn auch auf Seiten des Menschen nicht bloß die Bedürftigkeit der Rettung, sondern auch die Fähigkeit zur vollen und allseitigen Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit vorhanden ist. Daher sahen die vornicänischen Väter, bes. *Iren.* (l. 5. c. 16.), den deutlichsten Beweis dafür, daß der Mensch und zwar der ganze Mensch wahrhaft Bild Gottes sei, gerade darin, daß der Sohn Gottes, das ewige Bild Gottes, sich in seine Natur gekleidet habe. Umgekehrt betrachteten sie aber auch Christus, in wie fern in ihm die Würde und Bedeutung des Menschen als äußeres Bild Gottes vermöge der hypostatischen Einheit des äußeren mit dem inneren Bilde oder der corporalis inhabitatio des letzteren im ersteren auf die vollkommenste Weise verwirklicht wird, recht eigentlich als den idealen Menschen, und sahen daher im Anschluß an Röm. 5, 14: qui est typus futuri in der Erschaffung des ersten Menschen zum Bilde und Gleichnisse Gottes und der darin nach Ps. 8. enthaltenen „Krönung desselben mit Ehre und Herrlichkeit", welche der Apostel Hebr. 2. (s. o. n. 323.) ebenfalls typisch auf Christus bezieht, nach der Absicht Gottes mit

[1] Der Revers dieser Beziehung liegt der Theorie der Kabbalah zu Grunde, welche den Sohn Gottes in seiner Eigenschaft als Deus genitus und als primogenitus und principium omnis creaturae den Ideal- und Urmenschen, Adam Kadmon (קדמון = orientalis resp. originalis, orientalis) nennt.

ein unvollkommenes Vorbild = anticipirtes Bild oder eine Skizze des zukünftigen vollkommenen Bildes. Diesen Gedanken hat bes. *Tertull.* de resurr. carnis c. 6. trefflich ausgeführt, wo er beweisen will, welchen Werth Gott schon von Anfang an auch auf die Leiblichkeit des Menschen gelegt habe. Homo, ut dominus eorum (sc. operum visibilium) in hoc ab ipso Deo exstructus est, ut dominus esse posset, dum fit a Domino. Hominem autem memento carnem proprie dici, quae prior vocabulum hominis occupavit: *Et finxit Deus hominem, limum de terra.* Jam homo, qui adhuc limus. *Et insufflavit in faciem ejus flatum vitae; et factus est homo,* id est limus, *in animam vivam.* Et posuit Deus hominem, quem finxit, in paradiso. Adeo homo figmentum primo, dehinc totus. Hoc eo commendarim, uti quidquid omnino homini a Deo prospectum atque promissum est, non soli animae, verum et carni scias debitum, ut si (etsi?) non ex consortio generis, certe vel ex privilegio nominis. Persequar itaque propositum, si tamen tantum possim carni vindicare quantum contulit ille, qui eam fecit, jam tunc gloriantem, quod illa pusillitas, limus, in manus Dei quaecumque sunt pervenit — satis beatus, etsi solummodo contactus. Quid enim si nullo amplius opere statim figmentum de contactu Dei constitisset? Adeo magna res agebatur, qua ista materia exstruebatur. Itaque totiens honoratur, quotiens manus Dei patitur, dum tangitur, dum decerpitur, dum deducitur, dum effingitur. Recogita totum illi Deum occupatum ac deditum, manu, sensu, opere, consilio, sapientia, providentia et ipsa inprimis adfectione, quae lineamenta ducebat. Quodcumque enim limus exprimebatur, Christus cogitabatur homo futurus, quod et limus et caro Sermo (= Verbum), quod et terra nunc. Sic enim praefatio Patris ad Filium. *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* Et fecit hominem Deus id utique quod finxit; ad imaginem Dei fecit illum, scilicet Christi. Et Sermo enim Deus, qui, in effigie Dei constitutus, non rapinam existimavit pariari Deo. Ita limus ille jam tunc imaginem induens Christi futuri in carne, non tantum Dei opus erat, sed et pignus.

Uebrigens ergibt sich aus dieser ganzen Erklärung des Verhältnisses der imago Dei im Menschen zu der imago im Sohne Gottes und im Gottmenschen von selbst, daß darum in dem Schrifttexte, der den Menschen als zur imago Dei gemacht erklärt, weder der Sohn Gottes noch der Gottmensch in seiner Eigenschaft als erstes und vollkommenstes Abbild Gottes direkt, sei es unter „imago“, sei es unter „Dei“, verstanden werden darf. Das „Dei“, um dessen imago es sich beim Menschen handelt, geht bei allen drei hier in Frage stehenden Bildern auf dasselbe Subjekt d. h. die göttliche Natur, wie sie zunächst im Vater ist; diesem „Deus“ gegenüber werden alle drei Bilder als untereinander correspondirend und nur nach Ursprung, Würde und Vollkommenheit einander subordinirt. Um Verwirrung zu vermeiden, drückt man daher am besten auch die Abhängigkeit der Bilder von einander nicht dadurch aus, daß man sagt, eines sei Abbild eines anderen Abbildes, sondern bloß, ein Abbild sei nach der Aehnlichkeit eines anderen gemacht oder ein Nachbild desselben. Alsdann konstruirt sich der Sinn des Textes wie folgt: Machen wir den Menschen zu unserem Bilde, d. h. zum Bilde unserer Natur, folglich auch ähnlich dem absoluten Bilde unserer Natur, sowie der von uns beabsichtigten vollen äußeren Darstellung desselben im Gottmenschen. 363

c. Nähere Bestimmung der Anwendbarkeit und Tragweite der Ebenbildlichkeit sowohl auf Seiten des Menschen wie auf Seiten Gottes.

§. 148.

Literatur: wie § 146. Zum zweiten Theile s. o. § 116—117; 122 u. 124.

Nach dem Bisherigen liegt das Bild Gottes im Menschen eben in seiner menschlichen Natur als solcher im Unterschied von den übrigen geschaffenen Naturen und hat sein Correlat in Gott in der göttlichen Natur als solcher im Unterschied von allen geschaffenen Naturen. Die hl. Schrift selbst 364



legt aber die Frage nahe, ob nicht (I) auf Seiten des Menschen der geschlechtliche Unterschied in der menschlichen Natur selbst auch einen Unterschied in Bezug auf das Bild Gottes begründe, (II) auf Seiten Gottes aber nicht bloß die Art seiner Natur, sondern auch der Unterschied der Personen im Menschen ein Abbild finden könne und solle.

365 I. In Bezug auf das Vorhandensein des Bildes Gottes in beiden Geschlechtern, Mann und Weib, ist es klar, daß es in beiden insofern gleichmäßig vorhanden sein muß, als beide wahre Menschen sind und in dem Besitze der menschlichen Natur übereinkommen. Von diesem Gesichtspunkte aus läßt die Genesis in der That (1, 27) in der Ausführung der göttlichen Idee vom Menschen als Bild Gottes Mann und Weib zugleich erschaffen werden (ad imaginem Dei creavit *illum*, masculum et feminam fecit *eos*), und bezeichnet ferner (2, 18. 20) das Weib im Gegensatz zu den Thieren als adjutorium *simile* des Mannes, d. h. als ihm ähnlich in der Natur und folglich auch in der Würde des Bildes Gottes.

366 Nichtsdestoweniger wird hier direkt und formell das Bild Gottes nur dem Manne zugesprochen; und daraufhin betont der Apostel I. Cor. 11, 7, daß der Mann auch im Unterschied vom Weibe in einem spezielleren und volleren Sinne Bild Gottes sei und eben als solches vor dem Weibe einen Vorzug habe. Aber damit ist auch nur gesagt, daß der Mann, wie er als Mann der ursprüngliche und vorzüglichere, zunächst und unmittelbar von Gott intendirte und hervorgebrachte Inhaber und Repräsentant der menschlichen Natur und darum der Mensch schlechthin ist, so auch das in der menschlichen Natur liegende Bild Gottes in sich vollkommen verwirklicht, also Bild Gottes schlechthin ist; daß dagegen das Weib, weil ihm die menschliche Natur erst sekundär und mittelbar, vermittelst des Mannes und um seinetwillen mitgetheilt wird, resp. weil es nur als *adjutorium* viri von Gott intendirt ist, nicht in dem vollen Sinne Bild Gottes ist wie der Mann. Erst an zweiter Stelle verbindet sich damit der weitere Gedanke, daß der Mann nicht bloß als Mensch, sondern auch als Mann in seinem positiven Verhältnisse zum Weibe, welches in einem Geben und Beherrschen besteht und darum ein aktives und dominirendes Verhältniß ist, Bild Gottes in dessen Verhältniß zur Creatur sei, während das Weib, obgleich es als Mensch ebenfalls Bild Gottes ist, doch als Weib in seinem positiven Verhältnisse zum Manne, welches in einem Empfangen und Beherrschtwerden besteht und daher ein passives und unterwürfiges ist, gar nicht Bild Gottes, sondern eher umgekehrt Typus der Creatur im Verhältniß zu Gott ist.

367 Die Stelle des Apostels lautet: Vir quidem non debet (sicut mulier) velare caput suum, quoniam *imago et gloria Dei* est (εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ ὑπάρχων d. h. quia imago Dei, et *per hoc* gloria *solius* Dei, non alterius, est); mulier autem (debet velare, quia) *gloria viri* est. Non enim vir *ex* muliere est, sed mulier ex viro: etenim non (= neque etiam) creatus est vir propter mulierem, sed mulier propter virum. Der nächste Vergleichungspunkt ist offenbar die gloria, nicht die imago, indem Paulus durch den zweiten Satz beweisen will, daß der Mann nicht so, wie das Weib, von einem anderen geschaffenen Wesen, als kraft seines Ursprungs aus demselben von ihm abhängig, ihm zu seinem Dienste oder zu seiner Ehre untergeordnet sei, resp. in der menschlichen Natur eine untergeordnete Stellung einnehme. Weil er aber die exempte

ziehung des Mannes nicht bloß negativ feststellen und damit auch vom Manne die Pflicht, das Haupt zu enthüllen, nicht bloß durch Beseitigung des beim Weibe geltenden Grundes, abweisen will: so schickt er als positiven Grund der ausschließlichen Abhängigkeit des Mannes von Gott und zugleich der Ziemlichkeit des enthüllten Hauptes beim Manne voraus, daß der Mann schlechthin Bild Gottes sei, d. h. daß er direkt und unmittelbar von Gott als Abbild seiner Herrlichkeit intendirt und hervorgebracht sei, mithin ganz und voll den Glanz dieser Herrlichkeit in sich trage, darum also auch sein Haupt als den vorzüglichsten Sitz dieser Herrlichkeit unverhüllt zur Schau tragen solle. Während er für die negative Seite der Antithese von dem Berichte der Genesis über die Ausführung der Erschaffung des Weibes ausgeht, legt er für diese positive Seite seiner Ausdrucksweise die eigenen Worte Gottes unter, welche Gen. 1, 26. die Idee des Menschen, resp. des Mannes als des Menschen schlechthin, mit imago et similitudo Dei, und Gen. 2, 18. die Idee des Weibes mit adjutorium simile viro ausdrücken, indem er an die Stelle der similitudo die gloria setzt. Die gloria versteht er nämlich als similitudo ab altero derivata et ad ipsum ordinata et per hoc in honorem alterius cedens, und eben in dieser Gestalt allein konnte der Apostel die similitudo verwerthen; in dieser Weise ist aber auch die similitudo in den Worten Gottes selbst bestimmt, indem sie einerseits als Attribut der *imago* oder des Abbildes, andererseits als Attribut des *adjutorium* aufgeführt wird. Ebenso erklärt die Rücksicht auf die Texte der Genesis, warum der Apostel nicht sagt, mulier autem imago et gloria viri est; denn das Weib ist die gloria viri nicht als Abbild desselben, sondern als ein ihm zur Zeugung seines Abbildes beigegebenes adjutorium, als welches es freilich in der menschlichen Natur als solcher ihm ähnlich sein muß, aber nicht in allen Beziehungen, welche zur vollen und selbstständigen Repräsentation der Natur gehören.

368 II. Die zweite Frage, ob und inwieweit Gott auch als Dreifaltiger im Menschen sein Bild habe, wird dadurch angeregt, daß es Gen. 1, 26 heißt: faciamus h. ad im. et sim. *nostram*, wo nach der gewöhnlichen kirchlichen Auffassung der Plural die Mehrzahl der zu sich selbst redenden göttlichen Personen andeutet.

369 1. Jedenfalls schließt dieser Plural nicht aus, daß der Mensch gemacht ist als Bild und Gleichniß der drei Personen, inwiefern sie Ein Gott sind; denn der Ausdruck läßt sehr wohl den Sinn zu: „machen wir den Menschen zu unserem Bilde, indem wir seine Natur der unsrigen ähnlich machen.“ Ja, dieser Sinn ist zweifellos zunächst in den Worten intendirt, weil die darin ausgesprochenen oder angedeuteten Vorzüge des Menschen direkt nur auf einer Aehnlichkeit seiner Natur mit der göttlichen beruhen, und zugleich sofort beigefügt wird: ad imaginem *Dei* fecit eos. Die nachnicänischen griechischen Väter haben daher überhaupt keinen anderen weiteren Sinn in den Worten gefunden; sie haben im Gegentheil daraus, daß der Eine Mensch das Abbild Eines drei Personen gemeinschaftlichen Urbildes sei, auf die Einheit der Substanz und Natur in den drei Personen geschlossen.

370 2. Andererseits schließt aber dieser Sinn, daß der Mensch seiner Natur nach den göttlichen Personen ihrer gemeinschaftlichen Natur nach ähnlich sei, nicht den weiteren Sinn aus, daß sich in ihm auch ein Bild und Gleichniß der drei göttlichen Personen nach ihren Unterschieden darstellen könne und solle. Im Gegentheil, die Aehnlichkeit seiner Natur mit der göttlichen ist gerade die wesentliche Voraussetzung und die Wurzel, worauf eine in ihm bestehende Aehnlichkeit mit den drei Personen der Gottheit zurückgeführt werden muß; denn die göttlichen Personen sind nichts Anderes als die Natur selbst in ihrer bestimmten Subsistenz, und die Verschiedenheit der Personen entsteht nur durch den Ursprung einer aus der anderen vermöge

der Fruchtbarkeit der Natur. Demgemäß muß die Frage, ob der Mensch auch Bild und Gleichniß der Trinität oder der Dreiheit in Gott sei, näher dahin bestimmt werden, ob er eben vermöge und auf Grund seiner gottähnlichen Natur auch die Dreiheit der Personen nach ihren Unterschieden darstellen könne und solle; oder vielmehr noch konkreter gesprochen: ob der Mensch als Bild Gottes der Natur nach auch ein Gleichniß der drei Personen mit sich führe. Denn die göttlichen Personen als solche, im Unterschied von der Natur nach ihrem Personalcharakter betrachtet, sind Relationen, keine formae; sie können also als solche kein eigentliches Bild haben, sondern nur in einer analogen Relation ihre Darstellung finden; da überdies das „Gleichniß“ als Attribut des „Bildes“ im kirchlichen Sprachgebrauche speziell die perfectio resp. explicatio imaginis bezeichnet, so deutet obige Fassung der Frage schon von selbst das Verhältniß an, in welchem die Aehnlichkeit mit den göttlichen Personen zur Aehnlichkeit mit der göttlichen Natur im Menschen gedacht werden soll.

371 3. Die Existenz eines solchen Gleichnisses, resp. das wirkliche Vorhandensein des ihm entsprechenden weiteren Sinnes in den Worten der Genesis, läßt sich rein exegetisch nicht aus dem Wortlaute und dem Contexte beweisen. Wohl aber läßt sie sich unter der Voraussetzung, daß diese Worte im Geiste Gottes den ganzen und vollen Sinn haben müssen, der bei dem betreffenden Subjekte thatsächlich zutrifft, theologisch beweisen, und wird auch seit Augustinus allgemein angenommen.

372 4. Was aber die Natur dieses Gleichnisses betrifft, so kann dasselbe selbstverständlich nicht so vollständig zutreffen, daß die Einmal vorhandene menschliche Natur drei Personen eigen sein könnte. Andererseits genügt aber auch zu einem Gleichnisse der drei göttlichen Personen als solcher nicht, daß der Mensch, besonders in seinem Geiste, drei diesen Personen entsprechende Eigenschaften — memoria, intellectus et voluntas — hat, weil diese Eigenschaften strenggenommen bloß die appropriata, nicht die propria der göttlichen Personen darstellen. Jedenfalls muß das Gleichniß erst durch Produktionen durch und in oder an der Natur hergestellt werden. Da nun diese Produktionen und die entsprechenden Relationen beim Menschen nicht, wie bei Gott, unmittelbar mit dem produzirenden Subjekte aktuell, sondern bloß der Kraft und der Bestimmung nach gesetzt sind: so wird das förmliche Gleichniß der Trinität nicht, wie das Bild der Natur, bereits durch den Schöpfungsakt fertig gestellt, sondern in ihm bloß grundgelegt.

373 5. Von diesem Gesichtspunkte aus gestaltet sich im Menschen ein doppeltes Gleichniß der Trinität, von denen ihm das eine mit den Engeln gemein ist, das andere aber ihm spezifisch eigenthümlich ist. Jenes vollzieht sich in seinem Geiste durch die Akte der Erkenntniß und Liebe, besonders inwiefern sie Gott selbst zum Gegenstande haben, und stellt die Ursprünge und Relationen in Gott nach ihrem geistigen und immanenten, aber nicht nach ihrem hypostatischen Charakter dar. Das andere vollzieht sich an der niederen Seite seiner Natur durch die Produktion des Sohnes vermittelst der Zeugung und die des Weibes als der Vater und Sohn verbindenden Genossin aus der Seite des Mannes, welche letztere Produktion allerdings bloß einmal stattgefunden hat, aber der Idee nach das stetige Verhältniß des Weibes zum

Namen bestimmt; und dieses Gleichniß repräsentirt die trinitarischen Ursprünge und Relationen zwar nicht nach ihrem rein geistigen und immanenten, wohl aber nach ihrem hypostatischen Charakter. Das erstere bezeichnet im Menschen gegenüber den rein körperlichen Wesen den *Gipfel seiner inneren Vollendung* zur Gottähnlichkeit; das zweite bezeichnet in ihm gegenüber den Engeln eine ihm eigenthümliche *sichtbare Darstellung der trinitarischen Fruchtbarkeit und Gemeinschaft* Gottes. Die Verbindung beider Formen des Gleichnisses der Trinität im Menschen aber zeigt ihn vollends wieder als das *volle Bild Gottes* im Mittelpunkte der Schöpfung, welches eben durch seine Doppelnatur Gott am allseitigsten offenbart.

374 *August.* de Trin. l. 12. c. 4. ff. (und nach ihm *Thom.* 1. p. q. 93 a. 6. ad 2.) will bloß das erste, nicht auch das zweite Gleichniß der Trinität in unserem Texte angedeutet sehen, weil der Context nicht gestatte, an das zweite zu denken. In letzterem werde nämlich der erste Mensch für sich allein schon als imago Dei bezeichnet, und überdieß nicht von der Erschaffung *zweier* menschlicher Personen Erwähnung gethan. Aber *ausdrücklich* wird ja auch nicht gesagt, daß der *einzelne* Mensch seinem *Geiste* nach als imago der *Trinität* als solcher *geschaffen* sei; vielmehr ist das in ihm denkbare Gleichniß der Trinität in der durch den Schöpfungsakt selbst gesetzten imago Dei noch nicht aktuell, sondern bloß virtuell enthalten; jedenfalls wird nicht im Einzelnen angegeben, worin das geistige Gleichniß der Trinität näher bestehen solle. Demnach war es auch nicht nothwendig, anzugeben, in welchen menschlichen Personen das *sichtbare* Gleichniß der Trinität bestehen solle, und war es durch das Wesen dieses Gleichnisses, das auf zwei vom *Menschen* ausgehenden Produktionen beruht, sogar unmöglich gemacht, die betreffenden Personen als unmittelbar von *Gott* allein in's Dasein gesetzt zu bezeichnen. Nach der Natur der Sache muß es hier, wie im ersten Falle, genügen, daß das Bild der göttlichen Natur im *ersten* Menschen, der zugleich durch den sofort nach der Schöpfung über das erste Paar gesprochenen Segen: Crescite (hebr. generate, resp. foecundamini von פָּרָה ferre = bear bes. fructum proferre = parere, fertilem esse) et multiplicamini, als Princip des ganzen Geschlechtes hingestellt wird, mit einem der göttlichen Vaterschaft analogen Charakter bekleidet erscheint, worin der Kraft und Bestimmung nach die Beziehung zu den durch processio und generatio hervorgehenden Produkten mitgegeben ist. Die *exegetischen* Gründe des hl. August. träfen also der Substanz nach auch seine eigene Auffassung. *Theoretisch* aber hat er gegen das zweite Gleichniß, wofern es richtig accommodirt wird, nichts zu erinnern; er sagt u. A.: non ergo propterea respuimus istam sententiam, quia timemus sanctam et inviolabilem atque incommutabilem caritatem tanquam conjugem Dei Patris de illo existentem, sed non sicut prolem ad gignendum Verbum (d. h. wohl non ad Verbum *per ipsam* ut prolem gignendum) cogitare, sed quia eam falsam scriptura evidenter ostendit. Der theoretische Grund des hl. Thomas aber, daß dann der hl. Geist als Mutter des Sohnes gedacht werden müßte, was absurd sei, fällt dadurch, daß er voraussetzt, das materielle Gleichniß werde in derselben Gestalt auf Gott übertragen, was indeß ebenso wenig zu geschehen braucht, als es geschehen darf, wie selbst *Aug.* l. c. ausdrücklich bemerkt. *Joan. Damasc.* hingegen führt beide Analogien nebeneinander auf in seiner bündigen Zusammenstellung aller Momente des Bildes Gottes (de duabus volunt. cap. 12. n. 30.): Quot modis dicitur τὸ κατ' εἰκόνα? Ea parte, in qua ratio, mens et liberum arbitrium est (κατὰ τὸ λογικὸν καὶ νοερὸν καὶ αὐτεξούσιον); eo item nomine, *quod mens verbum gignit ac spiritum profundit;* ac denique propter principatum. Triplici hac ratione (d. h. nach der Natur, der Produktivität und Herrschaft des Geistes als solchen) sunt ad imaginem *angeli et homines.* Ad haec autem et *imprimis homines — ratione ingeniti,* quod in Adamo perspicitur, *et geniti,* quod in Abel, ac *processionis* (τὸ ἐκπορευτόν), quae in Eva. Praeterea, ex eo quod homo natura principatum teneat — anima enim a natura corpus subditum habet, cui dominetur — et quod universa veluti colligat; nam sicut in Deo unitur omnis creatura, ita et in homine est; si quidem homo spiritualis sensilisque naturae veluti nodus est. Tandem quod Filius Dei ad ejus

esset creandus imaginem; non enim angelus factus est, sed homo. Gewissermaßen ein Mittelglied zwischen der geistigen und der physischen Produktion beim Menschen bildet die sinnliche Offenbarung des inneren Wortes im äußeren Worte und des Willensaffektes in der Aspiration des Herzens, wo aber auch zugleich das äußere Wort nicht aus dem Gedanken allein, sondern erst unter Vermittlung sinnlicher Hauchung gezeugt und durch letztere gleichsam geboren wird.

375 Uebrigens kann man mit Rücksicht darauf, daß im Contexte der Genesis und nach dem Apostel der Mann in vorzüglicher Weise Bild Gottes ist, auch die Produktion der beiden ersten Menschen von Seiten Gottes als ein Analogon der beiden trinitarischen Produktionen auffassen, so daß die Produktion des Mannes, welche unmittelbar von Gott allein ausgeht, das Analogon der ewigen Zeugung, die Produktion des Weibes, welche schon durch den Mann vermittelt wird, als Analogon der ewigen processio aufgefaßt würde. Alsdann erschiene der erste Mensch als imago Patris und similitudo Filii, das erste Weib als similitudo Spiritus Si. Diese Fassung, bei welcher auch die appropriata der betr. göttlichen Personen zutreffen, nämlich einerseits die virtus und sapientia, andererseits die suavitas et caritas, würde mehr der griechischen Auffassung der Trinität, der productio Sp. Si. per Filium entsprechen. Sie würde ferner den schönen und tiefen Gedanken nahe legen, daß Gott, wie er durch sein ewiges Wort im Geiste seiner Liebe alle seine Werke nach Außen vollzieht, so ihrer Gleichnisse in der menschlichen Natur sich als Werkzeuge bedient, um das in der menschlichen Natur enthaltene Bild seiner Natur fortzupflanzen und zu vervielfältigen. Sie entspricht zugleich der dogmatisch feststehenden typologischen Beziehung der beiden ersten Menschen auf Christus und die Kirche, d. h. auf den menschgewordenen Sohn Gottes und die von seinem Geiste beseelte unitas fidelium (resp. den hl. Geist selbst als die substanzielle unitas fidelium), welche gegenüber der zum übernatürlichen Leben zu gebärenden Menschheit in ähnlicher Weise wahre Vaterschaft, resp. Mutterschaft besitzen, wie die ersten Menschen gegenüber der zum natürlichen Leben zu zeugenden Menschheit.

---

376 Aus allem Gesagten ergibt sich von selbst, von welch' unermeßlicher Bedeutung die in den Worten Gottes Gen. 1, 26 ausgesprochene göttliche Idee vom Menschen sowohl für die Stellung des Menschen in der Theologie überhaupt, wie für die ganze theologische Lehre über ihn selbst ist. In ersterer Beziehung muß man sagen, daß der Mensch nicht bloß zufällig oder aus praktischen Rücksichten auf die subjektiven Bedürfnisse und Bedingungen unserer theologischen Erkenntniß, sondern objektiv und seiner Idee nach der centrale Gegenstand der Theologie ist, inwiefern diese nicht bloß von Gott, sondern auch von den Geschöpfen als der äußeren Offenbarung Gottes handelt. Denn nach ihr ist der Mensch, als Einzelner und als Geschlecht, das äußere Bild Gottes schlechthin, wie nach der Natur, so auch nach der Dreiheit der Personen; als solches ist er fähig und dazu berufen, auch durch Verklärung zu übernatürlicher Aehnlichkeit mit Gott die Herrlichkeit Gottes voller und allseitiger zu offenbaren als die übrigen Geschöpfe, und sogar durch hypostatische Vereinigung seiner Natur mit dem ewigen Bilde Gottes in der Gesammtheit seines Geschlechtes ein mystischer Leib des Sohnes Gottes selbst zu werden. Ebendarum ist auch in der zweitgenannten Beziehung die Idee des Menschen in den Worten Gottes theils literal, theils mystisch, resp. theils unmittelbar, theils mittelbar, so ausgedrückt, daß sie nicht bloß die Natur und die natürliche Bestimmung des Menschen, sondern zugleich die für den Theologen zunächst in Betracht kommende übernatürliche Bestimmung und Ausstattung des Menschen umfassen kann und soll, also nicht bloß den rein geschöpflichen, sondern auch den begnadigten Menschen, oder nicht bloß die na-

ura creata, sondern auch die aus der ursprünglichen Erhebung der natura creata in die Ordnung der Gnade resultirende natura *instituta*, kurz Alles enthält, was die Theologie über den Menschen, wie er aus der Hand Gottes hervorgegangen ist, zu lehren hat. Im Lichte dieser Idee ist daher auch alles zu betrachten, was Offenbarung und Kirche über die menschliche Natur in ihrer Verwirklichung und Beschaffenheit lehren.

B. Die Verwirklichung der göttlichen Idee vom Menschen, d. h. der dieser Idee entsprechende Ursprung und substantielle Charakter seiner Natur in sich und in ihrer geschlechtlichen Entwicklung, oder die menschliche Natur genetisch und constitutiv betrachtet.

Uebergang und Eintheilung der folgenden §§. Das, was die hl. Schrift theils schon Gen. 1., noch mehr aber und speziell Gen. 2. f.. über den Ursprung des Menschen lehrt, enthält zugleich theils ausdrücklich, theils andeutungsweise Alles, was über den substanziellen Charakter der menschlichen Natur in sich und in ihrer geschlechtlichen Entwicklung oder über die Constitution der Menschheit sowohl im Sinne der Wesenheit der einzelnen Menschen, wie im Sinne der organischen Gesammtheit aller Menschen, theologisch von Bedeutung ist, und zeigt namentlich, wie sowohl der Ursprung der Natur als der substanzielle Charakter derselben, in innigster Wechselbeziehung des einen auf den anderen, auf die Verwirklichung der erhabenen Idee des Schöpfers berechnet ist und derselben entspricht. Im Einzelnen sind hier vier Hauptmomente hervorzuheben: a) die göttliche Produktion des ersten Menschen im Manne und die darin gegebene wesentliche Constitution der Natur; b) die göttliche Produktion des ersten Weibes und die darin gegebene Constitution des vollen Prinzips der Fortpflanzung der Natur; c) die Reproduktion der Natur durch die Zeugung und die dazu nothwendige göttliche Mitwirkung; d) die auf Grund der Einzigkeit des ersten Zeugungspaares durch die Zeugung vermittelte Stammeseinheit aller Inhaber der menschlichen Natur. 877

I. Die göttliche Produktion des ersten Menschen in der Schöpfung des Mannes und die damit gegebene, der Idee des göttlichen Ebenbildes entsprechende wesentliche Constitution des Menschen aus Körper und geistiger Seele durch Verbindung beider zu Einer Natur.

§. 149.

Literatur: *Aug.* de Gen. ad lit. l. 6. u. 7; Civ. Dei l. 13. c. 24; *Mag.* 2. dist. 17: dazu *Bonav. Aegid. Estius; Thom.* 1. p. q. 75—76, 90—91; *Suarez* opif. 3. c. 7. und de anima l. 1. c. 9 ff.; Kleutgen Phil. d. V. Bd. II. Abschn. 8. Kap. 1—3; *Liberatore* del composto umano; Thumann, Bestandtheile des Menschen Bamb. 1846; Braetz, Wesen der Seele, Köln 1865; Schwetz Bd. II. §. 5.

Die Worte, mit welchen Gen. 2, 7 die göttliche Produktion des Mannes als des ersten Menschen geschildert wird, bestimmen zugleich in prinzipieller Weise die wesentliche Constitution der menschlichen Natur, durch welche dieselbe der Idee eines sichtbaren Ebenbildes Gottes entsprechen soll. Denn die Worte: Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae, et factus est homo in animam viventem enthalten in den wenigen, aber ausdrucksvollen Zügen eine förmliche genetische Beschreibung der Zusammensetzung des Menschen aus zwei verschiedenen Bestandtheilen, dem irdischen oder erdverwandten Leibe und der geistigen gottverwandten Seele, wonach jener für diese gebildet, diese zur Belebung jenes erschaffen wird, und aus der Vereinigung beider eine anima vivens = animal, also Eine lebendige Natur, hervorgeht, die vermöge des dem 878

Leibe mitgetheilten Lebens den übrigen lebenden Wesen auf Erden nahe steht, aber vermöge der Gottähnlichkeit der belebenden Seele sich wesentlich über dieselben erhebt.

379 Zur näheren Beleuchtung des Wortlautes und der Tendenz der Stelle diene folgende Erklärung der drei aneinandergereihten Satztheile. 1) Der erste Satztheil: formavit Deus hominem de limo terrae, handelt vom Leibe des Menschen — denn unter homo ist hier corpus humanum zu verstehen, wie denn auch im Hebr. steht: Deus formavit „Adam" pulverem vel limum de „Adamah", d. h. Gott machte ein irdenes Gebilde, resp. das irdene Gebilde per excellentiam, welches der Gipfel und die Krone aller irdischen Gebilde sein sollte, indem er Staub oder Lehm von der Erde nahm — und besagt ein Doppeltes: a) daß der Leib vom Lehm oder Staube der Erde genommen sei, und b) daß er von Gott gebildet, oder genauer, geformt worden sei. Zu a) Die Hernahme des Leibes aus der Erde weist darauf hin, daß der Stoff des Leibes der nämliche sein soll, wie der Stoff, aus welchem die Leiber der übrigen irdischen Wesen geformt sind, daß daher der Mensch nach der Substanz seines Körpers von diesen sich nicht unterscheiden und so auch natürlicher Weise, wie sie, irdischer Nahrung bedürfen und wieder in Staub zerfallen solle, wie dieß schon gleich Gen. 3, 19. und später namentlich Pred. 3, 19. 21 und 12, 7. hervorgehoben wird. Ebendadurch soll der Mensch als terrigena (Weish. 7, 1 γηγενής) und de terra terrenus (I. Cor. 15, 47) auch um so stärker von den Engeln als himmlischen Wesen unterschieden werden, indem ihm nicht bloß ihrer rein geistigen Natur gegenüber ein wahrer Körper, sondern ein irdischer und darum gebrechlicher oder corruptibler Körper zugeschrieben wird. Im Menschen selbst aber soll durch die Betonung des irdischen Charakters seines Leibes antithetisch desto stärker der höhere Charakter seiner Seele hervorgehoben werden. Zu b) Die Formung des Leibes durch Gott bezeichnet zunächst α), inwiefern sie unmittelbar den anorganischen Stoff zur Unterlage nimmt, daß der Mensch auch dem Leibe nach, als ein Wesen eigener Art, nicht durch Zeugung aus anderen organischen Wesen abstammen konnte und sollte. Inwiefern β) gesagt wird, daß Gott den Menschen aus dem Lehme der Erde bildete, ist noch nachdrücklicher betont, daß der Organismus des Menschen nicht zufällig so geworden, sondern eigens für ein Wesen dieser Art eingerichtet sei. Dadurch aber, daß γ) die Bildung des Leibes für sich von der Belebung desselben unterschieden und diese als ein besonderer Akt dargestellt wird, während bei den übrigen irdischen Lebewesen bloß von einer einfachen Schaffung (Gen. 1, 21) oder Hervorbringung derselben aus der Erde (Gen. 1, 25) die Rede ist: wird deutlich zu verstehen gegeben, daß es sich hier nicht um einen Organismus handelt, in dem das ihm zugedachte Lebensprinzip gleichsam absorbirt würde, und daher auch die Entstehung des letzteren in der Entstehung des Organismus selbst als mitgesetzt angenommen werden dürfte. Vielmehr zeigt die Selbstständigkeit des Aktes der Bildung an, daß nicht zwar der Leib der Seele gegenüber, wohl aber die Seele dem Leibe gegenüber eine selbstständigere Stellung haben soll, als in den übrigen animantia, so daß die Bildung des Leibes hier die Herrichtung einer würdigen Wohnung und eines geeigneten Werkzeuges für ein von Außen zu ihm hinzutretendes höheres Lebensprinzip bedeutet. Im Hinblick darauf, daß es sich bei der Hervorbringung des Menschen um die Herstellung eines göttlichen Bildes handelt, legt sich auch von selbst der Gedanke nahe, daß das formavit hier die kunstvolle würdige Gestaltung der Außenseite oder des Rahmens dieses Bildes bezeichne, die als solche zwar auf das innere Bild berechnet ist, aber auch nur als bloße Vorbereitung zur Aufnahme desselben dienen soll. — Es ist aber darum durchaus nicht nöthig, die Akte der Bildung und der Belebung zeitlich auseinanderfallen zu lassen; im Gegentheil spricht Alles dafür, daß nicht nur die Vollendung der Organisation des Leibes mit der Belebung in demselben Augenblick zusammenfiel, sondern auch die Bildung selbst als Akt des allmächtigen Willens, in Einem Augenblick vor sich ging.

380 2) Der zweite Satztheil: et inspiravit (hebr. flavit, bes. = anfachen) in faciem ejus spiraculum vitae (נִשְׁמַת חַיִּים eigentlich halitum vitarum) bezeichnet die Belebung des als organisches, aber in Folge der bloßen Gestaltung noch lebloses Gebilde hergestellten Leibes durch Einpflanzung der Seele, wobei nicht zwar in metaphysischer, sondern in sinnlich anschaulicher Weise wieder ein Doppeltes ausgedrückt wird: a) die geistige Substanz, resp. die Herkunft der Seele, und b) ihre natürliche Beziehung zum Körper.

Zu a) Gott wird hier gedacht nach Analogie eines Menschen, der mit der Hand eine Statue formt und hernach von Mund zu Mund in faciem durch Einhauchung seines Odems das Gebilde lebendig macht, ähnlich wie Elisäus durch seinen Odem den todten Knaben zum Leben erweckte. Auch bei den Thieren kann allerdings die Mittheilung des Lebens von Seiten Gottes durch das Wehen seines Odems dargestellt werden, und ist dieß auch ganz der Redeweise der hl. Schrift gemäß. Aber diese scharfe Scheidung der Bildung von der Einhauchung und namentlich die Einhauchung in's Angesicht gleichsam per osculum Dei deutet auf eine höhere Art der Belebung hin, auf die Mittheilung eines dem Körper gegenüber selbstständigen Lebensprinzips, welches nicht bloß irgendwie eine Wirkung der Lebenskraft Gottes, sondern dieser auch nach der Form seines Lebens ähnlich und verwandt ist, kurzum auf die Mittheilung eines geistigen Lebensprinzips, in welchem die schaffende Lebenskraft Gottes ihre eigene geistige Natur offenbart und nachbildet. Dieser Sinn wird noch deutlicher durch den Hinblick auf die Idee vom Menschen als eines Bildes und Gleichnisses Gottes, welche hier ausgeführt werden soll, und durch den Vergleich mit Pred. 12, 7., wo offenbar im Anschluß an unsere Stelle die Auflösung des Menschen in folgender Weise geschildert wird: Et revertatur pulvis in terram suam, unde erat, et spiritus (Ruach) redeat ad Deum, qui dedit illum; denn hier wird dem Lebensprinzip im Menschen eine solche Selbstständigkeit zugeschrieben, daß es auch außer dem Leibe fortbestehen kann, und zugleich eine auf besonderem unmittelbarem Ursprunge aus Gott beruhende Verwandtschaft und Aehnlichkeit mit Gott, vermöge welcher es bei der Auflösung des Ganzen ebenso zu Gott zurückstrebt, wie der Leib zur Erde. Der Charakter der menschlichen Seele als einer Einhauchung des eigenen Lebensodems Gottes, resp. als einer substantiellen Aushauchung aus dem Munde Gottes, erscheint so stark betont, daß bei unserer Stelle die Väter vielfach an die Mittheilung des hl. Geistes dabei gedacht, und manche Häretiker gemeint haben, die menschliche Seele sei ebenso substantiell ein Ausfluß des göttlichen Wesens, wie der menschliche Körper nur eine Gestaltung des irdischen Stoffes[1]. Aber der letztere Gedanke ist nicht nur durch die Natur der Sache, sondern auch durch die Gen. 1. gebrauchten Ausdrücke faciamus und creavit ausgeschlossen; der erstere aber gehört wenigstens nicht zum Literalsinn, weil als Zweck und Resultat der Einhauchung des Lebensodems nur die Belebung des Körpers durch die Seele und die Herstellung des Menschen als anima vivens, nicht als homo spiritalis, bezeichnet wird. — Zu b) Andererseits liegt aber auch in unseren Worten, daß das geistige Lebensprinzip, obgleich sein Dasein und im Leibe Sein nicht wesentlich Eins sind, und daher auch der Ursprung seines eigenen Seins und seiner Vereinigung mit dem Körper nicht wesentlich zusammenfallen, diese beiden gleichwohl auf's engste verbunden sind. Denn für beides steht hier nur ein einziges Wort inspiravit (hebr. bloß spiravit), worin der Ursprung der Seele als Aushauchen, ihre Vereinigung mit dem Körper als Einhauchen enthalten ist. Die Vereinigung der bereits vorher existirenden Seele mit dem Körper könnte nicht einmal füglich für sich allein als eine von Gott ausgehende Einhauchung des Lebensodems bezeichnet werden, weil der eingehauchte Odem im demselben Augenblicke, wo er eingehaucht wird, auch von dem Hauchenden ausgehen muß. Daraus aber, daß bei der Seele ihr Ursprung und ihre Vereinigung mit dem Körper thatsächlich zusammenfallen, folgt, daß sie auch eigens für diese Vereinigung erschaffen ist, und dieselbe ihrer Natur nicht nur nicht zuwider, sondern auch nicht zufällig ist, vielmehr zu ihrer natürlichen Bestimmung gehört.

[1] In der Kabbalah ist daher der in unserer Stelle gebrauchte Ausdruck Nischmah (Neschamah) zum technischen Namen für die Seele nach ihrer höchsten Seite (resp. ihrem höchsten Theile) geworden, nach welcher sie in unmittelbarer Beziehung zu Gott als dessen Organ steht, ähnlich wie der apex mentis der Mystiker, während Nephesch im Gegentheil, und zwar sicher im Sinne der hl. Schrift, sowie nach seiner Wurzel (respirare), zunächst die niederste, dem Körper zugewandte animalische Seite der Seele bezeichnet. Unter Ruach hingegen wird die mittlere Region der Seele — die der ratio inferior oder der ratio überhaupt — verstanden, welche sich nach oben und nach unten wenden kann, wie denn auch die hl. Schrift diesen Namen bald im höheren, bald im niederen Sinne gebraucht. Aehnlich verhalten sich in der patristischen Sprache die Ausdrücke spiritus (πνεῦμα), anima (ψυχή) und mens (νοῦς).

381 3) Der letzte Satztheil: et factus est homo in animam viventem bezeichnet das Resultat der Einhauchung des Lebensodems in das an sich noch todte irdische Gebilde sehr kräftig dadurch, daß er das letztere durch Aufnahme des ersteren und Verschmelzung mit ihm in's Leben übertreten oder innerlich mit einer Lebensform erfüllt werden und so aus beiden Ein animalisch lebendiges Wesen hervorgehen läßt. Darin liegt wieder ein Doppeltes ausgesprochen: a) daß der menschliche Leib hier ausschließlich durch die ihm eingehauchte gottähnliche Seele belebt wird und kein anderes Lebensprinzip außer ihr besitzt; b) daß die menschliche Seele, obgleich sie höheren Ursprungs und Wesens ist, als die Seele der übrigen animantia, nichtsdestoweniger mit ihrem Leibe ebenso innig verwachsen ist und Eine lebendige Natur mit ihm ausmacht, wie dieß bei den übrigen animantia der Fall ist. Daß namentlich der letztere Punkt in dem Ausdrucke anima vivens intendirt ist, zeigt der Apostel I Cor. 15, 45., wenn er in demselben sogar angedeutet findet, daß der Mensch vermöge seiner Natur, wie er ursprünglich geschaffen worden, dem Leibe und dem leiblichen Leben nach denselben Bedürfnissen und Gebrechlichkeiten unterliege, wie die übrigen animalischen Wesen, indem bei ihm die irdische Natur des Leibes durch die geistige Kraft der Seele nicht verschlungen werde, sondern vielmehr deren Einfluß auf den Körper hemme und modifizire. Indeß braucht man darum nicht anzunehmen, daß auch die Hervorhebung dieser aus dem Begriffe der anima vivens resultirenden Unvollkommenheiten in unserm Texte direkt intendirt sei. Zunächst ist gemeint die wahre Einheit der Natur in der Verbindung des Geistigen mit dem Irdischen, und die von Seiten des letzteren resultirende Unvollkommenheit soll nicht mehr hervorgehoben werden, als die von Seiten des ersteren resultirende besondere Vollkommenheit des Menschen als des Beherrschers aller animantia. Auf diesen Vorzug war ja schon früher dadurch hingewiesen, daß der Mensch Bild und Gleichniß Gottes sein sollte; und auf jene Mängel wird theils vorher, theils nachher dadurch hingewiesen, daß der Mensch als nahrungsbedürftig hingestellt und die Freiheit vom Tode noch von einer ganz besonderen Nahrung abhängig gemacht wird.

382 Im Anschluß an diese Lehre der Offenbarung über die göttliche Produktion des Menschen sind folgende kirchliche Dogmen, resp. theologische Lehren über die wesentliche Constitution der menschlichen Natur hervorzuheben und näher zu begründen und zu erklären.

383 I. Bezüglich des ersten Bestandtheils des Menschen, des Leibes, bestätigt die Offenbarung nebst dem kirchlichen Dogma durch ihre Lehre vom Ursprung des ersten Menschen, die sie selbst mittelbar auf alle übrigen von diesem abstammenden Menschen ausdehnt, die natürlich gewissen und zum Theil sogar sinnlich constatirbaren Sätze, daß der Leib seinem Grundstoffe nach der Erde resp. den irdischen Elementen entnommen ist; daß er aber seine bestimmte Organisation als menschlicher Leib nicht durch blind oder zufällig wirkende physische Kräfte erhält, sondern nach einer besonderen und bestimmten göttlichen Idee entweder von Gott unmittelbar, wie bei den ersten Menschen, oder mittelbar durch die plastische Kraft eines zeugenden Prinzips derselben Art.

384 Hiernach ist es schon eine Häresie, wenn man nur eine thatsächliche „Abstammung des Menschen von den Affen" hinsichtlich des Körpers auf dem Wege allmäliger Umbildung der Formen annehmen wollte, mag man auch gleichzeitig eine bei vollendeter Umbildung der Form hinzutretende göttliche Schöpfung für die Seele ansetzen. Abgesehen von der Offenbarung ist es sogar schon eine philosophische Absurdität, selbst nur zu behaupten, daß eine solche Umwandlung der Typen des Organismus, wie sie für die Erzielung des menschlichen erforderlich wäre, nach den feststehenden Naturgesetzen möglich, oder daß es mit der Weisheit Gottes vereinbar sei, den zum Tempel seines Ebenbildes bestimmten Organismus sich aus andern niederen und fremdartigen Organismen entwickeln zu lassen.

385 II. Bezüglich des anderen Bestandtheiles des Menschen, der Seele, bestätigt die Offenbarung nebst dem kirchlichen Dogma die ebenfalls

natürlich gewisse Lehre, daß die menschliche Seele, wie sie sich durch ihre *Lebenskräfte und -akte* wesentlich von dem Lebensprinzip in dem Thiere unterscheidet, so auch ihrer *Substanz* nach ein *Wesen von ganz eigener Art ist*. Sie lehrt nämlich nicht bloß, daß die menschliche Seele *kein Körper und keine Materie*, d. h. keine solche Substanz ist, die aus aneinandergereihten, raumbildenden Theilen besteht; denn dies ist das Lebensprinzip in den Thieren eben als solches auch nicht. Sie lehrt überdies, daß die menschliche Seele auch *in dem Sinne nicht körperlich und materiell* sei, wie selbst ein *Lebensprinzip noch körperlich und materiell* sein kann — in dem Sinne nämlich, daß sein Sein wie seine Thätigkeit wesentlich an ein der physischen Ausdehnung fähiges Subjekt geknüpft ist und nur in und durch ein materielles Substrat Bestand haben kann, daher wesentlich nur Theil einer körperlichen Substanz und Form einer Materie ist, und in keiner Weise dem Körper und der Materie gegenüber als selbstständige Substanz von eigener und wesentlich verschiedener Art, d. h. als geistige Substanz, neben und außer ihnen gedacht werden kann. Sie lehrt also, daß die menschliche Seele, wie sie außer dem Leben, das sie dem Körper gibt oder durch den Körper übt, als νοῦς = mens in sich selbst und durch sich selbst ein eigenes und eigenartiges, von dem des Körpers wesentlich verschiedenes geistiges Leben hat: so auch *ein eigenes, von dem des Köpers und der Materie wesentlich unabhängiges und von dem der körperlichen und materiellen Lebensprinzipien wesentlich verschiedenes substanzielles Sein* besitzt; daß dieselbe mithin sowohl im Gegensatz zum Körper und der Materie, wie im Gegensatz zu den niederen Lebensprinzipien, *als wahrhaft und eigentlich unkörperliche und immaterielle oder geistige* Substanz bezeichnet werden muß.

386 *Das deutlichste Zeichen dieser geistigen Substantialität* der Seele ist nach dem Dogma wie nach der Vernunft die aus derselben folgende *natürliche Unsterblichkeit* der Seele im eigentlichen Sinne des Wortes, nach welchem die Unverlierbarkeit ihres Lebens durch die *Incorruptibilität ihrer Substanz* bedingt wird; in dem Sinne also, daß die Seele weder wie ein Körper durch Auflösung und Trennung ihrer Theile des Lebens beraubt werden kann, noch wie ein körperliches Lebensprinzip durch Entziehung des Substrats, von dem sie wesentlich abhängig wäre, auch in sich selbst zu leben aufhören muß oder auch nur aufhören kann. Insbesondere bekundet sich in dieser Folge die in der höheren *Selbstständigkeit* der geistigen Seele gegenüber den niederen Lebensprinzipien enthaltene *höhere Einfachheit* und die durch die Einfachheit ausgedrückte *höhere Gediegenheit* ihres Seins, indem sich darin zeigt, wie die geistige Seele nicht bloß im physischen Sinne *in sich selbst untheilbar* ist, sondern auch *nicht wesentlich mit einem Andern so zusammengesetzt* ist, daß mit dessen Auflösung sie selbst zu Grunde gehen müßte. Weil überdies diese Folge sowohl leichter faßbar ist als die tieferen Begriffe, wie auch unmittelbarere praktische Bedeutung hat: so gilt die Unsterblichkeit der menschlichen Seele *im obigen Sinne* mit Recht als die *populäre Charakteristik* des eigenthümlichen, höheren substanziellen Charakters derselben. Wir sagen „im obigen Sinne“: denn insofern die Unsterblichkeit der Seele durch die ewige Erhaltung ihrer Substanz

von Seiten Gottes bedingt wird, gehört sie nicht zur substanziellen Beschaffenheit derselben, sondern zu ihrer von Gott gewollten Bestimmung, welche indeß durch jene ermöglicht und angedeutet wird.

387 Die alten Theologen hingegen formulirten das höhere Wesen der menschlichen Seele gewöhnlich dahin, daß sie sagten, dieselbe sei nicht bloß belebende Form in einem Körper, sondern eine in sich selbst bestehende Form (forma subsistens) und darum auch ganz eigentlich Substanz, während man von den übrigen Lebensformen nur sagen könne, sie seien etwas in einer Substanz als Theil Enthaltenes. Und in der That, wenn man „Substanz" in diesem strikten Sinne nimmt, so reicht es zur Bestimmung des spezifischen Wesens der menschlichen Seele schon aus, zu sagen, sie sei eine den Körper belebende und als solche von ihm verschiedene eigene Substanz. Wenn man indeß, wie manche Neuere, schon die niederen Lebensprinzipien als vom Körper verschiedene Substanzen bezeichnet: dann kann natürlich diese Bestimmung für das spezifische Wesen der menschlichen Seele nicht mehr ausreichen. Es genügt dann auch nicht einmal zu sagen, sie sei eine einfache Substanz, falls man darunter, wie oft geschieht, nur die Abwesenheit physischer Zusammensetzung in der Seele selbst bezeichnet, obgleich man darum schon sagen könnte, die Seele sei keine körperliche Substanz. Vielmehr muß dann die Einfachheit auch als Abwesenheit wesentlicher und allseitiger Verwachsenheit der Seele mit der Materie, oder als Immaterialität im strengen Sinne des Wortes gefaßt werden. Denn erst unter diesem Gesichtspunkte erscheint die Einfachheit ihrer Substanz als wesentliche Bedingung und Grund, wodurch es möglich wird, daß die Seele 1) überhaupt ein eigenes Leben in sich und für sich, nicht bloß im Körper und für den Körper besitzt, und daß sie 2) speziell ein geistiges, d. h. intellektuelles Leben enthält, dessen Grundeigenthümlichkeit darin liegt, daß es vollkommen innerlich ist und in ihm das erkennende Prinzip sich selbst zu erfassen und zu bewegen vermag. M. a. W.: nur durch die eigentliche Immaterialität erscheint die Substanz der Seele so einfach, wie es für die dem geistigen Leben eigene vollkommene Innerlichkeit dieses Lebens in seinem Subjekte und die innerste Gegenwart des Subjektes in seinem Leben nothwendig ist. Wie daher die Unsterblichkeit im Sinne der Incorruptibilität das populäre Zeichen der höheren Substanzialität der menschlichen Seele ist: so bildet die Immaterialität den Grundbegriff derselben[1].

388 Was wir oben als Dogma hingestellt, ist namentlich ausgesprochen in der vom *Vatic.* erneuerten Definition des *Lateran. IV.* über die Geistigkeit, und der des *Lateran. V.* über die Unsterblichkeit der menschlichen Seele. In jener (s. oben Bd. II. n. 98) wird die Seele wie die Engel creatura spiritualis und spiritus genannt, analog wie vorher (im Vatic.) Gott substantia spiritualis genannt war, und im Gegensatz zur gesammten creatura cor-

[1] Merkwürdigerweise verlangt *Bonav.* in 2. dist. 17. a. 1. q. 2. für die menschliche Seele, wie bei den Engeln, eben dazu, damit sie nicht eine bloße Form, sondern eine eigene Substanz („hoc aliquid") sei, eine eigene Materie, welche bei den niedern Lebensformen nicht nothwendig sei; nur müsse dies eine materia spiritualis sein, welche von der materia corporalis sich dadurch unterscheide, quod est sublevata supra esse extensionis et supra esse privationis et corruptionis. In dieser Fassung ist die Ansicht von einer materia spiritalis ganz vereinzelt. Das Wahre, was in der Ausdrucksweise liegen kann s. oben n. 264.

...ritus. Allerdings wird hier keine Begriffsbestimmung von spiritus gegeben, aber darum nur ... gewisser der geläufige Begriff dieses Wortes vorausgesetzt, und dieser schließt nicht ... die Zusammensetzung nach Art eines Körpers, sondern auch die wesentliche Abhängig... vom Körper aus. Das Lateran. V. aber hat die Lehre der averroistischen Philosophie ... der Sterblichkeit der menschlichen Seele als Häresie verworfen, und zwar absolut, in... dieselbe nicht bloß ein Sterbenmüssen, sondern auch ein eigentliches Sterbenkönnen ...deutet; denn jene Philosophen läugneten überhaupt nicht direkt, daß Gott die Seele ...halten wolle, sondern folgerten aus dem substantiellen Charakter der menschlichen Seele, ... sie der Thierseele ähnlich dachten, daß ihr Tod oder vielmehr ihr gänzliches Vergehen ... Folge der Zerstörung des Körpers natürlicherweise ebenso eintreten könne und müsse, wie ... den Lebensprincipien der Thiere. Daher mußte die Kirche mit der Verwerfung dieses ...thums auch die Intention haben, festzustellen, daß die menschliche Seele eben wegen ... substantiellen Unabhängigkeit vom Körper nicht nur die Fähigkeit habe, ihn zu über...dauern, sondern auch von keiner derartigen Zerstörung betroffen werden könne.

Die hl. Schrift lehrt das höhere spezifische Wesen der menschlichen Seele ihrer Sub... 889 ...stanz nach implicite durch die vielfache Betonung ihrer höheren Würde und Kostbar...keit (daher die öfter vorkommenden Ausdrücke כְּבוֹדִי, gloria mea, meine Ehre, mein Bestes ... z. B. Ps. 17, 9 und יְחִידָתִי unica mea Ps. 22, 21), sowie ihrer höheren Bestim...mung. Direkter lehrt sie es durch die Betonung ihrer Aehnlichkeit mit Gott, der selbst ... ist, und der nach Weish. 2, 23 eben hieraus resultirenden Unsterblichkeit, und noch ...zieller dadurch, daß sie Pred. 12 die Seele als „Geist" von Gott in den Körper hinein...gehen und nach der Auflösung des Körpers zu Gott zurückkehren läßt. Freilich wird der ...name „Geist" im alten Test. der menschlichen Seele nicht ausschließlich beigelegt; vielmehr ... derselbe vielfach überhaupt für jedes aktive Lebensprinzip als solches auch bei den ...Thieren gesetzt, und daher auch Pred. 3, 21 der Zweifel des sinnlichen Menschen an dem ...höheren Wesen der menschlichen Seele in der Weise ausgedrückt: Quis novit, si spiritus ...rum Adam ascendat sursum, et spiritus jumentorum ascendat deorsum (d. h. mit ... Zerfallen des Körpers in Staub ebenfalls verschwinde). Indeß wird „Geist" nie...mals, wie „Seele" (Nephesch, psyche, anima), zur Bezeichnung der dem animalischen ...Lebensprincip eigenen Schwächen, seiner Leidensfähigkeit und Vergänglichkeit, wohl ... beim Menschen im Unterschied von anima, besonders im neuen Testament, für das ...Subjekt der geistigen Hoheit, Kraft und Unvergänglichkeit gebraucht, um dasselbe der durch ... Seele belebten caro in der dieser eigenen Niedrigkeit, Schwäche und Corruptibilität ...gegenüber zu stellen. Vgl. *Estius* in 2. dist. 17 § 4. Vgl. auch über die Namen Geist ... Seele und die entsprechenden hebr. Ausdrücke Staudenmaier II. § 83 und Scholz, ...Theol. d. A. T. II. § 9.

Wenn manche Väter die menschliche Seele als körperlich bezeichnet haben, so geschah 890 ... meist nur im Gegensatze zu der erhabenen Geistigkeit Gottes, ähnlich wie bei den ...Engeln (s. oben § 136), und zwar a fortiori, weil der menschliche Geist thatsächlich mit ... Körper verwachsen ist, daher von demselben umschrieben wird und zugleich an seiner ...Leidensfähigkeit theilnimmt. Von demselben Gesichtspunkte aus bezeichneten sie die mensch...liche Seele im Gegensatz zu dem sie selbst belebenden und in seine höhere Geistigkeit ver...klärenden Geist Gottes als bloße Seele, während doch zugleich die bloße Möglichkeit ... solchen Verklärung wieder eine substantielle Aehnlichkeit mit Gott voraussetzt. Ganz ... aber äußerte sich der Gedanke von einer körperlichen Seele im Menschen bei *Tertul...lian*, besonders in dem Buche de anima, obgleich manche Ausdrücke sich entschuldigen lassen, ... er immerhin einen wesentlichen Unterschied der menschlichen Seele von allen andern ...Körpern und Seelen hinsichtlich ihrer Eigenschaften, namentlich ihrer geistigen Kräfte ... ihrer Unsterblichkeit, festhält.

Die philosophischen Gründe für den geistigen Charakter der Substanz der 891 Seele, worum es sich zunächst hier handelt, müssen natürlich aus ihren erfahrungsmäßigen ...tigen Thätigkeiten genommen werden, inwiefern diese mit den ihnen entsprechen...den Kräften einen bestimmten substantiellen Charakter in der Seele als ihrem Prinzip und ... voraussetzen. Die Beweise aus den sinnlich-vegetativen Thätigkeiten der Seele ...chen daher für diesen Zweck entfernt nicht aus, wenn sie auch gegenüber den Materia...listen, welche schlechthin jede über den elementaren Kräften der Körper stehende und dieselben ...herrschende Kraft läugnen, als Vorbereitung und Einleitung des Hauptbeweises dienen

können. Der Beweis ist also zu führen aus den Eigenthümlichkeiten des geistigen Erkennens und Wollens, 1) hinsichtlich der Erhabenheit und des Umfanges ihres Gegenstandes; 2) hinsichtlich der Rücksicht und Beziehung, unter welcher sie ihn erfassen; 3) hinsichtlich der Art und Weise, wie die Seele dieser Thätigkeiten inne wird (durch Reflexion) und sie selbst bestimmt (von Innen heraus und mit Freiheit), darum aber auch dieselben auf sich selbst zurückbezieht und so auch sich selbst erfaßt resp. sich auf sich selbst bezieht. Namentlich unter dem dritten Gesichtspunkte, der sich im Selbstbewußtsein und der Selbstmacht concentrirt, offenbart sich unmittelbar die Selbstständigkeit und Innerlichkeit, welche die menschliche Seele als eigene und eigenartige Substanz erscheinen läßt und nur durch wahre Immaterialität möglich ist. Die weitere Ausführung dieser Argumente gehört in die Philosophie. Vgl. *Suarez* de animo c. 9; Kleutgen, Phil. II. n. 791 ff.; Stöckl, Phil. § 134.

392 III. Wie nach dem Dogma von der den Körper belebenden Seele gesagt werden muß, daß dieselbe eine geistige Substanz sei: so muß auch umgekehrt gesagt werden, daß eben das geistige Prinzip im Menschen die den Körper belebende Seele oder das Prinzip alles im Körper vorhandenen Lebens sei, und daß es folglich außer und neben dem geistigen Prinzip im Menschen kein anderes Lebensprinzip irgend welcher Art gebe, geschweige denn ein solches, welches als eine vom Geiste und vom Körper verschiedene Seele bezeichnet werden dürfte.

393 Diese Lehre ist von der Kirche einem vierfachen Irrthum gegenüber geltend gemacht worden:

1) Gegenüber den Apollinaristen, welche wahrscheinlich im Anschluß an die platonische Auffassung von der Unvereinbarkeit geistiger und sinnlicher Kraft in demselben Subjekte, namentlich aber, um in Christus den Logos an die Stelle der anima rationalis treten lassen zu können, behaupteten, das Leben des Fleisches werde durch ein anderes Prinzip als den vernünftigen Geist bewirkt. Gegen diese wurde von den Vätern und verschiedenen allgemeinen Concilien durch Feststellung der Integrität und Zusammensetzung der menschlichen Natur Christi auch die der Natur aller Menschen festgestellt, und namentlich positiv hervorgehoben, daß die Belebung des menschlichen Körpers durch dasselbe Prinzip bewirkt werde wie das geistige Leben. So lehrt *Leo M.* ep. ad Flavianum: Verbum caro factum est et habitavit in nobis, hoc est in ea carne, quam assumpsit ex homine et *quam spiritu vitae rationalis animavit.* So protestirt das *Chalced.* (alloc. ad Marc. Imp.) gegen die Lehre, inesse quidem animam corpori, sed eam praeter intelligentiam (δίχα νοῦ) esse, und bestimmt: Christum vere Deum et hominem, eundem *ex anima rationabili et corpore.* Das *Constantin. II.* definirt in den ihm zugeschriebenen canones adv. Orig. can. 9. unitatem Dei Verbi ad *carnem animatam anima rationali et intellectuali;* und das *Const. III.* genehmigte den Brief des hl. Sophronius, worin wiederholt von der *caro rationaliter animata* (λογικῶς oder νοερῶς ἐμψυχωμένη oder sogar caro animata rationalis) die Rede ist.

394 2) Gegenüber den Manichäern, welche das sinnliche Leben als von Haus aus und wesentlich böse mit dem geistigen als einem ebenso von Haus aus und wesentlich guten nicht vereinbaren konnten und daher beide von entgegengesetzten Prinzipien ableiteten. Gegen diese haben die Väter, namentlich *August.*, vielfach und entschieden erklärt, daß selbst die sinnliche Concupiscenz eine Lebensäußerung der vernünftigen Seele sei. Vielleicht ist auch gegen sie die Definition des *Constantin. IV.* gerichtet[1], worin es diejenigen verdammt, welche mit Berufung auf Schrift und Tradition sich unterfingen, eine Zweiheit der Seele zu lehren: Veteri et novo Testamento, unam animam rationalem et intellectualem habere hominem [Raderus vertit, unicam homini, eamque ratione et intelligentia pollentem esse animam, μίαν ψυχὴν λογικήν τε καὶ νοερὰν ἔχειν], et omnibus dei-

---

[1] Nach Angabe des Anastasius Biblioth. wäre es jedoch ein Irrthum des Photius gewesen. Vgl. Schwetz. II. § 5.

[illegible] patribus et magistris Ecclesiae eandem opinionem asseverantibus, in tantum [illegible]tatis quidam, malorum inventionibus dantes operam, devenerunt, ut duas eum [ha]bere animas impudenter dogmatizare, et quibusdam irrationalibus conatibus per [sa]pientiam, quae stulta facta est, propriam haeresim confirmare pertentent (vitiosis [ratioc]inculis suam haeresim stabiliant, τισὶν ἀσυλλογίστοις ἐπιχειρήμασι τὴν ἰδίαν κρατύ[νοντ]ες αἵρεσιν). Itaque sancta haec et universalis Synodus veluti quoddam pessimum [ziz]anium nunc germinantem nequam opinionem evellere festinans, talis impietatis [in]ventores et patratores et his similia sentientes magna voce anathematizat et de[fini]t atque promulgat, neminem prorsus habere vel servare (debere) quoquomodo [st]atuta hujus impietatis auctorum. Si quis autem contraria gerere praesumserit [hu]ic sanctae et magnae Synodo, anathema sit et a fide atque cultura Christiano[ru]m alienus.

3) Gegenüber den Averroisten, welche die Belebung des Leibes durch den Geist 395 [i]nnum ausschlossen, weil sie lehrten, zur Constitution oder zum Wesen des Menschen ge[hö]re bloß eine nichtgeistige Seele, welche an sich nur Lebensprinzip oder forma des Kör[pe]rs sei, aber unter einer gewissen Einwirkung eines außer ihr befindlichen geistigen Prin[zip]s stehe, so daß die geistige Thätigkeit, soweit sie im Menschen zur Erscheinung komme, [ni]cht ihm selbst angehöre, sondern diesem geistigen Prinzip, welches wie eine geistige [So]nne alle Seelen durchleuchte und daher nicht in den einzelnen Menschen verviel[fä]ltigt werde, sondern als ein eigenes Wesen über allen einzelnen Seelen stehe. Gegen [die]se hat die ganze mittelalterliche Theologie mit der größten Entschiedenheit gelehrt, [da]ß das aktive Prinzip des geistigen Erkennens nicht nur überhaupt im Menschen selbst [lie]ge, sondern auch der Substanz nach identisch sei mit dem Prinzip des körperlichen [Le]bens oder der forma corporis. Als dieser Irrthum durch Peter v. Oliva auch in [di]e katholischen Schulen importirt wurde, hat das *Viennense* erklärt: das geistige [Pr]inzip oder die vernünftige Seele im Menschen gehöre wesenhaft (d. h. ihrem Wesen [na]ch, nicht „wesentlich", d. h. mit einer aus ihrem Wesen folgenden unbedingten Noth[we]ndigkeit) mit ihrer Substanz und Wesenheit so zum Wesen des Menschen, daß ihre [S]ubstanz wahrhaft und durch sich selbst (nicht bloß durch ihren Einfluß) die forma [cor]poris sei — ein Ausdruck, der sowohl nach dem Sprachgebrauche der Gegner wie der [kat]holischen Schulen selbst, bei den lebendigen Körpern dasjenige Prinzip bezeichnet, welches [sie] zu lebendigen macht, und durch dessen Besitz der Körper innerlich lebendig wird: Doc[tri]nam omnem seu positionem temere asserentem aut vertentem in dubium, quod [su]bstantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis non [si]t forma, velut erroneam ac veritati catholicae inimicam fidei praedicto sacro ap[pro]bante concilio reprobamus — definientes, ut cunctis nota sit fidei sincerae veritas [ac] praecludatur universis erroribus aditus, ne subintrent: quod quisquis deinceps [as]serere, defendere seu tenere pertinaciter praesumpserit, quod *anima rationalis seu [in]tellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter*, tamquam haere[tic]us sit censendus. Das Lateranense V. hat später diese Definition erneuert und dabei [no]ch ausdrücklich die Einheit der geistigen Substanz in den verschiedenen Menschen ver[th]eidigt.

4) In der neuesten Zeit endlich wurde durch Günther von einem theilweise dem 396 [Av]erroismus entgegengesetzten Gesichtspunkte aus, nämlich im Interesse der Individualität [de]s menschlichen Geistes gegenüber der Einheit der „Natursubstanz" oder „Physis", als [der]en Ausgestaltung und Erscheinung alles sinnliche Leben zu betrachten sei, geläugnet, daß [de]r Geist im Menschen Prinzip des sinnlichen Lebens sein könne. Aber wenn auch von [ent]gegengesetzter Seite, verstößt diese Lehre nicht minder als die averroistische gegen das [vo]m Viennense definirte Dogma, und ist daher von Pius IX. (ep. ad archiep. Colon. [18]57 u. ad episc. Wratisl.) und den Provincialconcilien zu Cöln und Wien als dem[sel]ben zuwiderlaufend erklärt und verworfen worden.

Die hl. Schrift bekundet unsere Lehre hinlänglich durch ihre Darstellung von der Zu- 397 [sam]menfügung des Menschen, welche sie beim ersten Ursprung desselben (s. oben n. 376) und [in] der Bestimmung des Todes als einer Trennung des Geistes oder der Seele vom Körper [gib]t. Ueberhaupt gebraucht sie die Namen anima und spiritus sachlich, wenn auch nicht [for]mell, synonym, indem sie der anima die Funktionen des spiritus und umgekehrt zuschreibt. [(Vg]l. Staudenmaier und Scholz a. a. O.) — Allerdings werden auch die Ausdrücke *anima*

und *spiritus* zuweilen nebeneinandergestellt. Wenn aber im Cant. trium puer. die spiritus et animae justorum in gleicher Weise wie die sancti et humiles corde nebeneinander erscheinen, dann ist das eher ein Argument für als gegen die substantielle Identität beider. Ebenso, wenn Hebr. 4, 12 gesagt wird, die Wirksamkeit des Wortes Gottes sei so groß, daß es selbst bis zur Scheidung der Seele und des Geistes durchdringe, d. h. das Innerste des Menschen, Seele und Geist wie die Gelenke und das Mark der Knochen, so vollkommen ergründe, als ob das Innerste des Menschen zerschnitten vor ihm läge. Von einer Loslösung der Seele vom Geiste ist ebenso wenig die Rede, wie von einer Loslösung der Gelenke vom Mark. Aber selbst wenn von einer Lösung beider die Rede sein sollte, und zwar nicht bloß von einer Lösung in der Erkenntniß, sondern im objektiven Sinne, dann handelt es sich doch eben um die Scheidung auch der innigsten und festesten Einheit; eine solche ist aber die substantielle Identität vor allen anderen, obgleich sie allerdings nur eine solche Scheidung zuläßt, wodurch die eine Seite der Sache sich selbst im Gegensatz mit der anderen geltend machen kann. — In 1 Thessal. 5, 23 hingegen: Ipse autem Deus sanctificet vos per omnia, ut integer (ὁλόκληρον) spiritus vester, et anima et corpus sine querela (ἀμέμπτως = untadelhaft) servetur bezeichnet spiritus im Gegensatz zu anima nicht einen substantiellen Theil des Menschen, sondern das vom hl. Geiste eingehauchte übernatürliche Lebensprinzip, von dem es V. 19 heißt: Spiritum nolite exstinguere; daher heißt es auch vom spiritus, er sei ungeschmälert zu bewahren, dagegen von Leib und Seele, sie seien untadelhaft zu bewahren. Da hier der „Geist" als etwas Verlierbares hingestellt wird, also nicht zum Wesen des Menschen gehören kann, so enthält selbst diese Stelle eher einen Beweis für, als gegen das Dogma. — Noch weit mehr ist dies der Fall bei dem von den Manichäern und Güntherianern für sich angerufenen Gegensatze, welchen besonders das Neue Testament zwischen *caro* und spiritus macht (vgl. unten n. 399).

398 Die Lehre der Väter s. Staudenmaier §. 83. Von den katholischen Kirchenschriftstellern älterer Zeit hat wohl kein einziger das Gegentheil gelehrt. Wenn vielfach Seele und Geist als verschiedene Theile des Menschen aufgeführt werden: dann sind darunter 1) soweit vom natürlichen Menschen die Rede, nicht im Sinne der Platoniker, obgleich die Redeweise ihnen nachgebildet ist, zwei substanziell verschiedene Theile, sondern Ein substanzieller Theil verstanden, der nach der exakteren Redeweise des Aristoteles in sich selbst wieder in zwei Theile zerfällt oder vielmehr zweitheilig sich darstellt, inwiefern er als Wurzel zweier verschiedener Lebensfunktionen auftritt, die außer dem Menschen nur getrennt vorkommen und daher dort durch Prinzipien von wesentlich verschiedener Art vertreten werden. In diesem Sinne reden bes. seit Augustinus die Theologen nicht bloß von zwei, sondern von vier oder noch mehr Theilen der Seele selbst, und folglich auch des Menschen. — 2) Bei den vornicänischen Vätern aber wird oft im Sinne von I Thess. 5, 23. unter dem „Geiste" als Theil des Menschen nicht ein Bestandtheil seiner Natur und Wesenheit, oder des Menschen als solchen, sondern ein zur vollen Ausstattung des übernatürlichen, d. h. für seine übernatürliche Bestimmung eingerichteten Menschen gehörender Theil, nämlich das übernatürliche Lebensprinzip verstanden — und zwar entweder so, wie es im Menschen formaliter ist, und dann ist es nicht Substanz, sondern Qualität, oder so, wie es Ausfluß des hl. Geistes ist, der in ihm und durch es in der Seele wohnt, und dann schließt es zwar eine Substanz ein (nämlich den hl. Geist selbst), aber eine solche, die in der Seele wirkt, ohne zu ihr zu gehören, und die auch in allen Menschen dieselbe ist (so bes. *Irenaeus* l. 5. c. 6 und *Clem. Alex.* Strom. l. 6. §. 16.). Beide Auffassungen, sowohl die von den Theilen der Seele wie die von der Belebung der Seele durch ein nicht zur Constitution des Individuums gehöriges Prinzip, sind der Günther'schen Lehre nicht bloß irgendwie, sondern sogar diametral entgegengesetzt. Die zweite hat höchstens eine äußere Aehnlichkeit mit der averroistischen Doktrin und ist auch in der That von den Reformatoren und Bajus fast ganz in diesem Sinne umgedeutet worden (s. unten § 154).

399 Philosophisch ist die Einheit der Seele, resp. die Einheit von Seele und Geist ganz evident; und der stärkste Beweis dafür liegt gerade in derjenigen Thatsache, welche die Gegner als Hauptbeweis für sich anführen: in dem Widerstreit zwischen Fleisch oder Sinnlichkeit und Geist. Denn durch diese entgegengesetzten Tendenzen kann nur dann ein Streit entstehen, wenn beide an derselben Seele ziehen

die eine kann nur dann die Geltendmachung der anderen erschweren oder aufheben, wenn beide sich in derselben Seele berühren und kreuzen. Eine weitere Entwicklung s. bei Stöckl §. 136; Kleutgen Phil. II. Abs. 8. Cap. und Braetz a. a. O.

IV. Eben dadurch, daß die geistige Seele im Menschen wahrhaft durch sich selbst und unmittelbar das Prinzip des sinnlichen und vegetativen Lebens ist und so den Körper zu einem lebendigen Körper macht: ist sie auch mit demselben so innig vereinigt, daß sie nicht etwa bloß auf ihn einwirkt und in ihm wohnt, auch nicht bloß denselben als ihren eigenen besitzt oder Eine Hypostase oder Person mit ihm bildet, sondern auch mit ihm Eine Natur ausmacht; oder besser gesagt, sie bildet gerade darum mit ihm Eine Hypostase oder Person, weil Eine Natur. Denn eine rein hypostatische Einheit, wie bei Christus, ohne Natureinheit, ist ihrem Begriffe nach auch eine übernatürliche Einheit; natürlicherweise kann die hypostatische Einheit zweier Substanzen nur dadurch entstehen, daß beide auch in Eine Natur zusammengefaßt sind. 400

Diese Natureinheit aber besteht formell darin, daß Seele und Leib wenigstens in gewisser Beziehung ein gemeinschaftliches unmittelbares Prinzip, resp. Subjekt, des Thuns und Leidens sind, und dies trifft eben bei den Funktionen und Affektionen des sinnlichen und vegetativen Lebens im Menschen zu. Die Natureinheit setzt jedoch ihrerseits wiederum eine Wesens- oder Substanzeinheit als ihren Grund voraus, d. h. eine solche Vereinigung der beiden Substanzen, wodurch deren beiderseitige Wesenheiten als wahre Theile sich Einer vollständigen Wesenheit einordnen, — und zwar so, daß nicht bloß die eine Substanz der andern angehört und von ihr abhängig ist, wie bei der bloß hypostatischen Einheit, sondern so, daß auch beide mehr oder minder von einander abhängig sind und dem aus ihnen erwachsenden Ganzen angehören, und darum jeder Theil, vom anderen resp. vom Ganzen getrennt, auch in sich selbst nicht mehr ganz das bleibt, was er im Ganzen war. 401

Weil indeß Seele und Leib nicht so zu einer Natur gehören, wie etwa zwei verschiedene Glieder desselben Leibes, sondern beide durch ihre Verbindung die ganze Natur ausmachen; weil ferner in dieser Verbindung die Seele als das belebende zugleich das bestimmende und aktuirende, der Körper hingegen als das belebte zugleich das bestimmte und aktuirte Element ist: so bezeichnen die Schule und die Kirchensprache die Natur- und Wesenseinheit der Seele mit dem Körper durch den Ausdruck: die Seele sei die *forma* corporis. Und umgekehrt ist dieser Ausdruck im Sinne der Kirche so zu verstehen, daß die Verbindung des Wesens der Seele mit dem des Körpers ein einheitliches Sein oder Substanz herstelle, und mithin eine wesenhafte (nicht wesentliche, aber hier gewöhnlich der Ausdruck unio substantialis, nicht essentialis) sei, was die Theologen dadurch ausdrücken, daß sie sagen: die Seele sei die forma *substantialis* corporis. 402

Diese Lehre von der Einheit der Natur und Wesenheit gehört ebenfalls zum kirchlichen Dogma, weil namentlich das „anima forma corporis" vom *Viennense* gerade zu dem Zwecke festgesetzt worden ist, um damit zu zeigen, die Seele gehöre mit zur Constitution des Menschen selbst als eines bestimmten und abgeschlossenen substanziellen Wesens, und zwar nicht bloß zur Constitution des Menschen als Eines hypostatischen Wesens, sondern auch der Menschheit als einer bestimmten und besonderen Natur und Wesenheit; 403

denn so verlangt es schon die Definition des Later. IV., daß der Mensch eine creatura (d. h. natura creata) *quasi* communis ex spiritu et corpore constituta sei (d. h. zwischen der creatura spiritalis und der corporalis nicht als Inhaber zweier neben einander bestehenden Naturen, sondern als eine dritte Natur in der Mitte stehe, indem er mit den Körpern den Stoff, mit den Geistern die geistige Substanz in sich aufnehme). Ueberdieß gebraucht das Viennense den Ausdruck forma corporis auch von der menschlichen Seele Christi, welche mit ihrem Leibe nicht eine Person konstituirt, sondern nur eine von der Person des Sohnes Gottes angenommene Natur. Gerade bezüglich der Menschheit Christi hatten ja auch die Väter und die alten Concilien (s. oben n. 389) den Ausdruck caro animata anima rationali oder rationaliter animata gebraucht, nicht bloß um anzuzeigen, daß der Logos auch den menschlichen Geist angenommen, sondern zugleich um zu betonen, daß er Leib und Seele, als zusammen Eine Wesenheit und Natur bildend, per modum unius angenommen habe, resp. um zu erklären, wie die Annahme des menschlichen Fleisches eben vermöge der Natur- und Wesenseinheit des Geistes mit dem Fleische die Annahme des menschlichen Geistes einschließe. Andererseits ist von denselben alten Concilien bei Christus die Natureinheit zwischen Leib und Seele auch dadurch betont worden, daß zwischen der Menschheit und der Gottheit die nach Analogie jener von den Eutychianern behauptete Natureinheit geläugnet und eine bloße hypostatische Einheit behauptet wurde, obgleich allerdings auch diese, um sie von einer bloß moralischen, äußerlichen Einheit zu unterscheiden, eine physische Einheit genannt werden konnte und wurde, und jedenfalls eine Wesenseinheit ist, d. h. auf Zusammengehörigkeit zu einem „Wesen" in concreto, wenn auch nicht zu einer Wesenheit, beruht.

404 Die hl. Schrift gibt diese Einheit der Natur beim Menschen deutlich zu verstehen, indem sie aus der Verbindung der Seele mit dem Leibe eine anima vivens oder ein wahres animal hervorgehen läßt und zugleich so oft den Menschen schlechthin caro nennt, was nicht geschehen könnte, wenn Körper und Seele bloß irgendwie zu einander gehörten und auf einander wirkten, aber nicht zusammen die caro viva als Eine Natur und Wesenheit constituirten. Die hohe Bedeutung aber, welche dieser Sinn der Ausdrucksweise der hl. Schrift nicht bloß für die weitere Entwicklung, sondern auch für das unmittelbare Verständniß des Dogmas von der Menschwerdung hat, nöthigt zu der Annahme, daß die hl. Schrift sich hierin nicht bloß der gewöhnlichen menschlichen Auffassungs- und Redeweise accommodirt, sondern daß auch Gott gerade jenen Sinn positiv intendirt habe, und demnach die Kirche in ihren Bestimmungen über die Einheit der menschlichen Natur gerade den offenbarungsmäßigen Sinn der Schriftworte erklärte und ihn folglich als Dogma aufstellen konnte und mußte. Ja, dazu genügte allein schon, daß die hl. Schrift den Namen „Mensch" von Christus gebraucht, weil dieser Name eine substanzielle Einheit von Leib und Seele bezeichnet, und diese bei Christus keine andere sein kann als die der Natur und Wesenheit. — Näheres darüber, wie auch über die Lehre der Väter, in der Lehre von der Incarnation.

405 Den Gegensatz zu unserem Dogma bildet nicht bloß die platonische und Günther'sche Lehre, welche den durch ein anderes Princip belebten Körper mit dem Geiste bloß als mit seinem beherrschenden Beweger verbindet, sondern auch die cartesianische, welche den Körper nicht als innerlich lebendig, sondern bloß als todte Maschine der lebendigen Seele betrachtet. Im ersten Falle hätten wir ein mit einem Geiste vereinigtes Thier, im zweiten einen in ein körperliches Haus eingesperrten Geist. In beiden Fällen ist nicht nur die Natureinheit, sondern zugleich die hypostatische Einheit als eine wahre und wirkliche untergraben, weil dieser ihr natürliches Fundament entzogen wird; und in der That lassen die betreffenden Ansichten auch die hypostatische Einheit nur in einem mehr oder weniger äußerlichen Wechselverhältnisse aufgehen. Ebenso machen beide Ansichten es unmöglich, den Wechseleinfluß der Funktionen des niederen und des höhern Lebens, resp. nach der Cartesianischen Auffassung die Lebenserscheinungen überhaupt, zu erklären, wogegen die Natureinheit des Geistes mit dem Körper unter dem Gesichtspunkte der Identität von Seele und Geist die Wechselwirkungen der niederen und höheren Lebensfunktionen positiv erklärt, und unter dem Gesichtspunkte der Information des Körpers durch die Seele für die Lebenserscheinungen überhaupt wenigstens den wirklichen und einzig möglichen Grund angibt, wenn schon dieser Grund, weil er auf das innerste Wesen der Dinge zurückgeht, in sich selbst auch immer ein Geheimniß bleibt.

An diese Lehre von der Natur- und Wesenseinheit des Menschen und 406
von der Seele als **forma corporis** schließt sich die weitere Frage an, ob nach der Natur der Sache und zugleich im Sinne der kirchlichen Definition der Körper durch die Seele nicht bloß sein Lebendigsein, sondern auch sein ganzes substanzielles Sein, also auch sein „Körper Sein" habe, und folglich neben und unter der Seele als Lebensform keine andere innere Form als Seinsform im menschlichen Körper bestehen könne, und ob darum das von der Seele informirte Subjekt nicht als aktueller Körper, sondern bloß als potenzieller Körper = **materia prima** zu bezeichnen sei. Der hl. Thomas und seine Schule bejahen diese Frage; aber viele andere Theologen des 13. Jahrh., besonders der Franziskanerschule[1], verneinten sie. Schon darum allein kann nicht angenommen werden, daß das **Viennense** im thomistischen Sinne die Frage entschieden habe, wie denn auch selbst in der als klassisch geltenden aristotelischen Definition der Seele: **primus actus corporis organici** ***potentia vitam habentis*** nicht die Potenz des Körperseins, sondern ausdrücklich die Potenz des Lebendigseins als Subjekt der informirenden Seele bezeichnet wird. Diese Frage ist und bleibt eine rein philosophische, und ist es daher ungerechtfertigt, wenn manche Theologen und Philosophen sie sogar zu einer dogmatischen machen und überdies aus ihrer Deutung der Lehre des **Viennense** vom Menschen ein Präjudiz herleiten für die Zusammensetzung aller Körper aus Materie und Form.

Man kann höchstens sagen, die thomistische Lehre enthalte eine tiefere und konse- 407
quentere Auffassung der kirchlichen Lehre, indem sie die Vereinigung von Körper und Geist zu einer Wesenheit und demgemäß die direkte Vereinigung der Seele mit dem innersten Sein des Körpers, die volle Unselbstständigkeit des Körpers der Seele gegenüber, sowie die innere Vollendung und Einigung auch des Körpers als solchen durch die Seele schärfer betont. Aber eben wegen ihrer Tiefe ist diese Lehre auch schwer verständlich, und wegen der Zartheit, mit welcher sie behandelt werden muß, schwer zu handhaben; sie ist darum wenigstens bei der Erklärung des Dogmas nicht allzusehr zu urgiren, um nicht auch dieses in Schwierigkeiten zu verwickeln, deren Lösung nur für besonders begabte und ad hoc geschulte Geister möglich oder verständlich ist. Am leichtesten macht man sie dadurch begreiflich, — und darin liegt auch ihre wichtigste Bedeutung — daß man sagt, die Seele sei insofern Form des Körpers auch seinem körperlichen Sein nach, als sie zwar nicht den Elementen desselben ihre elementaren Kräfte erst gebe, aber auch nicht bloß ihnen die Kraft gebe, organisch in den Lebensfunktionen mitzuwirken; sondern indem sie vermöge ihrer wesenhaften Verbindung mit dem Stoffe der Elemente auch die elementaren Kräfte derselben dergestalt durchdringe, daß dieselben überhaupt keine ihnen allein eignende Thätigkeit mehr haben, und daß darum auch der substanzielle Grund dieser Kräfte in keiner Weise mehr den Charakter einer innerlich abschließenden und vollendenden, den Stoff zu einer bestimmten Natur und Wesenheit aktuirenden Form haben könne, dieser Charakter vielmehr der denselben innerlich durchdringenden und vollendenden Seele zukommen müsse. Und wenn die Thomisten sagen, durch die Entfernung der Seele verliere der Körper nicht bloß seine Lebensform, sondern auch seine Seinsform, und weil nur Eine solche Form vorhanden war, bleibe nicht etwa ein Theil der früheren Form zurück, sondern an die Stelle der früheren Einen trete eine andere neue „per resolutionem ad materiam primam", so daß der Leichnam nicht mehr dasselbe, sondern bloß ein ähnliches Sein habe, wie der Körper des lebendigen Menschen: dann liegt darin nicht, daß mit dem Abgange der Seele auch alle elementaren Kräfte verschwänden, sondern im Gegentheil, daß sie, resp. ihr Grund, nach Ab-

---

[1] *Alex. Hal.* 2 p. q. 44. m. 4. *Henr. Gand.* quodl. 2. q. 2. 3; *Richard.* de Mediavilla in 2. dist. 17. a. 1. q. 5; *Scotus* in 4. d. 11. q. 3.

gang der Seele zu wirklichen Formen werden, und insofern auch die materia prima unmittelbar in sich selbst jetzt anders bestimmt und aktuirt ist als früher.

408 V. In Folge der Natureinheit zwischen Leib und geistiger Seele ist der ganze Mensch in concreto auch Ein hypostatisches Wesen, und zwar wegen der Geistigkeit der Seele eine persönliche Hypostase (vgl. B. II. n. 897 ff.). Daraus aber, daß beim Menschen die Würde und Attribute der persönlichen Hypostase als solcher nicht in beiden Theilen zugleich, sondern bloß in der Seele gründen und nur durch die Seele gehandhabt werden, und daß überdies die Seele nach ihrem substanziellen Sein nicht wesentlich vom Körper, der Körper aber in seiner substanziellen Organisation und seinem ganzen Leben von der Seele abhängt, ergibt sich zugleich, daß nicht bloß der ganze Mensch als Träger oder Inhaber von Leib und Seele, sondern auch die Seele dem Körper gegenüber als dessen Trägerin und Inhaberin aufgefaßt werden kann und muß. Die geistige Seele ist daher, wie im Menschen als Natur, so auch im Menschen als Hypostase das prinzipale und dominirende Prinzip; und wie sie dort als spezifische Differenz den Menschen von allen niederen Naturen unterscheidet oder das spezifisch Menschliche in sich darstellt, so ist sie hier gleichsam der Kern des Menschen, der eigentliche oder der innere Mensch, welchem der Leib, resp. das leibliche Leben, als Werkzeug, Kleid und äußere Erscheinung beigegeben und untergeordnet ist. Wie daher der Mensch in ersterer Beziehung als animal rationale definirt wird, so wird er in letzterer definirt als „Einheit von Geist und Fleisch" oder als „Geist mit einem von ihm belebten Fleische". Aber auch diese Stellung zum Leibe als ihrem Leibe kann die geistige Seele nur darum einnehmen, weil sie mit dem Leibe zu Einer Natur verbunden ist; sie darf daher nicht in einer Weise urgirt werden, daß die Einheit der Natur dadurch aufgehoben würde, weil dadurch zugleich für die Seele die Bedingung ihrer Herrschaft über den Leib vernichtet, und dem menschlichen Leibe, wie die Theilnahme am Leben der Seele, so auch die Würde und der Adel abgesprochen würde, die er eben als ein von einem Geiste belebter und innerlich zu einem Geiste gehöriger Leib hat.

409 VI. Die vorhergehenden Bestimmungen (in IV. und V.) über den wesentlichen Charakter der Einheit und des Verhältnisses der beiden Bestandtheile des Menschen ergeben bei näherer Betrachtung von selbst folgende weitere Bestimmungen über die Attribute und Folgen der Verbindung beider Theile.

A. An Satz IV., daß Körper und geistige Seele Eine Natur constituiren, und ihre Verbindung mithin in dem eminenten Sinne einer naturbildenden natürlich genannt werden muß: reihen sich folgende Sätze über die Natürlichkeit dieser Verbindung im weiteren Sinne und speziell über den Ursprung der Natur und ihrer Theile.

410 1. Diese Verbindung ist für beide Theile eine natürliche in dem Sinne, daß sie nicht gegen die Natur des einen oder des anderen, sondern derselben gemäß ist; und wie die durch die Verbindung konstituirte Natur etwas positiv Gutes, vom Schöpfer Beabsichtigtes ist, so ist auch die Verbindung selbst ein Gut für die beiden Theile. De fide, gegen die Manichäer und Origenisten definirt.

2. Die Verbindung ist ferner für beide Theile auch in dem Sinne natürlich, daß dieselben von Natur, d. h. ursprünglich oder in ihrem Ursprunge kraft der ihre Existenz bestimmenden Intention des Schöpfers, für diese Verbindung oder als Theile des Menschen bestimmt sind und eigens *ad hoc* in's Dasein treten, um Theile des Menschen zu sein. Bezüglich des organischen Körpers ist das offenbar; denn als Organismus wird er nur für eine Seele, und als menschlicher Organismus nur für eine vernünftige Seele gebildet. Aber es gilt auch von der Seele; denn wenn sie diese Bestimmung nicht ursprünglich hätte, müßte auch die menschliche Natur als solche nicht um ihrer selbst willen vom Schöpfer intendirt sein. Jedenfalls aber ist dieser Satz als wesentliche Voraussetzung in dem folgenden enthalten. 411

3. Die Verbindung ist nämlich auch in dem Sinne natürlich, daß der Ursprung der Gesammtnatur mit dem Ursprunge der Theile zusammenfällt, indem die Genesis des körperlichen Organismus, wie sie auf die Seele abzielt, so auch in derselben abschließt, und der Ursprung der Seele nicht außer und vor der Verbindung mit dem Körper, sondern zugleich mit derselben eintritt. Die Schilderung des Ursprungs des ersten Menschen Gen. 2, 7., welche, wie hinsichtlich der Natur selbst und ihrer Bestandtheile, so auch hinsichtlich der Herstellung ihrer Verbindung für alle Menschen maßgebend ist, zeigt dies offenbar, und ist dies auch stets katholische Lehre gewesen, während die Läugnung dieser Lehre von Seiten der Origenisten, Priscillianisten u. s. w. eben nur auf der Voraussetzung ruhte, die Verbindung der Seele mit dem Körper sei eine Strafe für frühere Sünden der Seele, und daher widernatürlich. 412

B. An Satz V. hingegen über die relative Selbstständigkeit der Seele und ihre Erhabenheit über den ihr untergeordneten Körper reihen sich folgende Sätze über den Fortbestand der Natur und ihrer Theile. 413

1. Da der Zweck des organischen Körpers mit der Trennung von der Seele erlischt und zugleich das erhaltende Prinzip des Organismus verloren geht, muß natürlicher Weise der Bestand des Körpers aufhören. Die Seele hingegen, in welcher die Gesammtnatur ihren höchsten Zweck erreicht, behält diesen Zweck auch nach dem Untergange des Körpers, und da sie nicht von demselben erhalten wird, so muß und kann sie natürlicher Weise nach der Trennung ebenso wie vorher fortbestehen. 414

2. Die Trennung beider Bestandtheile ist ein absolutes Uebel nur hinsichtlich der Gesammtnatur, inwiefern diese als solche nicht mehr fortbesteht und darum auch ihre früheren Bestandtheile nicht mehr den vollen Zweck erfüllen, für welchen sie ursprünglich bestimmt waren — oder auch für den Leib, weil er aus einem belebten Organismus eine todte Masse wird. Für die Seele aber ist die Trennung nur ein relatives Uebel, inwiefern sie einen bestimmten natürlichen Zweck nicht mehr erfüllen kann und gewisse ihr angeborene Güter nicht mehr besitzt; sie ist aber kein absolutes, die Unseligkeit der Seele bedingendes Uebel, weil diese immer noch ihren höchsten Zweck erfüllen und ihre eigensten Güter noch besitzen und genießen kann. Die Vereinigung mit dem Körper ist daher für die Seele nur in der Weise naturgemäß, daß darum doch ihr Gegentheil nicht schlechthin widernatürlich wird. 415

416 3. Ja man kann weiterhin sagen, die Trennung vom Körper sei für die Seele unter Umständen sogar ein größeres Gut, als die Vereinigung mit dem Körper, inwiefern die Seele in dieser Vereinigung ihr geistiges Leben nicht so vollkommen entfalten kann, wie es für ihre endliche Vollendung nothwendig ist. Sobald und insoweit der Körper so eingerichtet wird oder werden soll, daß er die volle und reine geistige Entwicklung der Seele nicht hindert, bleibt die Vereinigung mit ihm allerdings ein größeres Gut für die Seele als die Trennung und gehört daher mit zur naturgemäßen definitiven Vollendung und ewigen Bestimmung der Seele. Im anderen Falle aber gehört diese Vereinigung bloß zur naturgemäßen ursprünglichen Ausstattung der Seele für ihre vorübergehende zeitliche Bestimmung oder den status viae, d. h. der Vorbereitung auf ihre endgültige Bestimmung; und selbst im ersten Falle ist es nicht unbedingt nothwendig, daß die Vereinigung vor dem Eintritt in die definitive Vollendung nicht unterbrochen werde. In der gegenwärtigen Weltordnung freilich ist der ewige Fortbestand der ganzen menschlichen Natur von Gott intendirt und verfügt, aber nicht durch ein Naturgesetz, sondern durch Einrichtung einer übernatürlichen Ordnung, worüber später.

417 VII. Nach der Natur der Sache und Andeutungen in der Sprache der hl. Schrift und der Kirche hat die in der Genesis geschilderte Entstehung und Constitution des ersten Menschen, wie sie prototypisch ist für die Natur aller von Adam natürlicher Weise abstammenden Menschen, so auch eine sehr reiche typisch-symbolische Bedeutung in Beziehung auf Christus als den zweiten höheren Menschen und die übernatürliche Neuschaffung der ganzen Menschheit durch Christus.

418 Die prototypische Bedeutung für die Natur aller übrigen Menschen ist von selbst klar; denn wenn diese auch nicht durch unmittelbare Formation von Seiten Gottes entstehen, sondern auf dem Wege der Zeugung, so liegt es doch im Wesen der Zeugung als einer Reproduktion der Natur, daß die letztere in allen Nachkommen Adams in gleicher Weise constituirt sei wie bei ihm selbst, und im Wesen der gezeugten Natur selbst liegt es, daß die Formation des Leibes und die Erschaffung der Seele hier ebenso auseinandergehalten werden wie bei Adam. — Die typische Beziehung auf Christus, welche dem ersten Menschen schon wegen seiner Idee auch sonst in mannigfacher Hinsicht zukommt (s. z. B. oben n. 357) zeigt sich in Bezug auf unseren Punkt besonders darin, daß die Redeweise der hl. Schrift und der Kirche über die Entstehung und die Constitution Christi der des ersten Menschen nachgebildet ist, nur daß an die Stelle der Erde das Fleisch der Jungfrau, an Stelle des organisirten Leibes die lebendige Menschheit als caro, und an Stelle der Seele die Gottheit als spiritus tritt. So wird in Christus die caro nicht geschaffen und auch nicht durch ein natürliches Zeugungsprinzip gestaltet, sondern aus dem Schooße der Jungfrau genommen, durch den hl. Geist als den Finger Gottes gebildet, durch dessen Odem belebt und mit dem „Geiste“ der Gottheit vereinigt, um mit ihm Einen Christus und damit den übernatürlichen, in höherem Sinne die Idee desselben erfüllenden Menschen auszumachen, als die vernünftige Seele und das Fleisch den Einen natürlichen Menschen ausmachen (Symb. Athan.) — jedoch nur in der Einheit der Person, nicht der Natur, weil der „Geist“ schlechthin das „Fleisch“ zwar an sich ziehen und sich zu eigen machen, aber in keiner Weise von ihm abhängig oder daran gebunden werden kann. Aus letzterem Grunde resultirt dann auch der Gegensatz, den der Apostel zwischen dem ersten und dem zweiten Adam macht, wenn er von jenem sagt, er sei de terra terrenus, von diesem, er sei de coelo coelestis, d. h.: in jenem sei das Irdische das prius, und der vom Himmel kommende Geist könne so wenig ihm seinen irdischen Charakter nehmen, daß er vielmehr selbst daran theilnehme; in diesem aber sei das Himmlische, der „Geist“, die Gottheit, das

prius und zugleich so mächtig, daß das Irdische an ihm seinen irdischen Charakter verliere und durch die Kraft des „Geistes" in's Himmlische und Geistige verklärt werde.

b. Die göttliche Produktion des ersten Weibes, die damit gegebene Constitution der menschlichen Natur nach der Verschiedenheit der Geschlechter, und die darin begründete, der Gottebenbildlichkeit der Natur entsprechende Verbindung der Geschlechter zur Constitution des normalen Prinzips der Fortpflanzung der Natur und der menschlichen Gesellschaft.

§. 150.

Literatur: *Aug.* de Gen. ad lit. l. 9; *Mag.* 2. d. 18; dazu *Bonav.* u. *Estius*; *Thom.* 1. p. q. 92; *Suarez* de opif. l. 3. c. 2; *Ben. Pererius* in Gen. l. 4. disp. 7; Beilage §. 32.

419 I. Schon im allgemeinen summarischen Bericht über den Ursprung des Menschen wird Gen. 1, 27 mit den Worten: masculum et feminam creavit eos ausdrücklich hervorgehoben, daß der geschlechtliche Unterschied zwischen Mann und Weib, also namentlich die verschiedene, auf Zusammenwirken bei der Zeugung berechnete Organisation des Körpers der beiden Geschlechter, ursprünglich zugleich mit der Schöpfung der ersten Menschen eingetreten und von Gott selbst eingerichtet worden sei, also in der concreten Constitution der menschlichen Natur, wie sie aus der Hand Gottes hervorging, einbegriffen ist. Damit ist zugleich ausgesprochen, daß der geschlechtliche Unterschied ursprünglich von Gott als ein an sich naturgemäßes Gut und als natürliches Mittel für den durch dieselbe bedingten und Gen. 1, 28 unmittelbar nach den obigen Worten (durch das crescite et multiplicamini = generando multiplicamini) ausgesprochenen Zweck, die Fortpflanzung der Natur durch Zeugung, intendirt, und nicht bloß hinterher zufällig wie ein Uebel zugelassen oder zur Aufhebung und Vermeidung eines größeren Uebels verfügt worden sei. Ebenso klar liegt aber auch in der Verbindung der obigen Worte mit den vorhergehenden (ad imaginem Dei fecit illum), daß der geschlechtliche Unterschied bloß ein Unterschied an der Natur, und nicht ein Wesensunterschied in der Natur selbst sein soll.

420 Mit dem Wortlaute des Textes läßt es sich nicht vereinbaren, daß Adam, welcher nach Gen. 2. zuerst allein erschaffen war, ursprünglich geschlechtlos, d. h. ohne eine ausgebildete geschlechtliche Organisation geschaffen worden, und diese erst eingetreten sei, als das Weib gebildet wurde, und daß mithin die „Differenzirung der Geschlechter" bei der Erschaffung des Weibes nicht bloß vollendet, sondern überhaupt erst begründet worden sei. Physisch ist das freilich insofern denkbar, als bei der Bildung des Menschen auf dem Wege der Zeugung die Ausbildung der spezifischen geschlechtlichen Organisation erst zuletzt beim Abschlusse der Bildung des Körpers zu Tage tritt, und nach der Lehre der Physiologen die verschiedenen geschlechtlichen Organe nur verschiedene Ausgestaltungen desselben Grundtypus sind. Theologisch aber ist die Annahme einer ähnlichen Entwicklung beim ersten Menschen unstatthaft, 1) weil kein Grund vorliegt, den Mann als Mann anders geschaffen zu denken, als das Weib, das nach Gen. 2. offenbar als solches in's Dasein trat; 2) weil Gen. 1, 27 der Mann als Mann, ebenso wie das Weib, als Produkt der Schöpfung erscheint, und 3) weil der Schöpfer als solcher nicht, wie die Natur, allmälig wirkt, sondern sofort sein Werk fertigstellt und es zu dem macht, was es sein soll und wozu es sich selbst nicht machen kann. — Die entgegengesetzte Annahme beruht auch in der That nur auf der Hypothese, daß die geschlechtliche Fortpflanzung, weil der Mensch überhaupt in Bezug auf seinen Ursprung mit den Engeln, nicht mit den Thieren, gleichzustellen sei, sich mit der Würde des Menschen nicht vertrage, und daher nur in Folge einer Erniedrigung von seiner

ursprünglichen Würde eintreten könne; während doch die hl. Schrift bei der Erzählung vom Ursprunge seiner Natur den Menschen geradezu als anima vivens = animal erklärt und denselben von Natur den Bedingungen des animalischen Lebens unterwirft. Gregor von Nyssa, der unter allen Vätern allein einer solchen Anschauung huldigte, sucht sich mit dem Wortlaute der hl. Schrift dadurch auseinanderzusetzen, daß er einerseits die Möglichkeit einer ungeschlechtlichen Fortpflanzung annimmt, die er selbst den Engeln zuschreibt, also im Interesse der Vergeistigung des Menschen die Engel materialisirt, und daß er andererseits die vor der Sünde getroffene Natureinrichtung doch nur im Hinblick auf die vorausgesehene Sünde getroffen werden läßt. Im Gegentheil betont *August.* l. c. c. 8. n. 14. und de bono conjug. c. 1 ff.) nachdrücklich, daß die foecunditas carnis und die ihr entsprechende distinctio sexuum nicht einmal wesentlich die Sterblichkeit der Menschen voraussetze, weil beim Menschen die Zeugung nicht bloß den Zweck habe, ut *successores* quaerantur *morituris*, sondern auch ut *socii* quaerantur *victuris*. Reiner Wahnwitz aber ist die rabbinische Fabel von der Doppelgeschlechtlichkeit (Androgynie) des ersten Menschen, die denselben zu einem monstrum, statt zu einem Idealmenschen, gemacht haben würde.

421 Der hl. Thomas weist l. c. a. 1. darauf hin, daß bei den lebendigen körperlichen Wesen, bei welchen allein eine Fortpflanzung stattfinden kann, die Zusammenwirkung zweier Geschlechter zur Zeugung gerade bei den vollkommeneren Wesen am meisten hervortrete. Der menschlichen Natur aber ist sie um so mehr angemessen, weil die Nothwendigkeit dieses Zusammenwirkens die natürliche Grundlage der menschlichen Gesellschaft bildet, und das Zusammenwirken selbst durch die ethischen Beziehungen unter den Menschen, die sich daran knüpfen, geadelt wird, wie das bald Folgende zeigt. Daß aber auch selbst die physische Organisation der Geschlechter beim Menschen ebenso, wie der aufrechte, der königlichen Würde des Ebenbildes Gottes entsprechende Bau des ganzen Körpers, eine wesentlich andere ist als bei den Thieren, und einem höheren geistigen Verkehr der Geschlechter mit einander angepaßt ist (was auch Einige im hebr. Ausdruck Gen. 2, 18., den sie mit adjutorium in conspectu ejus übersetzen, angedeutet finden), braucht nur im Vorbeigehen erwähnt zu werden — Praeterea hic etiam advertere juvat, magnopere theologo usui esse posse doctrinam recentium physiologorum experimentis compertam, generationem humanam non ea ratione perfici, ut olim existimabatur, ut sc. sexus virilis solus de se habeat germen et virtutem germinativam, et femineus solum suppeditet materiam et fomentum germinationis ac proinde se habeat ad instar terrae suscipientis semen plantae: sed ea ratione, ut fit in plantis ipsis, per insertionem pulveris fructificantis (Blüthenstaub) cujus hic vices gerunt corpuscula, quae vocantur spermatozoides, in cellam germinativam (Keimzelle), ita sc., ut semen a mare formatum *determinet*, per unionem cum ipso s. concrescendo cum ipso in unum, germen s. ovum a femina formatum, sed de se adhuc imperfectum, ad explicandum et proferendum fructum s. foetum, ac proinde germen adhuc imperfectum ad constituendum germen frugiferum *perficiat et compleat*. Hinc enim plenius et profundius concipitur 1) perfecta unitas naturae in utroque sexu, quatenus femina ad ipsam primam formationem foetus non mere passive, sed active s. vere generando concurrit; 2) unitas carnis inter conjuges ut unitas *substantialis ejusdem carnis* in foetu utrimque velut fructu amborum prodeunte, i. e. tum materialiter deprompto tum formaliter producto; in quem velut fructum communem dum carnes generantium concrescunt, etiam ipsae magis ut una caro censendae sunt, quam id sunt per actum copulae carnalis, prout hic est usus carnis alterius ut propriae vel mera commixtio carnium; 3) possibilitas generationis virginalis *servata vi et ratione verae generationis*, quatenus sc. germen maternum aut simul jam natura ita comparatum est, ut non egeat determinatione et complemento extrinsecus adveniente (ut fit in regina apum in generatione apum mellificarum, quae idcirco semper habebatur symbolum virginis Deiparae), aut egeat quidem vi extrinsecus determinativa et completiva, ea vero non naturali modo per semen materiale extrinsecus adveniens, sed supernaturaliter per applicationem, obumbrationem vel inspirationem virtutis divinae s. Spiritus Sancti exerceatur. In altera enim sententia, ut disputationes antiquorum theologorum ostendunt, non nisi difficulter ostenditur, quomodo B. Virgo non sit utcumque mater, sed vere *genitrix*, et praesertim quomodo protoevangelium loquatur de Christo ut semine mulieris; semen enim dicitur

alicujus non simpliciter, ut *in* aliquo vel *ex* aliquo materiam praebente, sed ut *ab* ipso *ex se ipso* formatum.

II. Obgleich der geschlechtliche Unterschied beim Menschen, äußerlich und materiell betrachtet, ihm mit den Thieren gemein ist: so muß doch die positive Beziehung der beiden Geschlechter auf einander und ihre Verbindung mit einander ebenso sehr eine andere und höhere sein, wie die Zeugung hier auf ein wesentlich höheres Produkt abzielt; denn wie letztere unter spezieller Mitwirkung Gottes ein neues Ebenbild Gottes erzielen soll, so müssen auch Mann und Weib in ihrer Beziehung auf einander als Ebenbilder Gottes in Betracht kommen. Und eben solche höhere Beziehungen der beiden Geschlechter in der menschlichen Natur sind im Sinne der hl. Schrift nach allgemeiner und constanter Annahme der Grund, weßhalb Gott nach dem 2. Capitel der Genesis beim Menschen nicht, wie bei den Thieren, beide Geschlechter einfach neben einander geschaffen und den Körper beider unmittelbar aus der Erde gebildet, sondern das Weib aus der Rippe des Mannes gebaut hat. Denn daß diese so eingehend und feierlich beschriebene Handlung Gottes nicht ohne hohen und tiefen Sinn sein kann, liegt auf der Hand; und wenn schon ihr Sinn viel weiter zielt, als bloß auf das Verhältniß der Geschlechter zu einander, dann muß sie doch in diesem ihre nächste und unmittelbare Bedeutung haben, was denn auch in der That durch die von Adam erkannte und von ihm, resp. von dem inspirirten Schriftsteller, ausgesprochene Erklärung derselben, sowie durch die Berufungen und Erklärungen des Neuen Testaments bestätigt wird. 422

Ehe wir systematisch die Bedeutung der Handlung ausführen, ist der Text selbst näher zu erklären. 423

1. Ankündigung und Einleitung der Handlung. a) Vorausgeschickt wird in dem Berichte von der Produktion des Weibes, wie bei der Erschaffung des Menschen überhaupt, zunächst die feierliche Aussprache der dem Werke zu Grunde liegenden göttlichen Idee: Dixit quoque Deus, non est bonum hominem esse solum: faciamus ei adjutorium simile sibi עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ, was auch heißen kann: adjutorium coram ipso oder respondens sibi, d. h. ein hülfreiches Wesen, das dem Manne gleichsam als Gegenbild gegenübersteht und auf den innigsten Verkehr mit ihm eingerichtet ist. Das adjutorium ist selbstverständlich zunächst auf die zur Fortpflanzung nothwendige Hülfe zu beziehen; alsdann aber hat das Vorhergehende: non est bonum, hominem esse solum nicht einfach den Sinn, es sei nicht gut, daß bloß ein Mann und nicht auch ein Weib auf der Erde sei, sondern den weiteren Sinn, es sei nicht gut, daß überhaupt nur Ein Mensch auf der Erde sei, und es müsse deßhalb durch Produktion eines Weibes Fürsorge getroffen werden, daß der Mensch durch Fortpflanzung vervielfältigt werden könne und so eine Gesellschaft von Menschen zu Stande komme. Inwiefern diese schöpferische Absicht Gottes im Allgemeinen nicht unerfüllt bleiben darf, liegt in den Worten auch, daß die Menschen im Ganzen von diesem adjutorium Gebrauch machen sollen, und daß Adam insbesondere, weil von seinem Gebrauche die Erreichung des ganzen Zweckes abhing und das erste Weib als adjutorium gerade für ihn persönlich geschaffen wurde, davon Gebrauch machen mußte. Nicht aber liegt darin, wie die anticölibatären Häretiker hineinlesen, daß jeder einzelne Mensch nach der Absicht Gottes das ihm von Gott dargebotene adjutorium in Anspruch nehmen müsse, um für den Zweck der Fortpflanzung thätig zu sein, geschweige denn, daß er für seine Person, um als einzelner Mensch gut und glücklich zu sein, eines solchen adjutorium bedürfe. — b) Dieser Motivirung entsprechend wird die Handlung damit eingeleitet, daß durch Vorführung aller Thiere es Adam vollkommen zum Bewußtsein gebracht wird, wie er noch gar nicht seines Gleichen habe, um so in ihm selbst das Verlangen nach einer von Gott ihm zu schenkenden ebenbürtigen Ge-

hülfin und Genossin rege zu machen — nicht ein niedriges sinnliches Verlangen nach der bei den Thieren wahrgenommenen Geschlechtslust, wie die Mystosophen, z. B. Baader, faseln, sondern das Verlangen nach einer seiner würdigen Gesellschaft und nach der Vervielfältigung der menschlichen Natur, worin zugleich die Bereitwilligkeit, sich selbst Gott zu diesem Zwecke hinzugeben, resp. das Seinige zu demselben herzugeben, also kurz ein hingebendes Verlangen enthalten war. — c) Die nächste Vorbereitung der Handlung liegt in dem von Gott auf Adam gesandten geheimnißvollen Schlafe. Dieser war aller Wahrscheinlichkeit nach das, als was der Ausdruck der Septuag. ecstasis ihn treffend bezeichnet. Er war nämlich einerseits eine Betäubung des Sinnenlebens, da Adam weder äußerlich bei der Handlung aktiv mitwirken sollte, noch auch durch den Gebrauch seiner Sinne den wirklichen Vorgang, d. h. die momentane Bildung des Weibes aus seiner Rippe, hätte wahrnehmen können. Den Schmerz bei der Wegnahme der Rippe hätte Gott auch auf andere Weise hindern können; eher muß man den Schlaf selbst, d. h. die Sistirung der sinnlichen Lebensthätigkeit als einen der hier eintretenden Selbstentäußerung entsprechenden Zustand, resp. als ein Moment derselben betrachten, was jedenfalls bei der mystischen Beziehung dieses Schlafes auf den Tod Christi in Betracht kommt. Andererseits aber gehörte dazu erhöhte geistige Thätigkeit unter übernatürlicher Erleuchtung, worin Adam die Handlung Gottes als eine schöpferische bei ihrer Vollziehung geistig schauen, und sowohl seinen Willen durch bereitwillige Hingabe seiner Substanz mit der Thätigkeit Gottes vereinigen, wie auch die Tendenz und Bedeutung derselben erkennen sollte; letzteres folgt namentlich daraus, daß Adam gleich nachher eine solche Erkenntniß kundgibt.

424 2. Die göttliche Handlung selbst, welche während dieses mystischen Schlafes vollzogen wurde, bestand darin, daß „Gott eine der Rippen Adams wegnahm, die leergewordene Stelle mit Fleisch ausfüllend, und dieselbe zum Weibe ausbaute (oder aus ihr das Weib baute)". a) Er baute „das Weib", nicht bloß ein Weib, wie er früher „den Menschen, resp. den Mann, aus der Erde gebildet hatte, d. h. nicht bloß eine einzelne weibliche Person, sondern in dieser Person den Typus aller Personen ihres Geschlechtes, namentlich in Bezug auf ihr Verhältniß zu dem Manne, dessen Weib sie sind; denn nach den Worten; *faciamus ei adjutorium* handelt es sich nicht bloß um die Produktion des Weibes als eines eigenthümlich organisirten menschlichen Wesens, das vermöge dieser Organisation zu einer bestimmten Verbindung mit dem Manne fähig ist, sondern um eine solche Produktion, durch welche ipso facto das Weib als adjutorium dem Manne beigesellt, die Verbindung mit demselben hergestellt, und daher auch das Wesen dieser Verbindung dargestellt wird. — b) Das „Bauen" des Weibes aus der Rippe als einem gegebenen, aber bereits organisch gestalteten Stoff, oder eigentlich das Ausbauen der Rippe zum Weibe steht im Gegensatze zu der Gestaltung des Mannes aus der Erde oder der Erde zum Manne, und bezeichnet sehr treffend die hier stattfindende Construktion eines organischen Körpers aus einem bereits vorhandenen homogenen festen Kern, der zum Ganzen erweitert wird und die Grundsubstanz desselben ausmacht. Es ist darin nicht aus-, vielmehr eingeschlossen, daß die Rippe nicht allein den ganzen Stoff des Leibes enthielt, sondern erst durch Hinzunahme weiteren Stoffes vermehrt und erweitert wurde — ob dieser weitere Stoff von Gott neu erschaffen wurde, wie *Thom.* meint, oder was wahrscheinlicher, anderswoher genommen wurde, ist hier gleichgültig; es ist bloß erforderlich, daß, wie bei der Zeugung der Same des Mannes, so hier die Rippe als das behandelt wurde, mit welchem der übrige Stoff in der Bildung des Ganzen zu assimiliren war. — c) Andererseits aber tritt der Bau des Weibes als durch Gott unmittelbar erfolgend und zugleich nicht von dem Fleische und Blute, sondern von dem Gebein des Mannes ausgehend, auch in Gegensatz zu der natürlichen Zeugung, sowohl inwiefern letztere überhaupt eine natürliche Produktion, als auch inwiefern sie speziell Zeugung ist, welche nach der Redeweise der hl. Schrift durch das Blut vermittelt wird [1]. Daher bringt dieser

[1] Der Ausdruck „bauen" kommt zwar im A. T. ebenfalls von der Zeugung vor, aber der Gedanke ist dabei ein ganz anderer, nämlich der, daß die Kinder, für welche das Haus der Eltern bestimmt ist und die dasselbe erfüllen sollen, selbst „Haus" der Eltern genannt werden, und deßhalb auch die Hervorbringung der Kinder als Gründung eines Hauses betrachtet wird.

...ung aus dem Manne nicht nur nicht jene Blutsverwandtschaft mit sich, welche zwischen ...ern und Kind absolut die Ehe ausschließt, sondern auch keine andere, welche der Ehe ...r oder minder hinderlich ist. Im Gegentheil kann und soll diese Art der Verwandt...aft gerade den positiven Grund enthalten, weßhalb nicht nur die Ehe zwischen dem ...anne und dem Weibe angemessen, sondern auch beide zur Ehe mit einander bestimmt ...scheinen, indem sie in realer Weise einen solchen Zusammenhang zwischen Mann und ...eib herstellt, wie er ideell in jeder Ehe stattfinden und gerade das Wesen der Ehe aus...machen soll. Denn indem das Weib aus dem Bein des Mannes aufgebaut wird, erscheint ...s als ein Wesen, das, wie der Ast mit dem Baume, mit dem Manne zusammengebaut, ...h zu einem untheilbaren Ganzen vereinigt sein und bleiben soll, oder vielmehr aus dem ...Manne selbst wie ein neues Glied zur Ergänzung und Vollendung seines ...rpers herausgebaut werden und daher auch wie ein Glied mit ihm vereinigt ...leiben, nicht aber wie bei der Zeugung von ihm gleichsam ausfließen und durch den Aus...uß sich ablösen und selbstständig werden soll. Uebrigens ist es nicht unwahrscheinlich, ...ß nicht das bloße Gebein, sondern das mit Fleisch bekleidete Gebein zur Erbauung des ...eibes verwandt wurde. — d. Die Hernahme des Gebeines aus den Rippen des Mannes ...nn zwar auch darin ihren Grund haben, daß eben diese Knochentheile am ehesten ent...ehrt und anderweitig ersetzt werden können; aber sie hat jedenfalls auch eine tiefere Be...deutung dadurch, daß die Rippen dem Herzen als dem Sitze des Lebens und der Liebe ...nächst liegen und daher vorzugsweise dazu geeignet sind, bei der Produktion eines Gegen...standes der Liebe und einer Genossin des Lebens durch Verwendung für deren Ausbau ...theiligt zu werden. — e. Die Einhauchung der Seele wird hier nicht ausdrücklich ...wähnt, weil die Produktion des Weibes nicht in Hinsicht auf die gemeinschaftliche Natur, ...ndern bloß in Bezug auf sein Verhältniß zum Manne dargestellt werden soll. Ebenso ...ird nicht ausdrücklich erwähnt, daß Adam in die Wegnahme und Verwendung seiner ...ippe, und zwar in der Absicht, zur Gewinnung seiner Gehülfin beizutragen und die da...durch begründete Einheit mit ihr einzugehen, eingewilligt und so selbst die Rippe hin...gegeben und den Bund mitgeschlossen habe. Daß jedoch dieser Wille überhaupt vorhanden ...ar, ist aus dem vorhergehenden Verlangen und der nachfolgenden anerkennenden Erklä...rung Adams ersichtlich. Ausdrücklich ausgesprochen aber ist wieder die Vorführung des ...hergestellten Weibes vor Adam durch Gott, welche den natürlichen Abschluß der ...Handlung bildet. Diese Vorführung bestand nicht einfach darin, daß Gott das Weib ...dem Manne sichtbar machte, sondern darin, daß er ihm dasselbe als das übergab, was ...kraft seines Ursprungs aus ihm war; und dies geschah wiederum dadurch, daß Gott ...auch das Weib sich als das erkennen ließ, was es kraft des Ursprungs aus dem Manne ...nach der Intention des Schöpfers sein sollte und wirklich war, nämlich sein Weib, und ...ihr den Willen einflößte, sich als solches dem Manne vorzustellen und zu eigen zu geben. ...Dadurch, daß auch die Vorführung des Weibes Gott selbst zugeschrieben und damit ...als eine Uebergabe durch Gott dargestellt wird, erscheint Gott als derjenige, welcher ...die eheliche Einheit oder Zusammengehörigkeit des Mannes und Weibes, wie er sie durch ...die Art der Produktion des letzteren begründet, so auch vollendet und besiegelt. Der Mann ...und das Weib selbst aber wirken bloß im Anschluß an den Willen Gottes bei der Her...stellung jener Einheit mit, so zwar, daß hier, bei den ersten Menschen, Gott nicht nur dem ...menschlichen Willen die Macht gibt, eine so vollkommene Einheit herzustellen, sondern auch ...ihm nicht die Wahl läßt, ob überhaupt und mit welcher Person er dieselbe eingehen soll.

3. An die göttliche Handlung und namentlich an den Abschluß derselben reiht sich die 425 ...Erklärung ihrer Wirkung und Bedeutung von Seiten Adams: Hoc (hebr. haec) ...nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea; haec vocabitur virago (vira, אִשָּׁה) ...quia de viro (אִישׁ) sumpta (deprompta) est (hebr.: „denn vom Manne ist genommen ...diese"). Quamobrem relinquet homo patrem suum et matrem et adhaerebit uxori ...suae (דָּבַק בְּאִשְׁתּוֹ agglutinabitur ad in dem Sinne von conglutinabitur = coa...lescet cum) et [ita coalescendo] erunt duo (duo fehlt im Hebr.) in carne una (nach ...dem Hebr. ל und Sept. εἰς = *in* carnem unam ita ut, wie Christus Matth. 19, 16 bei...fügt, „jam *non sint* duo, sed una caro", d. h. non duo homines, sed unus). Ob der ...letzte Satz, als von Adam selbst gesprochen, bloß referirt wird oder von Moses beigefügt wor...den, ist für den Sinn gleichgültig. Offenbar deuten diese Worte die Erschaffung des Weibes ...aus der Rippe Adams auf das Wesen der Ehe, d. h. der ehelichen Einheit zwischen

Mann und Weib, zunächst der Ehe Adams, aber weiterhin auch der übrigen Ehen, die materiell nicht auf dieselbe Weise zu Stande kommen, nämlich der Ehen der Nachkommen Adams, weil nur bei diesen von dem „Verlassen des Vaters und der Mutter" die Rede sein kann. Ebenso offenbar sind aber auch diese beiden, auf die zwei Sätze des Textes vertheilten Erklärungen in Beziehung auf einander zu verstehen, so daß, wie die zweite ausdrücklich durch das quamobrem (עַל־כֵּן) auf die erste als auf ihren Grund zurückgeführt wird, auch die erste eine Tragweite haben muß, welche diesen Schluß rechtfertigt. — Demnach muß der erste Satz, os de ossibus meis etc., nicht bloß die materielle Thatsache ausdrücken, daß das erste Weib seiner körperlichen Substanz nach aus der Substanz des Mannes herstamme und in Hinsicht auf seinen Ursprung aus ihm als etwas materiell von ihm Abhängiges und mit ihm Zusammenhangendes vom Manne durch eine Flexion seines Namens benannt werden solle. Es muß vielmehr zugleich darin liegen, daß das erste Weib vermöge dieses Ursprungs und dieses materiellen Zusammenhanges nach der darin bekundeten Absicht und Intention des Schöpfers moralisch und juristisch Bein vom Beine, Fleisch vom Fleische des Mannes sein und bleiben soll, d. h. wie ein Glied seines eigenen Körpers mit ihm verbunden bleiben und ihm angehören, also Ein Fleisch oder Einen Körper und Einen Menschen mit ihm bilden, und so auch als etwas zum Manne Gehöriges und mit ihm eine Person Bildendes, als mit ihm gleichsam verwachsene Gehilfin, von seinem Namen benannt werden soll, wie dies, wenn schon in anderer Weise, jetzt noch bei der Ehe geschieht. Denn ohne diesen weiteren und vollern Sinn wäre der Schluß auf die Ehen der übrigen Menschen um so mehr unmöglich, weil alsdann auch nicht einmal von der Ehe Adams mit Eva die Rede wäre, was an sich schon unglaublich ist. Insbesondere wäre die Deutung des Namens Ischah allzu matt, wenn sie bloß eine hebräische Etymologie aus Anlaß eines einzelnen Faktums aufstellen, und nicht ein tieferes allgemein geltendes Gesetz aussprechen sollte. Zudem hebt auch der Apostel in der Beziehung unserer Stelle auf Christus und die Kirche Ephes. 5, 30 das in ihr enthaltene gliedliche Verhältniß hervor, indem er sagt: membra sumus corporis ejus [et hoc ideo quia], de carne ejus et de ossibus ejus. — In Voraussetzung dieses Sinnes des ersten Satzes ergibt sich evident nicht bloß die Berechtigung der Folgerung, sondern auch der volle Sinn des Schlußsatzes in folgender Weise: Wie Gott das erste Weib aus dem Manne herauswachsen ließ, damit sie vermöge ihres Ursprungs aus ihm mit ihm gliedlich zu einem Ganzen verwachsen wäre: so hat er überhaupt damit zu verstehen gegeben, in welcher Weise Mann und Weib in der Ehe oder der Mann mit seinem Weibe verbunden sein und zusammengehören sollen. Diese Bestimmung aber geht dahin, daß die späteren Gatten ebenso innig und fest, gliedlich, mit einander zu Einem Ganzen verwachsen sein sollen, wie die ersten Gatten es kraft des Ursprungs des Einen aus dem Andern waren, und als ob zwischen ihnen dasselbe Ursprungsverhältniß bestände; daß sie folglich, obgleich sie die Verbindung durch ihren eigenen freien Willen eingehen, in ähnlicher Weise durch einen Akt des göttlichen Willens zu Einem Fleische (*in unam carnem*) zusammengefügt werden oder zusammenwachsen sollen, wie die ersten Gatten durch die göttliche Produktion des Weibes aus dem Manne von vornherein zu einander gehörten und als caro *de* carne die Eine Fleisch des Anderen war; und daß darum endlich die Einheit, welche die Gatten eingehen würden, inniger und fester sein solle, als jedes andere, nicht bloß freiwillige, sondern auch natürliche Band, insbesondere dasjenige, welches die Kinder mit den Eltern verbindet. Denn daß auch hier unter den Worten: erunt duo in carne una nicht die bloße fleischliche Einheit oder vielmehr Vereinigung des Fleisches in der bloß physisch betrachteten copula carnalis verstanden werden kann, ist selbstredend. Diese ist ja auch im unerlaubten Umgange und bei den Thieren vorhanden; hier aber soll die unitas carnis als ein dauerndes, erhabenes und heiliges Verhältniß zweier Menschen dargestellt werden, welches der copula carnalis in der Weise vorausgeht, daß letztere erst auf Grund dieses Verhältnisses als eine erlaubte und berechtigte erscheint und durch dasselbe als eine des Menschen würdige und den Absichten des Schöpfers entsprechende geadelt wird; und das ist die unitas carnis nur insofern, als sie eine ideelle, d. h. sittlich-rechtliche gliedliche Verkettung eines Fleisches mit dem andern ist. Gleichwohl ist der Gedanke an die fleischliche Einheit des Fleisches nicht aus-, sondern eingeschlossen, weil die ideelle gliedliche Verbindung direkt und formell ebe

darauf berechnet ist, die fleischliche Verbindung, in welcher beide Personen actu wie Glieder Eines Körpers zusammenwirken, in würdiger Weise vollziehen zu lassen, und erst in derselben und durch dieselbe den Zweck, für welchen sie selbst eingesetzt worden, erreichen kann und soll. Ja, bei den späteren Menschen liegt sogar der nächste Grund, warum ihre eheliche Verbindung Einheit des Fleisches genannt wird, darin, daß dieselbe formell nichts Anderes ist als die Bestimmung und Berechtigung zweier Personen zur fleischlichen Verbindung, die letztere aber (wie der Apostel 1. Cor. 6, 16 bemerkt[1]), eben nicht bloß irgend welche Verbindung zweier Körper ist, sondern eine gliedliche Verschmelzung zweier Körper zu Einem Körper als zu Einem principium completum generationis und ihrerseits wieder in dem Zusammenwachsen von Theilen beider Körper in einer gemeinschaftlichen Frucht ihren Abschluß findet. Nur will die Genesis im Zusammenhange betonen, daß Gott eine der Innigkeit der fleischlichen Vereinigung entsprechende, ideelle, sittlich-rechtliche Verkettung der Personen eingesetzt habe; und gerade um die Selbstständigkeit und Realität der letzteren besser zu veranschaulichen und fester zu begründen, wird dieselbe hier auf einen andern fleischlichen Zusammenhang, auf den des Ursprungs, als ihr Ideal und ihre Wurzel zurückgeführt.

426 Diese Auffassung der Erklärung der Genesis selbst wird bestätigt durch die im N. Testament an dieselbe geknüpften Folgerungen und Anwendungen. Sie zeigt zunächst, wie der Heiland aus unserem Vorgange und dem zweiten Satze der mosaischen Erklärung die Unauflöslichkeit der Ehe herleiten konnte. Matth. 19, 4 ff.: Non legistis, quia, qui fecit hominem ab initio, masculum et feminam fecit eos; et dixit: Propter hoc relinquet homo patrem et matrem suam et adhaerebit uxori suae et erunt duo in carne una. Itaque non sunt duo (δύο = duo homines), sed una caro (σὰρξ μία, caro una = velut homo unus). Quod ergo Deus conjunxit, homo non separet. Der Heiland argumentirt nicht, obgleich die ersten Worte das vermuthen lassen könnten, einfach daraus, daß Gott selbst die beiden Geschlechter erschaffen habe; denn daraus folgt an sich nur die von Gott intendirte Möglichkeit einer geschlechtlichen Verbindung im physischen Sinne, nicht aber die Natur derselben im moralischen Sinne. Er recurrirt vielmehr auf die Art und Weise der Schöpfung des Weibes, weil sich gerade darauf im Texte der Genesis das quamobrem in dem citirten göttlichen Ausspruche bezieht. Daraus schließt er nun zunächst, daß nach dem Willen des Schöpfers Mann und Weib in der Ehe „Ein Fleisch", d. h. wie Glieder Eines Leibes verwachsen sein sollen. Hierin aber sieht er als selbstverständlich eingeschlossen, daß die eheliche Einheit nicht bloß überhaupt etwas von Gott Gewolltes und Gebilligtes, sondern etwas von Gott selbst, und nicht vom Menschen, Bewirktes sei, und deßhalb auch nicht vom Menschen (sondern event. nur von Gott selbst) gelöst werden könne. Und in der That liegt das deutlich im Begriffe der gliedlichen Einheit zweier Menschen, die ebenso, wie die gliedliche Einheit des Einzelmenschen, nicht durch menschlichen Willen, sondern nur durch den Willen des Schöpfers bewirkt werden kann, und ursprünglich auch durch einen produktiven oder schöpferischen Akt, die Produktion des Weibes aus dem Manne, bewirkt worden ist — zum ewigen Zeichen, daß sie stets nur als Produkt eines Aktes der souveränen Herrschaft Gottes über den Menschen zu Stande komme.

427 Andererseits bestätigt und erklärt der Apostel ausdrücklich, daß und wie auch der erste Satz der mosaischen Erklärung: hoc nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea. der zunächst nur von der ersten Ehe gilt, auch auf die späteren Ehen Anwendung finden könne und solle, indem er Eph. 5, 30. diese Worte typisch auf das Verhältniß zwischen Christus und der Kirche als Ideal der christlichen Ehen überträgt. Die *caro* der Christen ist nämlich nicht aus Christus hervorgegangen, sondern erst dadurch seine eigene caro geworden, daß er sie in und durch die mit ihm hypostatisch vereinigte caro, als mit

[1] Wenn der Apostel hier, um zu beweisen, daß der fornicator durch die fleischliche Verbindung mit der meretrix sich entwürdige, indem er sich mit ihr zu Einem Leibe mache, für letzteres sich auf unsere Stelle beruft: dann will er offenbar nicht den vollen Sinn derselben angeben — denn dann könnte ja unsere Stelle nicht von der ehelichen Einheit handeln — sondern nur eine Wahrheit herausheben, die allerdings als Voraussetzung mit in der Stelle enthalten ist.

dieser zusammenhängend mit angenommen und sich angeeignet hat, und daß also diese Annahme, was die Zusammengehörigkeit betrifft, dieselbe Kraft und Wirkung hat, wie bei Adam die Produktion der caro des Weibes aus seiner Rippe. In analoger Weise muß daher auch bei den Ehen der Menschen die durch Hingabe und Annahme erfolgende Aneignung in Bezug auf die daraus resultirende Zusammengehörigkeit dieselbe Wirkung haben, wie bei Adam die Produktion des Weibes. Nur hat die Annahme bei Christus diese Kraft und Wirkung durch die seiner Person eigene Macht und Würde, während sie bei dem Manne in der Ehe erst durch Gott ihre rechtliche Wirkung erzielt, genau so, wie bei Adam seine Hingabe an das Weib nur durch Gott ihre physische Wirkung erzielen konnte. Uebrigens fehlt bei der Verbindung Christi mit der Kirche auch das Ursprungsverhältniß nicht; es ist hier sogar in ganz eminenter Weise vorhanden, inwiefern die Kirche in ihrem übernatürlichen Leben und als übernatürliche Einheit noch weit vollkommener aus Christus hervorgeht, als Eva aus Adam; denn Christus spendet nicht etwa bloß den zu belebenden Stoff, sondern das Leben selbst und zwar aus eigener Kraft und in der Weise, daß sein eigener Geist, der von ihm ausgehende hl. Geist, gleichsam die Lebenssubstanz und die Seele der Kirche bildet, und so die Kirche nicht bloß durch Annahme Fleisch von seinem Fleische, sondern durch Ursprung Geist von seinem Geiste ist. Diese Seite der Analogie hat zwar der Apostel nicht berührt; aber sie hängt mit der von ihm berührten sehr innig zusammen, weil Christus durch dieselbe göttliche Macht, durch welche er in der Kirche das „Fleisch", d. h. die Menschheit, an sich zieht und mit sich verbindet, der Menschheit auch das übernatürliche Sein und Leben gibt, wodurch sie zur lebendigen Kirche wird. Die typologische Beziehung des Ursprungs des ersten Weibes auch auf diese Seite des Verhältnisses Christi zur Kirche ist um so klarer, als der Tod Christi seinen Typus im Schlafe Adams, und die durch ihn herbeigeführte Ausgießung des hl. Geistes zur Belebung der Kirche am Leibe Christi selbst einen der Wegnahme und Verwendung der Rippe Adams analogen sinnlichen Ausdruck fand in dem während des Todesschlafes Christi aus seiner geöffneten Seite geflossenen Blut und Wasser, als den sichtbaren Vorbildern der sakramentalen Elemente (Taufe und Eucharistie), vermittelst welcher der hl. Geist die Kirche bildet und ernährt.

428 III. Als nächste und fundamentale Bedeutung der Erschaffung des Weibes aus der Rippe des Mannes ergibt sich demnach, daß Gott in mannigfacher Hinsicht dem durch die Verbindung beider Geschlechter zu bildenden vollen Prinzip der Fortpflanzung der Natur beim Menschen eine höhere Einheit geben wollte als bei den Thieren, um in dieser Einheit die persönliche Würde des bei den Gatten sowohl, wie bei ihrer Frucht in Betracht kommenden Ebenbildes Gottes zur vollen Geltung zu bringen; und daß mithin die Erschaffung des Weibes nicht bloß den Unterschied der Geschlechter bewirken, sondern auch durch die Art und Weise, in welcher sie erfolgt ist, die der Gottebenbildlichkeit der menschlichen Natur entsprechende Constitution des ordentlichen Prinzips ihrer Fortpflanzung begründen und ausdrücken sollte. Und zwar geschieht dies in doppelter Weise, A. zunächst durch die Wirkung der Thatsache selbst, und sodann B. durch das in der Thatsache ausgesprochene göttliche Gesetz, welches das ethische Wesen der ersten, wie aller späteren Ehen bestimmt.

429 A. Was die Wirkung der Thatsache selbst betrifft, so wurde dadurch, daß die beiden Geschlechter beim Menschen nicht neben einander, sondern eines aus dem anderen geschaffen, also beide auf Eine Wurzel zurückgeführt wurden, 1) eine innigere substanzielle Einheit der Gattung oder eine wahre Stammeseinheit herbeigeführt, wie sie dem Menschen als dem Ebenbilde und Stellvertreter des Einen Gottes in der Herrschaft über die materielle Natur gebührte, und 2) bewirkt, daß im Menschen als dem Gleichniß des

dreieinigen Gottes die Mittheilung der Natur von Einem Prinzip aller Inhaber der menschlichen Natur ausginge, wie in der Trinität vom Vater als dem Prinzip aller Inhaber der göttlichen Natur; und beides geschieht um so vollkommener und wahrer, indem das Weib nicht etwa bloß aus dem Fleische, sonderm aus dem Bein, also gleichsam aus dem innersten Wesen des Mannes gebaut wurde. Die Väter verbinden damit den praktischen Nutzen, daß auf diese Weise einerseits deutlicher die Gleichartigkeit der menschlichen Natur selbst in Weib und Mann hervorgehoben, und andererseits die auf der vollkommensten Verwandtschaft beruhende Gemeinsamkeit der Interessen und der Liebe für die Menschen überhaupt eingeschärft werden sollte.

Ueber dieses letztere Moment s. *August.* de bono conj. c. 1: Quoniam unusquisque homo humani generis pars est, et sociale quiddam est humana natura, magnumque habet et naturale bonum, vim quoque amicitiae: ob hoc ex uno Deus voluit omnes homines condere, ut in sua societate non sola similitudine generis, sed etiam cognationis vinculo tenerentur. 430

B. Das in der Thatsache ausgesprochene göttliche Gesetz, wodurch die Verbindung der Geschlechter beim Menschen als eheliche Verbindung ihre höhere Weihe erhält, und das Wesen der Ehe selbst als solcher bestimmt wird, enthält folgende Momente. 431

1. Zunächst bekundet unsere Thatsache, daß nach der Idee und dem Willen Gottes in der geschlechtlichen Verbindung beim Menschen als Ebenbild Gottes vor und neben der ihm mit den Thieren gemeinschaftlichen physischen oder fleischlichen Einheit des Fleisches, welche die Vollziehung der Zeugung selbst vermittelt resp. aus dem Akte der Zeugung resultirt, als Vorbedingung und Complement derselben eine von ihm selbst bewirkte ideelle und geistige Einheit des Fleisches in der gliedlichen Zusammengehörigkeit des Fleisches des einen Gatten mit dem des anderen eintreten und bestehen soll. M. a. W. es soll hier nicht bloß ein physischer Gebrauch des anderen Körpers oder ein Zusammenwirken und Verschmelzen im Akte der Zeugung, resp. ein physisches Verwachsen im Produkte der Zeugung stattfinden; sondern beidem soll eine ethisch-rechtliche und, weil von Gott selbst als dem Herrn der Natur bewirkte, religiös heilige Aneignung und Angliederung des Fleisches des einen Gatten an die Person des andern vorausgehen und zu Grunde liegen, wodurch der eine Gatte ein wahres und zugleich ausschließliches und unverlierbares Recht auf das Fleisch des anderen erwirbt, und mithin letzterer das Recht, über sein Fleisch zu Gunsten eines Dritten zu verfügen, verliert. Die gliedliche Zusammengehörigkeit überhaupt als eine ideelle und geistige liegt angedeutet in dem Ursprunge des ersten Weibes, wie eines herausgewachsenen Gliedes, aus dem Gebeine des Mannes. Speziell die Herstellung dieser Zusammengehörigkeit durch Gott selbst als den Herrn der Natur, nicht durch den bloßen Willen der Gatten, und darum die Heiligkeit derselben, wodurch sie eine in ethischer Hinsicht der Verbindung der physischen Glieder desselben menschlichen Körpers an untheilbarer und unauflöslicher Festigkeit gleichkommende, durch menschlichen Willen nicht zu lösende Kraft erhält, liegt darin, daß Gott selbst jenen Ursprung des Weibes vermittelt und das so hervor- 432

gebrachte Weib dem Manne als Fleisch von seinem Fleische vorgeführt und übergeben, oder vielmehr als durch ihn selbst demselben verbunden vorgestellt hat. Da nun aber in einer solchen gliedlichen, durch Gott selbst bewirkten Zusammengehörigkeit die Idee und der Grundbegriff der ehelichen Verbindung ausgedrückt ist: so liegt in unserer Thatsache nicht bloß eine Eigenschaft, sondern gerade das innerste Wesen der Ehe ausgesprochen.

433 Der Zusammenhang dieser ideellen und geistigen Angliederung in der menschlichen Geschlechtsverbindung mit der Würde des Menschen als Ebenbild Gottes und die darin liegende innere Möglichkeit und Nothwendigkeit dieses Bandes ergibt sich aus Folgendem:

434 a. Weil die Gatten selbst Ebenbilder Gottes sind und als solche ethische Freiheit und Würde und insbesondere ein wahres Eigenthumsrecht über die Glieder ihres eigenen Körpers als zur Verfügung des Geistes stehende Organe besitzen: so kann auch Einer ein Verfügungsrecht über den Körper des Anderen erwerben, so daß dieser ethisch und rechtlich als sein Organ ihm so angehört, wie die eigenen Glieder ihm von Natur angehören, daß mithin beide Körper, der eigene und der fremde, so Einem Geiste angehören, als ob sie von Natur Glieder desselben Körpers wären, also ideell und geistig einen Körper ausmachen. Eine solche wechselseitige Uebergabe und Aneignung der Körper muß aber auch stattfinden, weil der Mensch als ethisches Wesen nur das gebrauchen darf, was sein ist oder dessen Gebrauch ihm verstattet ist, und in unserem Falle insbesondere wegen der Natur des Zweckes keine vorübergehende Aneignung, sondern nur eine dauernde statthaft sein kann.

Von diesem ethisch-rechtlichen Gesichtspunkte allein wird jedoch noch nicht vollkommen klar gestellt, wie die ideell-geistige Einheit der Körper der Gatten eine solche jeder Beeinträchtigung von Seiten des menschlichen Willens entzogene unantastbare Festigkeit besitzen muß, daß sie an der Untheilbarkeit und Unauflöslichkeit der natürlichen gliedlichen Einheit theilnimmt; und sie kann auch wirklich daran nicht theilnehmen, solange die Uebergabe des Körpers einer Person an die andere bloß als Akt eines selbstständig und eigenmächtig über sein freies Eigenthum verfügenden menschlichen Willens, und ebenso die Aneignung bloß als Akt eines selbstständig sein Eigenthum acceptirenden menschlichen Willens in Betracht gezogen wird. Dazu ist vielmehr nothwendig, daß derselbe Wille des Schöpfers, welcher die natürliche Einheit des Körpers begründet, auch diese ideelle und geistige Einheit begründe, indem er als absoluter Herr über die beiderseitigen Körper als sein Eigenthum verfügt, um den einen zum Organe des Geistes des andern zu machen — sei es nun, daß er dabei allein und unmittelbar handelt, wie bei den ersten Gatten, bei denen er ihrem Willen zuvorkam, sei es, daß er durch den Willen der in seiner Vollmacht über ihren Körper verfügenden Gatten handelt — und dadurch eine religiös-heilige Verbindung herstellt.

435 b. Daß nun die gliedliche Einheit in der menschlichen Geschlechtsverbindung in diesem volleren und höheren Sinne gedacht werden kann und muß: dafür liegt der Grund in der Gottebenbildlichkeit des Produktes, welches die fleischliche Verbindung des Gatten bezielt. Diese bedingt nämlich einerseits, daß das Produkt selbst seiner Substanz nach nur Eigenthum Gottes sein und folglich nur als etwas ihm Geweihtes in's Dasein treten kann, und daß an-

anderseits die fleischliche Verbindung ihre Frucht nicht erzielen kann, ohne eine besondere schöpferische Mitwirkung Gottes, oder daß sie vielmehr der göttlichen Wirksamkeit als der prinzipalen sich als werkzeugliche unterordnen muß. Wie nun im Akte der Zeugung die Gatten objektiv nur im speziellen Dienste und als spezielle Werkzeuge des Schöpfers wirken, und daher nicht bloß der Körper des einen Gatten als Zeugungsprinzip Organ des Geistes des andern Gatten ist, sondern beide Körper zusammen in ihrer physischen Vereinigung als Ein Organ des Geistes Gottes auftreten: so muß auch in der ethisch-rechtlichen Uebergabe und Aneignung des Körpers der letztere beiderseits als ein spezielles Eigenthum oder Reservatrecht Gottes behandelt werden, und muß folglich die Uebertragung in der Weise erfolgen, daß die Gatten im Namen und in Vollmacht Gottes über ihren Körper verfügen, um sich zu Einem seinem Dienste geweihten Organe zu vereinigen, oder vielmehr durch seinen Willen vereinigt werden. Es muß der menschliche Wille hier in ähnlicher Weise seine Wirkung durch Intervention der Herrschermacht Gottes erzielen, wie nur durch die Schöpfermacht Gottes sowohl der Zeugungswille der Gatten, als die Hingebung Adams an das zu bildende Weib ihr reales Produkt erzielen. Auf diese Weise aber erhält nicht nur die ethisch-rechtliche Uebertragung in ihrem innersten Wesen eine religiöse Weihe; ebenso erhält auch die daraus entstehende gliedliche Einheit, weil auf die absolute Herrschaft des Geistes Gottes gegründet, einen durchaus heiligen Charakter und mithin dieselbe unantastbare Festigkeit, wie der Schöpfer sie der natürlichen Einheit der Glieder Einer Person gegeben hat, und sie benimmt folglich den Gatten die Macht, durch ihren eigenen Willen diese Einheit zu lösen oder während derselben zu Gunsten einer dritten Person über sich zu verfügen. — Demnach muß beim Menschen wegen seiner Gottebenbildlichkeit auf ideelle und geistige Weise eine ähnliche Einheit zwischen den Zeugungsprinzipien zu Stande kommen, wie sie bei den vollkommenen Pflanzen in physischer Weise dadurch entsteht, daß das befruchtende Prinzip und das befruchtete auf Einem Stamme sich befinden und von Natur zu Einem Ganzen vereinigt sind.

436 Aus dem Gesagten ergibt sich, worauf auch der Heiland selbst (s. oben n. 422) hinweist, wie wichtig die Begründung der ersten Ehe für die religiöse Auffassung der Ehe als eines von Gott geschlungenen Bandes ist. Vor Allem aber weist sie hin auf den geistigen Adel, welcher die Geschlechtsverbindung unter Menschen vor der zwischen Thieren, selbst in Bezug auf die materielle Seite derselben, die Einheit des Fleisches, unterscheiden soll. Wie der Ursprung des ersten Weibes aus dem Manne und die darin enthaltene liebevolle Hingabe des Fleisches des Mannes an das Weib ein jungfräulicher war und das darauf gegründete os ex ossibus meis und caro de carne mea eine jungfräuliche Einheit des Fleisches bezeichnet: so soll überhaupt die Geschlechtsverbindung in ihrem Prinzip eine jungfräuliche Einheit des Fleisches durch die ethisch-rechtliche Aneignung des Fleisches des Einen an den Geist des Anderen sein und kann daher ihrem Wesen nach bestehen, ohne daß es zur Vollziehung der fleischlichen Einheit kommt. Und selbst die fleischliche Vereinigung soll an diesem jungfräulich geistigen Adel theilnehmen, indem sie aufhört, eine Vermischung mit fremdem Fleische zu sein, und zudem nicht bloß als Verbindung von Fleisch mit Fleisch, sondern als reale Hingabe des Fleisches an den Geist des anderen auf Grund inniger Liebe zu ihm und der Anerkennung seiner geistigen Würde geübt werden kann und soll. Insofern würde auch die Ableitung des Namens virgo von vir, selbst auf das Weib in der Ehe bezogen, die Bedeutung dieses Namens nicht aufheben, vielmehr erst recht der in der Genesis bekundeten Bedeutung der Ableitung des Namens Ischah von Isch entsprechen, indem diese Bedeutung hier gerade auf die durch den Ursprung des Weibes aus dem Manne

begründete jungfräuliche Einheit bezogen wird. Der geistige = jungfräuliche Charakter an der menschlichen Geschlechtsverbindung, wie er in der Genesis vorgebildet ist und dieselbe von der thierischen unterscheidet, liegt zunächst in dem Ausdruck „bräutliche Verbindung, während „eheliche Verbindung" oder Ehe zunächst nur die dauernde Festigkeit ausdrückt.

437 2. Wie unsere Thatsache darauf hinweist, daß beim Menschen selbst die Einheit des Fleisches in der Verbindung der Geschlechter keine bloß fleischliche sein soll: so bekundet sie zugleich, daß bei ihm die Verbindung der Geschlechter in Bezug auf den Zweck und die Bethätigung der Verbindung nicht bloß auf ein Zusammenwirken in der Zeugung, geschweige auf den darin liegenden physischen Gebrauch und sinnlichen Genuß eines Theiles durch den andern berechnet ist. Sie weist vielmehr darauf hin, daß, wie in der Frucht der Zeugung ein neues Ebenbild Gottes und mithin die Vermehrung der menschlichen Gesellschaft bezielt wird, so auch die Prinzipien der Zeugung in ihrer Verbindung mit einander eine wahre Gesellschaft oder Liebesgemeinschaft persönlicher Wesen eingehen, d. h. einen auf gegenseitiger Achtung und hingebender Liebe oder auf Einheit der Geister und Herzen beruhenden Wechselverkehr unterhalten sollen — und zwar eine Gesellschaft, welche als Wurzel für die Bildung aller anderen die natürlichste und innigste von allen, darum die vollste und unauflösliche Lebensgemeinschaft und so auch die Grundform aller Gesellschaften ist. — a) Als eine wahre Gesellschaft wird die Verbindung der Geschlechter bezeichnet, indem nicht bloß Gott das Adam beizugebende adjutorium als ein adjutorium *simile* oder respondens sibi erklärt, wie er ein solches unter den Thieren nicht finden könne, sondern auch die Bildung des Weibes aus der Seite und darum auch an die Seite des seine eigene Substanz dazu hergebenden Mannes stattfindet. Diese Gesellschaft erscheint aber auch b) als die natürlichste und innigste, weil der von Gott bewirkte Ursprung des Weibes aus dem Manne darauf hinweist, daß die Genossen durch den Schöpfer der Natur selbst wie zu Einem Körper, so auch zu einer dieser Einheit entsprechenden Einheit der Seelen, mithin zu Einer moralischen Person verbunden sind, und daß folglich eine Person die andere nicht bloß, wie der Freund den Freund, wie sich selbst lieben und achten, sondern als wirklich zu sich selbst gehörig ansehen und behandeln und in die Liebe, die er zu sich selbst trägt, miteinbegreifen kann und muß. Sie erscheint c) als vollste und unauflösliche Lebensgemeinschaft, weil Glieder eines Leibes Alles gemeinsam haben und eines nicht lebendig von dem anderen getrennt werden kann. Sie erscheint endlich d) als Grundform aller Gesellschaft, und darum wieder als die natürlichste Gesellschaft, weil das Weib nur als gesellschaftliche Gehülfin des Mannes von Gott erschaffen und der Mann bei ihrer Erschaffung durch liebevolle Hingabe seiner selbst betheiligt worden; weil es mithin nur als Frucht hingebender Liebe, und zwar durch die eigene, nicht von der Zeugungskraft der Natur unterstützte, sondern bloß von der göttlichen Liebe befruchtete Kraft der Liebe des Mannes in's Dasein getreten ist; weil es endlich darum nicht nur eine besondere für die Hülfe bei der Fortpflanzung geeignete physische Organisation, sondern auch eine eigens auf den gesellschaftlichen Anschluß an den Mann und die Bethätigung geist-

schaftlicher Liebe eingerichtete Gemüthsverfassung erhalten hat, und zugleich seine körperliche Einrichtung ebenso unmittelbar dieser besondern gesellschaftlichen Liebe, wie der physischen Hülfe angepaßt ist.

438 Diese geistige oder gesellschaftliche Seite der vom Schöpfer angeordneten Geschlechtsverbindung unter den Menschen gehört so sehr zu ihrem Wesen, daß das letztere zwar nicht ohne die Möglichkeit fleischlicher Verbindung, wohl aber ohne die Verwirklichung derselben bestehen und wenigstens Einen wesentlichen Zweck erfüllen kann, und daß mithin die Geschlechtsverbindung unter Menschen auch als dauernd jungfräulich denkbar sein und den Absichten des Schöpfers entsprechen, ja sogar in vorzüglicher Weise entsprechen kann, wenn die Gatten ihre Gemeinschaft, wie sie von Gott geschlossen werden, so auch ganz als eine gottgeweihte betrachten, um sich wechselseitig im Culte Gottes zu unterstützen. Eben dieses gesellschaftliche, geistige und im Prinzip jungfräuliche Verhältniß der Gatten soll aber auch in der menschlichen Geschlechtsverbindung die fleischliche Vereinigung beherrschen, ergänzen und veredeln, indem es bewirkt, daß diese selbst als ein Akt gesellschaftlicher Liebe und des Dienstes Gottes behandelt, auf die Erweiterung der Gesellschaft durch Erzeugung eines neuen Ebenbildes Gottes und dadurch auf die Ausbreitung des Reiches Gottes bezogen, und durch die erziehliche Thätigkeit für die Ausbildung des Ebenbildes Gottes ergänzt und vollendet wird. Der Name „bräutliches Verhältniß“, wie wir ihn schon oben auf die Einheit des Fleisches bezogen, bezeichnet noch mehr die spezifische geistige Einheit, welche ebensowohl die menschliche Geschlechtsverbindung von der thierischen, wie die durch die Verbindung der Geschlechter als solcher entstehende Gesellschaft von jedem anderen gesellschaftlichen Verhältniß, z. B. der bloßen Freundschaft — selbst der von Natur begründeten Freundschaft, bei welcher der Grund der Verbindung nicht in dem Gegensatze der Geschlechter selbst liegt, wie bei Bruder und Schwester — unterscheidet.

439 Die gesellschaftliche Bedeutung der menschlichen Geschlechtsverbindung auf Grund des Ursprungs des ersten Weibes drückt sehr schön *August.* l. c. aus, indem er nach den oben angeführten Worten fortfährt: Prima itaque naturalis humanae societatis copula vir et uxor est. Quos nec ipsos singulos condidit Deus et tanquam alienigenos junxit, sed alteram creavit ex altero, signans etiam vim conjunctionis in latere, unde illa detracta, formata est. Lateribus enim sibi junguntur, qui pariter ambulant, et pariter, quo ambulant, intuentur. Consequens est connexio societatis in filiis, qui unus honestus fructus est, non conjunctionis maris et feminae, sed concubitus. Poterat enim esse in utroque sexu, etiam sine tali commixtione, alterius regentis, alterius obsequentis amicalis quaedam et germana conjunctio.

440 3. Wie unsere Thatsache die doppelte gliedliche und gesellschaftliche Einheit ausdrückt, welche nach dem Willen des Schöpfers in der menschlichen Geschlechtsverbindung bestehen soll: so enthält sie auch deutlich die Ordnung, in welcher die gliedlich und gesellschaftlich verbundenen Gatten verbunden sein sollen. Indem nämlich hier der Mann als Prinzip des Weibes erscheint, und dieses auch wegen seiner als sein adjutorium von Gott geschaffen ist: so erscheint das Weib als ein dem Manne angefügtes Glied und eine dem Manne assoziirte Genossin, der Mann aber nach dem Ausdruck des Apostels als Haupt des Weibes, dem dieses gliedlich, und als Oberhaupt des Weibes, dem dieses gesellschaftlich untergeordnet ist. Weil aber zugleich der Mann nur durch Hingabe seiner eigenen Substanz Prinzip des Weibes wird, und dieses von Gott als adjutorium *simile* geschaffen ist: so kann diese Unterordnung nicht bloß keine sklavische sein, was schon bei den Kindern gegenüber den Eltern nicht der Fall ist; sie muß zugleich eine wahre Coordination oder ein Wechselverhältniß der Ansprüche enthalten, welches sich darin zeigt, daß auch der Leib des Mannes gliedlich dem Weibe angehört, daß das Weib vom Manne nicht minder

geachtet und geliebt werden soll, als er vom Weibe, und daß letzteres über alles dem Manne Angehörige an seiner Herrschaft theilnehmen soll. Die eigenthümliche Natur dieses Verhältnisses finden die Väter und Theologen namentlich darin ausgesprochen, daß das Weib, als an die Seite des Mannes gehörig und seinem Herzen nahe stehend, auch aus der Seite und nicht aus anderen Theilen seines Körpers geschaffen sei, namentlich nicht aus dem Haupte, weil nicht zum Herrschen berufen, und nicht aus den dienenden Theilen, weil nicht zu sklavischer Dienstbarkeit bestimmt.

441 IV. Aus allem diesem geht hervor, daß die Art und Weise der Erschaffung des Weibes ebenso von prinzipieller Bedeutung ist für das Wesen der Ehe, wie es die Erschaffung des Mannes nach der Darstellung der hl. Schrift für das Wesen der Menschen selbst ist, und daß, wie letztere **prototypisch** das allgemeine Gesetz enthält, nach welchem auch bei allen übrigen Menschen die Constitution und Zusammensetzung der menschlichen Natur erfolgt, so jene das allgemeine Gesetz enthält, nach welchem die Constitution der menschenwürdigen Verbindung der beiden in der Natur vorhandenen Geschlechter zur Fortpflanzung derselben erfolgt [1].

442 Ebendarum aber hat das durch die Weise seines Ursprungs bestimmte Verhältniß des ersten Weibes zum Manne auch eine **vorbildliche** oder **typische Beziehung** auf das Verhältniß **der Kirche**, als der Mutter des übernatürlichen Lebens der Menschheit zu dem zweiten geistigen Adam, zu **Christus**, eine Beziehung, die wenigstens theilweise im Neuen Testament (Eph. 5.) ausdrücklich erklärt ist. Diese typische Beziehung liegt näher darin, daß zunächst **alle die geistigen Beziehungen** zwischen Braut und Bräutigam, welche durch den bedeutungsvollen Ursprung des ersten Weibes an der menschlichen Geschlechtsverbindung hervorgehoben werden, in dem Verhältniß Christi zur Kirche, resp. zu der in die Lebensgemeinschaft mit Christus erhobenen Menschheit, in höherer Weise wiederkehren: nämlich 1) die **gliedliche** Einheit des Fleisches, indem Christus, durch seinen Ursprung aus dem Schooße der Menschheit mit dieser zu Einem Körper verbunden, durch die geistige Würde und Macht seiner Gottheit mit seinem ihm hypostatisch eigenen Fleische auch das der übrigen Menschen annimmt und sich aneignet, es als sein eigenes betrachtet und in der Eucharistie auch eine der leiblichen Vereinigung entsprechende geistig-leibliche Vereinigung mit der Kirche vollzieht; 2) die **gesellschaftliche** Einheit des Geistes durch innigste Wechselliebe und Fürsorge; 3) die gliedliche und gesellschaftliche **Unter- und Ueberordnung** zwischen Braut und Bräutigam. Außer diesen Beziehungen findet aber bei Christus im Verhältnisse zur Kirche auch die **Thatsache des Ursprungs** des ersten Weibes aus dem Manne ihr Gegenbild, aber nicht als materielle Unterlage jener Beziehungen, sondern als wirkliches Prinzip und Seele derselben; denn in seiner Rippe gab Adam nur den Stoff des Leibes der Eva

[1] Vgl. hiezu und zum Folgenden die Bened. nupt. im Missale Rom.: Deus . . . qui homini ad imaginem Dei facto ideo (im Sinne von ita) inseparabile mulieris adjutorium condidisti, ut femineo corpori de virili dares carni principium, *docens*, quod ex uno placuisset institui, nunquam licere disjungi: Deus, qui tam excellenti mysterio conjugalem copulam consecrasti, ut Christi et ecclesiae sacramentum praesignares in foedere nuptiarum . . .

..., während Christus direkt das übernatürliche Leben der Kirche oder die ...endige Kirche selbst als solche aus der ihr eigenes Leben opfernden Liebe ...ner Menschheit und der lebenspendenden Liebe seiner Gottheit hervorbringt, ... daß die Kirche nicht bloß Ein Geist mit dem Geiste ihres Bräutigams ...erden soll, sondern Geist von seinem Geiste ist.

Durch diese typische Beziehung aber tritt die Produktion des Weibes aus 443 ...m Manne wiederum in nachbildliche oder ektypisch resp. symbolisch ...bildliche Beziehung zur Ausströmung des hl. Geistes aus der ...ottheit Christi oder dem Sohne Gottes seiner Gottheit nach: inwiefern ...mlich einerseits der Ursprung des Weibes dem ewigen Ursprung des ... Geistes aus dem Logos nachgebildet ist, und andererseits der hl. Geist ...egenüber den mit göttlichem Leben zu erfüllenden Creaturen nicht zwar als ...aterielles und gestaltbares Element, wohl aber als geistiges und aktiv durch...ringendes Prinzip in ähnlicher Weise in die begnadigte Creatur als das ...ark ihres göttlichen Lebens eingebaut und in dem geistigen Aufbau und der ...ntfaltung ihres Lebens gleichsam erweitert und ausgebaut wird, wie die ...ippe Adams zum Leibe der Eva (vgl. Buch II. n. 1019 ff. und oben ... 309).

In concreto war diese ganze typische, nachbildliche und symbolisch-typische Stellung 444 ... ersten Weibes vermöge ihres Ursprungs aus dem Manne um so realer und lebendiger, ... Eva vermöge dieses Ursprungs thatsächlich per communicationem privilegiorum ...er caput et membrum in ähnlicher, nicht gleicher Weise, wie die Kirche von Christus, ... übernatürliche Leben erhielt [also ein von ihm selbst beseeltes Nachbild des hl. Geistes ...ar, wie der Mann ein verklärtes Nachbild des Sohnes Gottes], und in Folge dessen als ...rgan des hl. Geistes nicht bloß Mutter des natürlichen, sondern auch des übernatürlichen ...ens der Menschheit sein sollte, während zu gleicher Zeit alle Makeln der Corruption, ...elche beim gefallenen Menschen das ideale geistige Verhältniß zwischen Mann und Weib ...rletzen und trüben, von ihr ferne waren. In der erlösten Menschheit kann und soll ...llerdings wieder die Ehe ein lebendiges Bild, und zwar ein Nachbild und Abbild der ...ereinigung Christi mit der Kirche werden; aber das Verhältniß wird in der Wirklichkeit ... so von allen Makeln gereinigt, daß das Weib in der Ehe zugleich das reine Nachbild ... hl. Geistes wäre; vielmehr liegt dieses hier im jungfräulichen Weibe, das sich dem ...eiste als seinem Tempel ausschließlich zu eigen gegeben, und so nicht Braut eines ...enschen, sondern Christi und Gottes ist.

Aus ähnlichen Gründen ist es auch gekommen, daß man im Namen Eva = Odem, 445 ...ben, die innige Beziehung desselben zum Namen des hl. Geistes nicht beachtet, obgleich ...erade unter diesem Namen das erste Weib Typus der seligsten Jungfrau und der Kirche ... und Adam ihn dem Weibe gerade da beigelegt hat, wo ihm der „Same des Weibes" als ...eberwinder der Schlange und mithin als Lebenspender verheißen war. In der That aber ...eichnet dieser Name sehr tief und schön die Mutterschaft des Weibes gerade nach ihrer ...alen und geistigen Seite, nämlich als Erwärmen und Hegen des vom Vater empfangenen ...ims. Wenn gleichwohl der Name erst nach der Sünde dem ersten Weibe beigelegt wurde, ...ann geschah dieß nicht deßhalb, weil er ihm früher nicht noch mehr zugekommen wäre; es ...schah ja auch nicht direkt aus Anlaß und im Hinblick auf die Sünde, sondern im Hin... auf die Verheißung des Erlösers und den damit kundgegebenen Willen Gottes, daß ... der Sünde die ersten Menschen nicht absolut dem Tode verfallen sein, sondern nach ... der Stammeltern des Geschlechtes und zwar eines zum seligen und ewigen Leben be...mten Geschlechtes werden sollten. Im Hinblick hierauf wollte Adam seine Gattin ...ten, sowohl über den zeitlichen Tod, dem sie verfallen war, wie über die zur Strafe mit ... Geburt verbundenen Schmerzen, als wollte er sagen, die Schmerzen ihrer Geburt ...rden aufgewogen durch die Freude der Mutterschaft und der zeitliche Tod ihrer selbst ... ihrer Nachkommen durch den aus ihr hervorgehenden Erlöser.

c. Die Reproduktion der menschlichen Natur durch die Zeugung und das Verhältniß der Zeugung zur Constitution der menschlichen Natur im Gezeugten, speziell die schöpferische Mitwirkung Gottes zur Herstellung seines Ebenbildes in der Frucht der Zeugung — Ursprung der Seelen — und die dadurch bedingte Würde der Vaterschaft.

§. 151.

Literatur: *August.* de gen. ad lit. l. 7—9; ll. 4. de anima et ejus origine (tom. X.) und sonst oft; *Mag.* l. 2. dist. 17 u. 18 obiter; dazu *Estius* in dist. 17; *Thom.* sehr oft, bes. 1. p. q. 118. (dazu *Cajet.*); qq. disp. de pot. q. 3. a. 9. ff.: c. gent. l. 2. c. 86—89 (dazu *Ferrar.*); Staudenmaier §. 85—88; Knoll §. 192—195; Berlage §. 34; Kleutgen Phil. II. S. 602—660 u. S. 885 ff.

446 I. Sofort nach der Erschaffung des ersten Mannes und des ersten Weibes sprach Gott Gen. 1, 28. über sie in derselben Weise, wie über die Thiere, den Segen der Vervielfältigung aus: Benedixitque illis Deus et ait: Crescite (nach dem Hebr. fructum ferte = generate) et [generando] multiplicamini et replete terram. Mit diesen Worten ist einerseits ausgesprochen, daß die Vervielfältigung der menschlichen Natur auf dem Wege der Zeugung erfolgen oder durch Zeugung vermittelt werden, also in der Form einer Reproduktion der Natur durch die ersten Inhaber derselben eintreten solle. Andererseits ist aber auch angedeutet, daß bei der Zeugung eine durch den Segen verheißene besondere göttliche Mitwirkung zur Vervielfältigung stattfinden solle, und dies um so mehr, als bei den Pflanzen weder vom Segen noch von der Vervielfältigung, sondern bloß vom Fruchterzeugen die Rede ist.

447 Die positive Bedeutung dieses merkwürdigen Umstandes, daß bloß bei Menschen und Thieren, nicht auch bei den Pflanzen, obgleich auch bei ihnen die Vervielfältigung nur durch göttliche Mitwirkung erzielt wird, der die Vervielfältigung bewirkende Segen hervorgehoben wird, und der Grund, warum dem Wortlaute nach dieser Segen bei Menschen und Thieren der nämliche ist, kann erst später erklärt werden (s. unten n. 463—464). Daß aber gleichwohl auch zwischen Menschen und Thieren ein Unterschied bestehen muß in Bezug auf die Art und Weise, wie die Vervielfältigung durch die Zeugung vermittelt und durch den Segen Gottes bewirkt wird, darauf weist der Umstand hin, daß mit dem Segen über die Menschen, wie für die ersten, so auch für die vervielfältigten Menschen die Anweisung zur Beherrschung der Erde verbunden wird; denn da dieser Unterschied im Produkte nicht bloß ein äußerlicher, sondern ein innerer und wesentlicher ist, so muß er auf einen Unterschied im Prinzip und speziell in Bezug auf die durch den göttlichen Segen verheißene Mitwirkung Gottes zurückweisen.

448 In der That zeigt eine genauere Betrachtung sowohl 1) der göttlichen Idee vom Menschen als Ebenbild Gottes, wie 2) der für den Ursprung seiner Nachkommen nicht minder, als für die Constitution ihrer Natur maßgebenden Beschreibung des Ursprungs des ersten Menschen, worin jene Idee ursprünglich verwirklicht wurde: daß bei der menschlichen Zeugung die Vervielfältigung der Seele nur durch eine ganz besondere, schöpferische Mitwirkung von Seiten Gottes erfolgen kann, durch welche die Seele von Gott selbst als sein spezifisches Produkt gerade so, wie bei der

…duktion der ersten Menschen, in den formirten Leib eingehaucht wird, und …ß mithin die zeugende Thätigkeit für sich allein nur die Formation des …ibes zu erschwingen vermag. Und diese Anschauung bekundet denn auch … die Genesis selbst (4, 1) dort, wo sie von der Frucht des ersten für alle …genden dem Wesen nach maßgebenden Zeugungsaktes berichtet, wie Eva ihren …ten Sohn als von Gott ihr gegeben erklärt, und von diesem seinem …sprunge ihm seinen Namen gibt, genau in derselben Weise, wie der erste Mann …nd das erste Weib ebenfalls von ihrem Ursprunge ihren Namen erhalten haben.

Zu 1. Entsprechend der göttlichen Idee vom Menschen sollte Adam seine Nach- 449 …mmen, wie Gen. 5, 3. am Schlusse der generationes Adam als Thatsache von der …ugung seines letzten Sohnes Seth berichtet wird, in der Weise zu seinem Gleichnisse … Bilde zeugen, wie er nach Gen. 5, 1. zum Gleichnisse Gottes erschaffen war, … sollten mithin auch diese vermittelst der Zeugung, um derselben göttlichen Idee …m Menschen zu entsprechen, zum Bilde und Gleichnisse Gottes werden. Nun liegt … aber im Begriffe des Ebenbildes Gottes, daß dasjenige, worin sein Wesen besteht, nämlich …, worin die Natur des Menschen der Natur Gottes ähnlich ist, auch unmittelbar von … herstammen muß, und daß folglich die zeugende Thätigkeit des Menschen, welche aller…s wesentlich zugleich auf die Hervorbringung seines Ebenbildes und eines Ebenbildes …ttes, weil das eine ohne das andere nicht bestehen kann, abzielt, ihr Produkt nicht …rch sich allein zum Ebenbilde Gottes machen, also gerade dasjenige in dem…ben, wodurch es Ebenbild Gottes wird, überhaupt nicht aus sich hervorbringen …nn, sondern von einer mit ihr concurrirenden schöpferischen Thätigkeit Gottes unter…t werden muß, um das formelle Ziel der Zeugung, die Aehnlichkeit des Gezeugten mit … Zeugenden, zu erreichen. Daher muß der über die Menschen gesprochene Segen der …rvielfältigung nicht bloß die Zusicherung einer allgemeinen Unterstützung von Seiten …ttes enthalten, wie eine solche auch den Pflanzen, bei welchen kein Segen gesprochen …, und noch viel mehr bei den Thieren, bei denen schon ein Segen gesprochen wird, …wendig ist; es muß vielmehr ein weihevoller Segen sein, welcher die Zusicherung …er ganz besonderen erhabenen Mitwirkung Gottes enthält, wie sie nothwendig ist, damit … der Frucht der materiellen Zeugung das geistige Ebenbild Gottes selbst erglänze.

2. Wie so die für alle Menschen geltende göttliche Idee vom Menschen auf eine be- 450 …dere Weise seiner Zeugung hinweist: so liegt letztere auch angedeutet und grundgelegt in … besonderen Weise der Erschaffung des ersten Menschen, weil und in wie…ern diese, dem spezifischen Wesen des Menschen entsprechend, sich von der Erschaffung der …ere unterscheidet und daher auch einen analogen Unterschied in der Reproduktion der …ur durch die Zeugung vorzeichnet. Während die Thiere entweder einfach durch Er…ung des Lebens in Luft und Wasser von Gott hervorgebracht oder auf seinen Befehl … der Erde hervorgebracht werden, wird vom Menschen ausdrücklich gesagt, daß er nur … Leibe nach von der Erde genommen sei; erst nachdem der Leib für die Aufnahme des …eistes eigens geformt oder gebaut war, trat durch einen besonderen selbstständigen Akt, … Einhauchung eines von Gott ausgehenden geistigen Prinzips, Leben in den Leib hinein. … analoger Weise mag daher auch in der Zeugung der Thiere die Gestaltung des Leibes … die Belebung desselben in der Weise zusammenfallen, daß letztere nicht auf einen …enen selbstständigen Akt Gottes zurückgeführt zu werden braucht, sondern mit der ersteren … demselben Akte von Seiten des zeugenden Prinzips ausgeht und daher das Produkt als … seinem ganzen Wesen nach irdisches Produkt auch ganz auf ein irdisches Prinzip …geführt werden kann. Bei der menschlichen Zeugung hingegen muß nach wie vor … Bildung und Ausbauung des Leibes ein von der Produktion der geistigen Seele …tlich verschiedener Akt, und letztere dem ersten gegenüber ein selbstständiger Akt bleiben, … daß die Thätigkeit des zeugenden Prinzips hier nur als natürliche Entwicklung einer …ucht" an die Stelle der künstlerischen Wirksamkeit Gottes in der „Bildung" resp. …bauung" des Leibes des ersten Menschen tritt, die Produktion der geistigen Seele aber … selbst vorbehalten bleibt, und daher das bezielte Produkt, weil nicht seinem ganzen …sen nach irdisch, sondern seinem bessern Theile nach himmlisch, nicht ganz auf das zeu-

gende Prinzip, sondern seinem bessern Theile nach auf Gott als schöpferisches Prinzip zurückgeführt werden muß. Daher kommt dasselbe auch nur zu Stande durch eine von Gott in das irdische Gebilde eigens hineingelegte himmlische Gabe oder Zugabe, welche nach dem Zerfallen des Gebildes von Gott zurückgezogen und wieder zu sich genommen wird (vgl. Pred. 12, 7: spiritus redit ad Deum, qui dedit illum). Indeß bleibt auch die Bildung und Gestaltung des Leibes durch die Zeugung, inwiefern sie als eine plan- und zweckmäßige Thätigkeit aufgefaßt wird, nicht Werk des Menschen, d. h. des mit Bewußtsein handelnden Menschen, sondern ebenfalls Werk Gottes, und zwar, inwiefern es sich speziell um einen für das Ebenbild Gottes zu gestaltenden Leib handelt, wo die Thätigkeit der Natur zu einer schöpferischen That Gottes in innigste Beziehung gesetzt und von dieser in Dienst genommen wird, sogar in vorzüglicher Weise ein Werk Gottes. So wird sie in der That von der Mutter der sieben makkabäischen Brüder in der Anrede an ihre Kinder aufgefaßt, indem sie die compactio membrorum (gr. genauer Abzählung der Elemente) ebenso gut wie die *donatio* spiritus et animae Gott zuschreibt (II Macc. 7, 22); aber eben damit unterscheidet sie auch sichtlich eine doppelte Wirksamkeit Gottes, die er, der Schöpfer des Kosmos (mundi creator), und darum der Bildner und Erfinder oder Begründer des Ursprungs wie aller Naturen, so namentlich der menschlichen, insbesondere bei der Zeugung des Menschen übt: die eine durch das zeugende Prinzip, die andere neben und über demselben durch sich selbst in der Spendung des Geistes und des Lebens. — Es verdient bemerkt zu werden, wie schön die hl. Schrift den dreifachen Ursprung des Menschen in aufsteigender Reihenfolge unterscheidet und in seine natürliche Wechselbeziehung setzt. Der Leib des ersten Menschen, dessen Stoff von der Erde genommen, wurde von Gott gleichsam durch seinen Finger geformt; der Leib des Weibes, dessen Stoff aus dem des Mannes genommen, wurde gleichsam durch die Hand Gottes ausgebaut; der Leib des Kindes erwächst vermöge der reproduktiven Kraft, die Gott dem ursprünglichen Gebilde und Baue eingepflanzt hat, unter dem bewegenden Odem Gottes aus dem Manne und dem Weibe, indem er durch den Samen des Mannes im Prinzip geformt und im Schooße des Weibes ausgebaut wird.

451 3. Ueber die Geburt des ersten Sohnes Adams heißt es Gen. 4, 1: Et cognovit Adam uxorem suam Evam, quae concepit et peperit Cain, dicens: possedi hominem per Deum (ich gewann einen Menschen durch oder mit Gott אֶת־יְהוָה). Im Hinblick auf alle Umstände, namentlich darauf, daß sonst der Name seine prägnante Bedeutung verlöre, und daß die hl. Schrift gerade hier und nicht auch sogleich darauf bei Abel die Bedeutung seines Namens erwähnt, muß man annehmen, daß, wie in den ersten Worten der leibliche Ursprung des ersten Kindes geschildert wird, so in der Erklärung des Namens der höhere Ursprung des Kindes betont werden soll.

452 Wie demnach die auf die Fruchtbarkeit der menschlichen Zeugung lautenden Segensworte Gottes beim Menschen einen besondern Antheil Gottes bei der Vervielfältigung der Natur nicht ausschließen, vielmehr gerade die Zusicherung einer solchen einschließen: so besagt andererseits die enge Verbindung des multiplicamini mit dem crescite (= generate), daß, wie die Vielheit der Menschen überhaupt, so auch die Vervielfältigung ihrer ganzen Natur, also auch die Vervielfältigung der geistigen Seelen, nur auf Grund und in Folge des menschlichen Zeugungsaktes geschehen soll. Sie besagt also auch, daß nicht etwa der zeugende Mensch durch den Zeugungsakt für eine bereits existirende, im Voraus geschaffene Seele einen Leib bereite, und daß ebenso Gott nicht etwa durch einen von der zeugenden Thätigkeit isolirten Akt der Seele ihr Dasein gebe, sondern die Seele nur für und in den durch die Zeugung organisirten Leib schaffe. Auch dieses erhellt noch vollkommener aus der dem eigenthümlichen Wesen des Menschen überhaupt und darum für die Entstehung aller Menschen maßgebenden Art und Weise, wie die Entstehung des Menschen sich zur göttlichen Idee de-

Menschen verhält und wie der erste Mensch durch unmittelbare Wirksamkeit Gottes wirklich entstanden ist.

In der That sagte Gott bei der Aussprache seiner Idee nicht: Laßt uns unser Ebenbild zum Menschen machen, wie es heißen müßte, wenn der Geist des Menschen vorher geschaffen wäre und erst hinterher mit dem Leibe vereinigt werden sollte, sondern: laßt uns den Menschen zu unserem Bilde machen: d. h. die Entstehung des Menschen soll so zu Stande kommen, daß sein Ursprung als Mensch mit seinem Ursprunge als Bild Gottes zusammenfällt, und folglich dasjenige, was ihn zum Bilde Gottes macht, eben bei seiner Entstehung mitentsteht. Und so ist auch wirklich beim ersten Menschen der Geist nicht als etwas voraus Existirendes mit dem leiblichen Gebilde vereinigt, sondern formell als das, was er nur als Bestandtheil des Menschen sein kann, nämlich als spiraculum vitae in den Leib hinein als dessen Lebensprinzip hervorgebracht worden, und zwar durch denselben Akt, wodurch er selbst gleichsam aus dem Munde Gottes gehaucht wird und so sein eigenes Sein und Leben erhält. 453

II. Das wesentliche Interesse, welches die Lehre der Offenbarung über die besondere Art und Weise der Vervielfältigung der menschlichen Natur hat, liegt, wie schon aus dem Gesagten hervorgeht, in der Wahrung und Betonung des Ebenbildes Gottes in dem Produkte der Zeugung, namentlich seiner persönlichen Würde und seiner persönlichen Individualität, aber unter gleichzeitiger Wahrung der vollen Bedeutung der Zeugung als einer wahren Reproduktion und Mittheilung der ganzen Natur von Seiten der Zeugenden, sowie der daraus entspringenden Beziehungen der Einheit und Abhängigkeit zwischen dem Gezeugten und dem Zeugenden, welche für die Dogmen von der Erbgerechtigkeit, der Erbsünde und der Erlösung von wesentlicher Bedeutung sind. Unter diesen Gesichtspunkten ist daher die Frage nach dem eigenthümlichen Charakter der menschlichen Zeugung in der Theologie von jeher als eine hochwichtige betrachtet und behandelt, aber auch die exakte und allseitig befriedigende Beantwortung derselben wegen der entgegengesetzten dogmatischen Interessen, welche hier zu wahren waren und von denen die Betonung des einen das andere zu gefährden schien, von den Vätern als eine höchst schwierige betrachtet und darum nicht immer mit voller Entschiedenheit und Bestimmtheit gelöst worden. Zum Theil rührte indeß diese Schwierigkeit auch aus der Stellung der Frage selbst her, indem man dieselbe direkt auf „den Ursprung der menschlichen Seele," also auf den besonderen Ursprung eines Theiles des Produktes der Zeugung stellte, statt auf den Ursprung des Menschen und die zur Hervorbringung des ganzen Produktes nothwendigen Prinzipien, speziell auf die in und mit der eigenen Thätigkeit des zeugenden Prinzips concurrirende Mitwirkung Gottes. Weil jedoch der Ursprung der Seele immerhin den Brennpunkt der Frage bildet, und gerade in dieser Form die dem Wesen der katholischen Lehre widersprechenden Irrthümer aufgestellt, sowie ihr entsprechend benannt worden sind, so wollen auch wir die Frage zunächst in dieser Form gegenüber den betreffenden Irrthümern in's Auge fassen. 454

III. Die offenbarungsmäßige Lehre über den Ursprung der menschlichen Seele in den gezeugten Individuen ist bekanntlich vielfach gefälscht und gerade darum gefälscht worden, weil man in dieser Frage nicht die Darstellung der Offenbarung selbst über die göttliche Idee vom Menschen und 455

den Ursprung des ersten Menschen zum Maaßstabe nahm, sondern von dem Menschen, wie er erfahrungsmäßig ist und wirkt, ausging.

456 Die betreffenden Irrthümer zerfallen in zwei Klassen, die von zwei extrem entgegengesetzten Seiten her die Wahrheit entstellen. Die erste Klasse, welche sich unter dem allgemeinen Namen des Generatianismus zusammenfassen läßt, betont das Vorhandensein einer wirklichen Zeugung beim Menschen als einer wahren Reproduktion der ganzen Natur, und verlangt, um diesem Begriff und den durch ihn bedingten thatsächlichen Folgen in ihrer ganzen Tragweite gerecht zu werden, daß das zeugende Prinzip beim Menschen auf gleiche Weise, wie bei den übrigen irdischen Lebewesen, aus und durch sich selbst auch die geistige Seele hervorbringe, diese also ebenso, wie der leibliche Organismus, unmittelbar Produkt der Zeugung und des geschlechtlichen Prinzips derselben sei. Die zweite Klasse, welche sich unter dem allgemeinen Namen des Präexistentianismus zusammenfassen läßt, betont dagegen die geistige Selbstständigkeit der Seele und verlangt daraufhin, daß der Ursprung der Seele von dem irdischen Vorgange der Zeugung ebenso unabhängig sei, wie der der Engel einer vor- und überzeitlichen Wirksamkeit Gottes angehört, und daß er mithin zeitlich nicht mit dem Ursprunge des Körpers zusammenfalle, sondern ihm vorausgehe. Beide Irrthümer aber verletzen gleichmäßig, wenn auch nach entgegengesetzter Richtung hin, den Inhalt und die Interessen des kirchlichen Dogmas. Der Generatianismus vernichtet die Gottebenbildlichkeit der Seele, indem er entweder voraussetzt oder konsequent dazu führt, daß die Seele keine selbstständige, rein geistige Substanz sei, und jedenfalls ein Privilegium zerstört, welches wesentlich mit zur Würde des Ebenbildes Gottes gehört, daß es nämlich als unmittelbares Abbild Gottes auch von ihm allein als der Ursache seiner Substanz abhange. Der Präexistentianismus hingegen vernichtet die wahre Einheit der Natur, sowohl im einzelnen Menschen im Sinne der Wesenseinheit, indem er die Bestandtheile derselben einander entfremdet, wie in der Gesammtheit der Menschen im Sinne der Stammeseinheit; kurz, er vernichtet direkt den Ursprung des ganzen Menschen vermittelst der Zeugung, und fälscht damit auch indirekt die Art und Weise, wie der Mensch Ebenbild Gottes ist, indem er die Entstehung des Ebenbildes Gottes von der Entstehung des Menschen als solchen trennt.

457 Die diesen beiden Irrthümern entgegengesetzte Lehre nennt man gewöhnlich Creatianismus — besser nennt man sie aber, da es ja auch einen präexistentianischen Creatianismus gibt, „Concreatianismus". Sie geht direkt von der selbstständigen geistigen Substanzialität der Seele aus und findet daher eine contradictio in adjecto darin, daß die Seele anders, als durch Erschaffung und, da die Erschaffung allein von Gott ausgehen kann, durch Erschaffung Gottes, entstehen könne, wogegen die geschöpfliche Zeugung, inwieweit sie von der Erschaffung unterschieden werden soll, ihrem Begriffe nach nur ein zusammengesetztes Wesen als solches, resp. eine von ihrem Subjekte wesentlich abhängige Form hervorbringt. Zugleich aber wird behauptet, daß die Seele auch als Geist erst in dem Augenblicke von Gott in's Dasein gesetzt werde, in welchem der Geist als Seele mit dem durch die zeugende

Thätigkeit organisirten Körper vereinigt wird; oder vielmehr, daß derselbe, wie mit der ursprünglichen Bestimmung zur Information eines Körpers und dadurch zur Constitution der menschlichen Natur, so auch in den Körper hinein, als sofort aktuell denselben informirend, geschaffen werde; daß also das Geschaffenwerden und das mit dem Körper Verbundenwerden eben deßwegen der Zeit nach zusammenfallen, weil sie in der Idee und Intention Gottes untheilbar zusammen gehören und durch denselben untheilbaren Akt Gottes zu Stande gebracht werden. In dieser Fassung aber ist der Creatianismus nicht etwa bloß eine evidente Consequenz aus dem katholischen Dogma von der Geistigkeit der Seele und der Einheit der menschlichen Natur, sondern nur eine einfache Erklärung seines Inhaltes; und so konnte der hl. Thomas (1. p. q. 118. a. 2.) namentlich in Bezug auf den ersten Theil sagen, die Läugnung desselben sei nicht nur error contra fidem, sondern haereticum, schon deßhalb allein, weil dadurch die Geistigkeit und in dieser die Unsterblichkeit der Seele geläugnet werde. Wenn aber der Creatianismus in dieser Eigenschaft nicht immer in der Kirche anerkannt wurde: dann geschah dies nicht so sehr wegen des Mangels der inneren Evidenz und der Sicherheit seiner eigenen dogmatischen Grundlage, als wegen der Schwierigkeit, die unumwundene Aussprache dieses Dogmas mit anderen Dogmen, namentlich mit dem von der Fortpflanzung der Sünde, resp. auch mit gewissen Redeweisen der hl. Schrift (z. B. von der Ruhe Gottes am siebenten Schöpfungstage) zu vereinbaren. Deßhalb fingen auch diese Bedenklichkeiten erst dann und dort an, wo der Kampf für die Erbsünde gegen die Pelagianer begann (nämlich im Occident zur Zeit des hl. Augustinus), und dauerten nur so lange, bis dieser Kampf vollständig ausgefochten war (bis auf Gregor d. Gr.).

A. Der Generatianismus, den man, inwiefern dabei eine Herleitung einer Seele aus einer anderen und eine Ueberleitung der Substanz oder des Lebens aus einem Subjekt in ein anderes stattfindet, auch Traducianismus nennt — obgleich dieser Name gewöhnlich nur von den krasseren Formen dieser Ueberleitung gebraucht wird — ist in verschiedenen Formen vorgebracht worden, welche jedoch von ihren Vertretern meist nur unklar ausgedrückt werden, weil die ganze Anschauung mehr auf Phantasie als auf strengen Begriffen beruht. Der größeren Klarheit halber unterscheiden wir zwei Grundformen aufstellen, die emanatistische (auch Traducianismus im engeren Sinne = Fortpflanzungslehre) und die dimanatistische. 458

1. Die erste Grundform oder die emanatistische faßt die Seele geradezu als ein in sich selbst zusammengesetztes Wesen auf, welches ähnlich wie der organische Leib durch Formirung eines aus der Substanz des Zeugenden abgeleiteten Stoffes, resp. durch Entwicklung oder Ausgestaltung des in der Substanz des Zeugenden formirten Samens, durch dessen Ablösung von seinem Prinzip (decisio bei den Scholastikern) gebildet werde. Diese Form hat wiederum drei Stufen, je nachdem man die Seele mehr oder weniger vom Leibe unterscheidet. a. Die krasseste Form ist die, welche Seele und Leib der Substanz nach förmlich identificirt und in jener einen bloßen Namen für den Leib als Prinzip der Lebensfunktionen sieht. b. Minder kraß, aber noch kraß genug ist die Form, welche die Seele als eine eigene Substanz neben und in dem Körper, aber immer noch als wahrhaft körperlich auffaßt und die gezeugte Seele aus einem von der Seele des Erzeugers aus ihrer Substanz gebildeten Samen entstehen läßt, der ebenso und dann von der Seele sich ablöst, wie und wann der körperliche Same sich vom Körper ablöst. Dieß ist der Traducianismus Tertullians, wie er ihn de anima c. 27, um ihn angeblich gegen den Materialismus zu decken, erklärt, der aber von *August.*, besonders Gen. ad lit. l. 10 fin. unbedingt verworfen wird. c. Die feinste Form, welche die 459

Geistigkeit der Seele zwar im Sinne der Unkörperlichkeit, aber nicht im Sinne eigentlicher und voller **Immaterialität** festhalten will, nimmt in der geistigen Seele eine sogen. materia spiritalis an, welche der Ablösung und mit der Ablösung der Ausgestaltung zu einem neuen lebendigen Geiste fähig sei; und dieß ist die Form, in welcher *August.* meinte, daß die propago oder traductio animae ex anima allenfalls gedacht werden **könnte**, **falls** eine solche aus anderweitigen Gründen angenommen werden müsse. Aber was immer man auch sonst von der materia spiritalis denken mag, eine materia *divisibilis*, welche für die Möglichkeit der Ablösung erforderlich wäre, ist undenkbar und fällt nothwendig in die materia corporalis zurück. Man hat diesen Gedanken phantastisch dadurch auszudrücken gesucht, daß man sagte, die menschlichen Seelen seien, wie die Engel, **geistige Lichter** und strömten darum ebenso, wie körperliche Lichter, andere von sich aus; so glaubte man die Fortpflanzung der Seele einerseits von der Fortpflanzung der krassen Körper zu unterscheiden, und andererseits sie doch wieder in Parallele dazu stellen zu können. Aber gerade in dieser Fassung ist die propagatio der Seelen von Benedikt XII. dadurch verworfen worden, daß er von den Armeniern als Bedingung der Union neben der Abschwörung anderer Artikel auch die des folgenden verlangte: Item, quod quidam magister Armenorum Mechitaris, qui interpretatur paraclitus, *de novo* introduxit et docuit, quod anima humana filii propagetur ab anima patris sui et angelus etiam unus ab alio, quia, cum anima humana, rationalis existens, et Angelus, existens naturae intellectualis, sint quaedam lumina spiritualia, ex se ipsis propagant alia lumina spiritualia. Uebrigens kann dieser Vergleich mit der Fortpflanzung des Lichtes auch im dimanatianischen Sinne verstanden werden, nämlich im Sinne der Entzündung eines Lebensfunkens an dem andern.

460 2. Die **zweite Grundform** des Generatianismus, die **dimanatistische** oder auch **dynamische**, faßt die in's Dasein tretende Seele nicht als ein aus einem für ihre eigene Constitution verwandten Stoffe herauszubildendes Wesen, sondern **formell** als die in dem organisirten Stoffe zu setzende **Lebenskraft** auf. Sie lehrt demnach, daß die Seele des Gezeugten in und mit der Gestaltung des von ihr zu informirenden Leibes von der Seele des Zeugenden durch **bloße Entfaltung ihrer Energie**, nicht durch Theilung ihrer Substanz, in's Dasein gesetzt, also aus der dieser Seele innewohnenden Kraftfülle gleichsam geschöpft werde in der Weise, wie überhaupt die Wirkungen der *causa efficiens* in dieser virtuell enthalten sind und aus ihr gleichsam hervorfließen. Eine solche Dimanation ist allerdings in den emanatianischen Anschauungen mit eingeschlossen, weil der emanirende Seelenstoff doch nur durch einen **aktiven**, gestaltenden und belebenden Einfluß der zeugenden Seele zur neuen aktuellen Seele werden kann. Umgekehrt kann aber auch der aktive Einfluß, wodurch eine neue Lebenskraft entsteht, nur insofern Zeugung genannt oder vielmehr in die Zeugung eines neuen lebendigen Wesens als formeller Faktor derselben mit einbegriffen werden, als derselbe die durch ihn entstehende Lebenskraft in einen von dem Zeugenden emanirenden Stoff hineinträgt oder überleitet und eben mit der Emanation des Stoffes zu einer Gesammthandlung sich verbindet. Daher behauptet der dimanatianische Generatianismus eben dieß, daß die Seele des Zeugenden ebenso **aus eigener Kraft** die Lebenskraft im Gezeugten hervorbringe oder **das Leben** in dem organisirten Körper **entzünde**, wie sie aus eigener Kraft den Stoff, aus welchem sich der Leib des Gezeugten gestalten soll, organisch gestaltet; oder mit andern Worten, daß sie ebenso aus sich in dem Gezeugten die innere Wesens- und Lebensform des Körpers verursache oder ihm das Leben einhauche, wie sie durch ihre plastische Kraft die äußere organische Form oder Disposition verursachen kann. In dieser Gestalt **scheint** der Generatianismus von **Klee**, und **ist** er wirklich von **Frohschammer** gedacht.

461 So gefaßt kommt er allerdings mit der Einfachheit der Seele, inwiefern dieselbe die substanzielle Zusammensetzung der Seele selbst ausschließt, nicht mehr in Conflikt. **Wohl** aber kommt er in Conflikt mit der geistigen Substanzialität der menschlichen Seele oder ihrer vollkommenen Immaterialität, inwiefern diese auch die wesentliche Unabhängigkeit ihres Seins und Wesens von dem durch sie informirten Stoffe einschließt. Denn wenn diese in's Auge gefaßt und festgehalten werden soll, muß die Dimanation einer Seele aus der andern als Produktion einer Substanz ex nihilo sui et subjecti, mithin als wahre Erschaffung erscheinen, und müßte folglich die zeugende Seele, eben um **zeugen** zu können, in wahrhaft **schöpferischer** Weise wirken. In der That hat **Frohschammer** diese Consequenz

anerkannt, und die darin enthaltene Gleichstellung des geschaffenen Prinzips der Zeugung mit Gott dadurch zu umgehen gesucht, daß er lehrte, die Schöpfungsmacht der menschlichen Seele sei nur eine von Gott geliehene und entlehnte, die dem Menschen nur als einem als geschaffenen Abbilde Gottes zukomme, aber auch mit zur Vollständigkeit dieser Natur gehöre. Indeß dadurch häufen sich nur die Widersprüche. Denn faßt man die Schöpfungsmacht als eine in der von Gott empfangenen *Natur des Menschen enthaltene*: dann wird dadurch die auf den ersten Blick unstatthafte Gleichstellung der Creatur mit Gott nicht beseitigt, sondern bestätigt. Faßt man sie als eine *übernatürlich verliehene*, resp. im Menschen nur wie in einem *Werkzeuge* der Schöpferkraft Gottes vorhandene: nun dann geht das Produkt bloß *durch* den Menschen aus Gott, aber nicht aus dem Menschen selbst hervor, was doch zum Begriffe der Zeugung nothwendig sein soll und in gewissem Sinne auch wirklich ist. In beiden Fällen aber wird das Ebenbild Gottes in der Seele des Zeugenden erhoben auf Kosten der Erniedrigung des Ebenbildes in der Seele des Gezeugten, indem diese nicht bloß den *Vorzug*, den sie vor allen niederen Wesen voraushat, nämlich unmittelbar ihrem Sein und Wesen nach als Abbild von Gott als ihrem Urbilde allein abzuhängen, verliert, sondern auch *unter alle niederen Wesen erniedrigt wird*; denn letztere können von andern Creaturen bloß gezeugt, aber nicht geschaffen werden und daher auch zu keiner anderen Creatur in das Abhängigkeitsverhältniß treten, in welchem das Geschöpf zu seinem Schöpfer steht. Aus letzterem Grunde wird selbst die Verwandtschaft zwischen Vater und Kind, welche durch diese Theorie auch bezüglich der Seele geltend gemacht werden will, eben bezüglich dieser geradezu aufgehoben, da dieselbe ihrem Begriffe nach eine vollkommene Gleichartigkeit der beiden Seelen einschließen muß, eine solche aber zwischen dem Schöpfer und seinem Geschöpf nicht bestehen kann. So hebt also auch diese Theorie, während sie nicht materialistisch sein will, nach einer anderen Seite die persönliche Würde der menschlichen Seele auf und vergreift sich überdieß an einem dogmatisch feststehenden Majestätsrechte Gottes; denn daß Gott allein aus sich schöpferisch wirken kann, daß er auch mindestens thatsächlich keine Creatur zum Organe seiner schöpferischen Wirksamkeit gemacht hat oder dazu erhebt, ist de fide oder mindestens fidei proximum. Vgl. *Kleutgen* l. c. 2. S. 885 ff.

462 Die *gewöhnlichen dimanatianischen Generatianer* reden jedoch nicht von einer Dimanation der Seele durch Erschaffung, sie wollen vielmehr die zeugende Dimanation von der Erschaffung unterschieden wissen. Alsdann aber bleibt ihnen nichts übrig, als die gezeugte geistige Seele *materialistisch* zu denken, nicht zwar als aus Form und Materie bestehend, wohl aber als eine Form, welche wesentlich nur in einer Materie leben und wirken kann, also in ihrem Wesen und Bestande von derselben wesentlich abhängt; denn nur unter dieser Bedingung ist ihre Produktion keine Erschaffung, d. h. keine productio ex nihilo sui et subjecti, sondern, wie die Scholastiker sich ausdrücken, ex potentia subjecti oder materiae, inwiefern sie nämlich in der Materie ein Subjekt findet, welches die positive Macht hat, sie zu tragen, und die negative Möglichkeit besitzt, durch sie so bestimmt zu werden, daß ihre ganze Wirklichkeit und Wirksamkeit zugleich seine eigene wird. Zum mindesten würde daher durch die Lehre von der Dimanation einer Seele aus der andern die menschliche Seele hinsichtlich ihrer Substanz auf eine Stufe mit der Thierseele gesetzt und nur durch die Fähigkeit, eine geistige Erleuchtung von Außen aufzunehmen, von dieser unterschieden, wie im M.A. die *Averrhoisten*, die generatianischen Gegner der Scholastiker, und in verwandtem Sinne in neuerer Zeit *Rosmini*, wirklich gelehrt haben (Vgl. über *Rosmini* Liberatore phil. psych. c. 2. a. 5.).

463 Indeß ist es jedenfalls *weder theologisch noch philosophisch nothwendig, auch nur bezüglich der Thierseele* mit den scholastischen Theologen und Philosophen *eine solche Dimanation anzunehmen*. Denn wenn schon der Begriff der Schöpfung aus *Nichts* hier nicht in Frage kommt (den übrigens einzelne Philosophen, wie Tongiorgi, auch hier geltend machen): dann können doch andere in der Natur selbst des thierischen Lebensprinzips als solchen liegende Gründe in Betracht kommen, welche eine solche Dimanation im strengen Sinne des Wortes nicht nur als nicht nothwendig, sondern auch als nicht wahrscheinlich erscheinen lassen. Philosophisch betrachtet müßte z. B., von tieferen sachlichen Gründen abgesehen, im Hinblick auf diese Dimanation die Entstehung eines Lebensprinzips aus dem andern nicht etwa bloß als *Entzündung* eines Lebens an dem andern, wie durch einen überspringenden Funken, sondern als *Einhauchung* oder In-

spiration des Lebens von Seiten des Zeugenden in sein Produkt bezeichnet werden, was allem Sprachgebrauche widerspricht. Wohl aber redet die Offenbarung öfter von einer solchen Einhauchung des Lebens von Seiten Gottes durch Ausströmung seines Geistes (רוּחַ), und zwar nicht bloß bezüglich der Belebung des Menschen, sondern auch bezüglich alles Fleisches (s. bes. Ps. 103, 29; vgl. Scholz, l. c. II. §. 9.), und nennt daher Gott wiederholt, um ihn nicht bloß als Schöpfer, sondern speziell als Lebensspender zu bezeichnen, den „Gott der Geister alles Fleisches"; als „Geist" wird aber das Lebensprinzip der Thiere mitbezeichnet, inwiefern es einerseits ein empfindendes und andererseits ein lokal bewegendes ist. Dem entsprechend wird denn auch im Sechstagewerk die Vervielfältigung der Thiere mit denselben Worten wie die des Menschen durch einen über sie gesprochenen göttlichen Segen begründet, während bei den Pflanzen bloß gesagt wird, daß sie ihren Samen in sich haben sollten. Das kann nämlich kaum anders verstanden werden, als daß dort, wo es sich um die „Vervielfältigung" eines individuell abgeschlossenen Lebens handelt, außer dem crescere oder der Bildung einer Frucht resp. eines Samens noch eine besondere, die Frucht mit ihrem individuellen Leben erfüllende, und so eine wahre Vervielfältigung des Lebens selbst herstellende Einwirkung Gottes erfolgen und desto mehr und stärker sich geltend machen müsse, je größer die Individualität des Produktes sein soll, also am stärksten bei einem persönlichen Lebensprinzip[1], während hier die Samenbildung hinreicht, um durch einfache Entwicklung der Frucht aus dem Samen eine Pflanze aus der anderen hervorgehen zu lassen. Und in der That, im rein vegetativen Leben ist die Dimanation eines Lebensprinzips aus dem andern ganz an der Stelle; denn wie dessen ganze Thätigkeit in der Bildung organischer Stoffe besteht, so ist es auch natürlich, daß hier, indem eine Zelle aus der andern gebildet wird, auch die plastische Kraft durch eine gewisse Ausbreitung ihrer selbst in die neugebildete Zelle mit hineingeht, in analoger Weise, wie bei der mechanischen Bewegung die bewegende Kraft von einem Körper dem andern sich mittheilt oder das Feuer Feuer entzündet.

464 Ist diese Anschauung richtig, dann muß man sagen, der Generatianismus setze im Grunde die Substanzialität der menschlichen Seele nicht bloß auf die der Thierseele, sondern auf die der Lebenskraft der Pflanzen herab, und auch die dimanatianische Form desselben lasse sich nicht halten, ohne in eine grobe emanatianische Form, eine „Fortpflanzung" im buchstäblichen Sinne des Wortes, umzuschlagen. Diese Anschauung empfiehlt sich aber um so mehr, weil nach ihr die Erschaffung der menschlichen Seele durch Gott und der dadurch bedingte strenge Unterschied zwischen der Lebensmittheilung und der plastischen Gestaltung des Körpers nicht mehr als etwas ganz Anormales und Vereinzeltes in der physischen Welt erscheint, sondern nur als spezielle Form für die Verwirklichung des Grundgesetzes aller physischen Zeugung. Als direkte Funktion des zeugenden Prinzips erscheint dann die organische Gestaltung eines neuen Gebildes aus dem von außen aufgenommenen und in seinem Schooße ihm selbst assimilirten Stoffe; und damit verbindet sich, wo die Lebenskraft des Zeugenden eine bloß plastische oder vegetative Kraft ist, von selbst auch der Uebergang oder die Dimanation dieser Kraft in das neue Gebilde, welches seinerseits wieder fortzeugt, so daß das ganze Leben in dem Wechsel von Samen und Frucht, Frucht und Samen besteht. Wo dagegen die Lebenskraft des zeugenden Prinzips noch andere höhere Funktionen übt und deßhalb gegenüber dem Stoffe eine höhere Selbstständigkeit und Innerlichkeit besitzt: da kann sie sich in dem aus ihr hervorgehenden Gebilde nicht durch sich selbst reproduziren, sondern dieß geschieht durch den alles Fleisch belebenden Odem des Schöpfers — aber je nach den Graden der Vollkommenheit des betreffenden Lebensprinzips wieder in wesentlich verschiedener Weise: bei den Thieren durch einfache Belebung des Stoffes, oder durch eine Inspiration, die wie das Wehen des Windes in sie hineinfährt, resp. von dem zeugenden Wesen in das Gebilde hinüberwirkt, um mit dem Zerfallen des Gebildes zu erlöschen; beim Menschen hingegen durch schöpferische Setzung eines in sich selbst lebenden, der gei-

---

[1] Damit hängt auch zusammen, daß es bei Menschen und Thieren nicht heißt: generate et multiplicate vos, sondern generate et multiplicamini, als ob gesagt würde: wendet ihr euere zeugende Thätigkeit auf, und ich werde die Vervielfältigung des Lebens bewirken.

eigenen Natur Gottes nachgebildeten Prinzips, oder durch eine Inspiration, durch die Gott von Mund zu Mund dem gezeugten Gebilde ein dem seinigen ähnliches Leben einhaucht und so den schöpferischen Kuß wiederholt, mit dem er das ursprünglich von seiner Hand geformte Gebilde belebte, um nach dem Zerfallen des Gebildes den ihm eingehauchten Geist wieder zu sich zurückzunehmen. Vgl. hiezu B. II. n. 388 u. 998 ff.

3. Eine dritte Form des Generatianismus, welche gewöhnlich von den mittelalterlichen Theologen als Lehre von der traductio animae *per semen* oder von der origo animae *ex traduce* seminis oder *ex* semine deciso a generante bezeichnet wird, gestaltet sich je nach der Deutung, die man ihr gibt, unter die emanatianische oder die dimanatianische. Sie hat nur das Besondere, daß sie, im Hinblick auf die geschlechtliche Form der menschlichen Zeugung, das semen als eine vom zeugenden Prinzip abgelöste Frucht, die, dem Mutterschooße gleichsam eingepflanzt, zum Keime des lebendigen foetus wird, zwischen das zeugende Prinzip und die aus dem semen zu gestaltende reife und lebendige Frucht in die Mitte schiebt, und so die Wirksamkeit des Erzeugers nicht einfach an die productio resp. decisio seminis knüpft oder in ihr abschließt, sondern durch das semen als ihren tradux oder Conduktor hindurchwirken läßt. Sie fällt in den Emanatianismus zurück, wenn sie die Seele aus dem materiellen semen als aus ihrem Keime ebenso wie die Frucht selbst oder als eine Frucht durch förmliche Entwicklung desselben entstehen läßt; sie fällt in den Dimanatianismus zurück, wenn sie die Seele bei fortgeschrittener Organisation des Keimes durch die Entfaltung der dem semen innewohnenden Kraft, resp. unter dem dauernden Einflusse der Kraft des zeugenden Lebensprinzips, entstehen läßt. Spezielle Gründe brauchen daher gegen diese Form nicht vorgebracht zu werden. Es liegt aber nahe, zu bemerken, daß die instrumentale Kraft zu einer später, nicht im Augenblicke der Ablösung, zu erfolgenden Produktion der Seele des Kindes schon darum kaum denkbar ist, weil zu einer wahren Lebensmittheilung die innerste Gegenwart dessen, der es mittheilt, erforderlich ist, eine solche aber zwischen der Seele des Vaters und dem bereits längst von ihm abgelösten semen, resp. dem aus dem semen gestalteten foetus nicht vorhanden ist. Vorhanden ist sie allerdings von Seiten der Seele der Mutter; aber dann hätten wir das Absurdum, daß der Mutter bei der Zeugung nicht bloß die Ausbildung des Fötus, sondern auch ihr allein der Hauptakt, die Lebensmittheilung, zufiele. Dieser Grund aber spricht natürlich auch gegen die Annahme der Scholastiker, welche bei der Thierseele einen solchen Dimanatianismus zuließen. Statt der Belebung durch die Mutter kennt dagegen die christliche Auffassung beim Menschen eine Belebung in der Mutter durch den in ihr wirkenden Segen Gottes, von dessen Empfang die das lebendige Kind in ihrem Schooße tragende Mutter gesegnet genannt wird, für dessen Empfang auch bei Eingehung der Ehe gerade das Weib von der Kirche gesegnet wird, und der auch zunächst und zumeist in der Aussprache des göttlichen Segens am Schöpfungstage intendirt ist.

466 Gegen alle Formen des Generatianismus spricht, daß sie, indem sie die Reproduktion der menschlichen Natur mit der der übrigen materiellen Naturen vollkommen parallelisiren, ganz außer Auge lassen, daß es sich hier um die Reproduktion des Ebenbildes Gottes handelt, welches wegen der Erhabenheit seiner Substanz über die Materie und alles Materielle, resp. wegen seiner immateriellen Subsistenz und der damit zugleich gegebenen vollkommenen Individualität gegenüber anderen geistigen Substanzen, darum wegen seiner persönlichen Würde und Selbstständigkeit nur durch Erschaffung von Seiten Gottes ursprünglich entstehen und nur durch einen schöpferischen Akt Gottes vervielfältigt werden kann. Mit einer solchen Auffassung hing und hängt daher bei den Heiden zusammen, daß die Kinder von den Eltern als res patris, nicht als von Gott ihnen anvertraute Pfänder betrachtet werden. In der Anwendung auf die christlichen Dogmen aber, namentlich in Bezug auf die Gemeinschaft der Sünde, übertreiben einerseits die Generatianer die Uebertragung sittlicher Zustände von den Eltern auf die Kinder in einer für die persönliche Würde und Selbstständigkeit letzterer bedenklichen Weise; andererseits kennen sie auch nur eine physische Vererbung durch physischen Einfluß der Eltern auf die Kinder, welcher von ihrer Persönlichkeit unabhängig ist, nicht eine moralische oder die eigentliche Vererbung, welche als eine Gemeinschaft der Rechte resp. Pflichtungen die Persönlichkeit formell voraussetzt, und stellen daher die Erbsünde mehr nur als Erbübel denn als Erbschuld dar.

467 Die Gründe, welche für den Generatianismus aus der hl. Schrift angeführt

werden, sind mit den Haaren herbeigeschleppt (vgl. darüber z. B. Knoll l. c. §. 194.). Wohl aber schlägt die hl. Schrift durch ihr Wort die Berechtigung der beliebten Einrede nieder, daß anderenfalls die Eltern bloß Erzeuger einer todten Fleischmasse wären; denn Hebr. 12, 9 heißt es: Deinde *patres* quidem *carnis* nostrae eruditores habuimus et reverebamur eos; non multo magis obtemperabimus *Patri spirituum* et vivemus? — In der patristischen Tradition hat der Generatianismus außer dem damals schon häretischen Tertullian, sowie den Apollinaristen, kaum irgend einen nennenswerthen förmlichen Vertreter, wenn er auch aus den oben n. 452 angegebenen Gründen nicht immer absolut und in jeder Form verurtheilt wurde. Ja indirekt war er auch hier schon verworfen durch die Fassung, in welcher Leo M. den Präexistentianismus der Priscillianisten verurtheilte (s. unten n. 468), indem diese eben von der dem Generatianismus entgegengesetzten Auffassung ausgeht. Denn indem es heißt, Gott sei ebenso Schöpfer der Seelen wie der Körper, wird der dimanatianische Generatianismus ausgeschlossen; und indem ausdrücklich erklärt wird, daß Niemand anders als Gott die von ihm geschaffenen Seelen dem Körper einverleibe, wird dem zeugenden Menschen auch diese Einverleibung abgesprochen, die ihm aber offenbar zugesprochen werden müßte, wenn er irgendwie durch den Zeugungsakt die Seele selbst hervorbrächte, wie es denn auch die Generatianer wirklich thun. Seit dem Mittelalter war vollends keine Frage mehr. Die theologisch-philosophischen Gründe, soweit sie ernsterer Natur sind, finden ihre Erledigung unten sub IV. ff.

468 B. Der Präexistentianismus, ursprünglich aus platonischer Quelle stammend, sodann von den Gnostikern und Manichäern und deren Ablegern, den Priscillianisten, geltend gemacht, hat darum in der alten Kirche weit mehr die Aufmerksamkeit auf sich gezogen als der Generatianismus. In den Formen, in welchen er hier auftrat, zerstörte er aber auch auf den ersten Blick alle dogmatischen Prinzipien über die Schöpfung und die menschliche Natur. Vor Allem ist dieß bei dem manichäischen der Fall, welcher die geistige Seele aus Gott emaniren oder gezeugt werden, den Körper mit seinem animalischen Leben aus einem gottfeindlichen bösen Prinzip entstehen läßt, und so in der Vereinigung beider nur einen dauernden Kampf feindseliger Prinzipien sieht. Minder kraß, aber noch kraß genug, war der origenistische, welcher Seele und Leib zwar von Gott geschaffen sein, aber die Verbindung beider nicht ursprünglich von Gott intendirt sein, sondern erst nachträglich in Folge des sittlichen Falles der geistigen Seele entweder vermöge der bösen Begier der Seele nach dem Leibe, oder zur Strafe für ihre Sünde eintreten ließ, also dieselbe als eine un- und widernatürliche betrachtete. Beide Formen sind gleichmäßig verurtheilt durch *Leo M.* ep. 15 ad Turribium, wo es c. 10 nach Recitation der priscillianischen Lehre heißt: Quam impietatis fabulam ex multorum sibi erroribus texuerunt: sed omnes eos catholica fides a corpore suae unitatis abscindit, *constanter praedicans atque veraciter*, quod animae hominum priusquam suis inspirarentur corporibus, non fuere, nec ab alio (soll zunächst den Teufel ausschließen, schließt aber wegen der Allgemeinheit des Ausdrucks jeden andern aus) incorporantur, nisi ab opifice Deo, qui et ipsarum est creator et corporum. Vgl. auch *Conc. Braccar.* a. 553. gegen die Priscillianisten und Origenisten can. 5 u. 6; gegen die Origenisten *Conc. Constant.* II. c. Orig. can. 1 ff. Die Fassung Leo's schließt aber zugleich jede Form des Präexistentianismus aus, also auch diejenige, welche die Vereinigung der Seele mit dem Körper nicht als unnatürlich, sondern bezüglich der Seele bloß als nicht ursprünglich zu ihrer Natur gehörig ansehen wollte, zumal hiefür andere Gründe, als die aus der Unnatürlichkeit entnommenen, kaum erfindlich sind. — Nebenbei verdient nur der Curiosität halber Erwähnung die eigenthümliche Mitteltheorie zwischen dem Generatianismus und dem Präexistentianismus, welche in neuerer Zeit Leibnitz aufgestellt hat, indem er einerseits alle Seelen ursprünglich zugleich geschaffen sein ließ, andererseits dieselben, eingehüllt in kleine unsichtbare Körperchen, in Adam einschloß, von welchem aus sie dann bei der Zeugung erst alle zusammen und dann in immer kleineren Gruppen in den folgenden Zeugungen ausgeflossen seien.

469 Der einzige scheinbare positive Grund für den Präexistentianismus liegt in der allerdings formell etwas schwierigen Stelle, Weish. 8, 19. 20, wegen welcher manche Rationalisten annehmen, daß das Buch selbst aus platonischer Quelle geflossen sei. Beides geht indeß schon darum nicht an, weil hier schlimmsten Falles von einem Kommen der Seele in einen unbefleckten Leib die Rede ist. In Wirklichkeit ist aber nicht von einem Kommen

der vorher existirenden Seele in den Leib, sondern bloß von dem Kommen des Menschen zu einem unbefleckten Leibe, d. h. von der Begründung oder Erlangung der Unbeflecktheit des Leibes die Rede. Der Text lautet: Puer autem eram ingeniosus (εὐφυής) et sortitus sum [quasi sorte accepi] animam bonam; et cum essem magis bonus [μᾶλλον δὲ ἀγαθὸς ὤν, was auch, und besser, heißen kann: imo vero, quum essem bonus secundum animam, ideo etiam] veni ad corpus incoinquinatum. Der Weise beschreibt hier die natürlichen Vorzüge, die er allenfalls mitbringen konnte, um die Weisheit als Braut heimzuführen (ut ejus „continens" fieret), die jedoch nicht hinreichten, um sie anders als durch demüthiges Bitten zu erlangen. Als solche führt er zuerst an, daß er ein wohlgestaltetes (oder auch ein wohlgeartetes Kind) gewesen, dem auch eine gute Seele zu Theil geworden sei, oder daß er vielmehr, weil er eine gute Seele gehabt, auch einen unbefleckten Leib erlangt [nach der Vulg.: und daß er überdies, der Seele nach besser werdend, auch einen von der Keuschheit geheiligten Leib gewonnen] habe.

470 C. Die Wahrheit des Creatianismus oder vielmehr des Concreatianismus ergibt sich von selbst aus der Verwerflichkeit der beiden extremen Irrthümer, weil er der contradiktorische Gegensatz von beiden ist. Sein Charakter als Glaubenslehre ergibt sich, wie gesagt, von allem Anderen abgesehen, schon daraus, daß die Geistigkeit der Seele Glaubenslehre ist, und als katholische Glaubenslehre daraus, daß er mindestens seit tausend Jahren im Hinblick auf dieses Dogma allgemein festgehalten ist. Wenn *Estius* und einige Augustinianer daran zweifeln und meinen, der hl. Thomas habe nach seiner eigenen Motivirung, die bloß in philosophischer Schlußfolgerung bestehe, zu strenge geurtheilt: dann beachten sie nicht die Fixirung der Frage, wie sie Thomas gibt. Uebrigens sind auch die direkten Belege aus der hl. Schrift (s. oben n. 444 ff.), wie wir sie oben angeführt, im Zusammenhange strenge beweisend. Manche andere Stellen, welche gewöhnlich für die Erschaffung der Seele durch Gott angeführt werden, beweisen allerdings direkt und für sich allein nur eine Produktion der Seele durch Gott im Leibe, wie denn hier auch der Ausdruck finxit, nicht creavit gebraucht wird: so Zach. 12, 1: Dominus extendens coelum et fundans terram et fingens spiritum hominis in eo (hebr. in medio ejus); und Ps. 32, 15: qui finxit singillatim (יַחַד) corda eorum et intelligit omnia opera eorum. Das Hebr. heißt hier eigentlich nur unâ = omnia et singula; aber, um der cognitio singulorum im zweiten Theile des Verses zu entsprechen, muß es den Sinn von singillatim haben.

471 Die Einwendung, daß Gott deßhalb bei der Belebung der Frucht nicht schöpferisch mitwirken könne, weil er sonst auch bei Adulterien mitwirken würde, verfängt noch weniger, als die verwandte Einwendung gegen den Concursus Gottes zu der sündhaften Handlung selbst. Denn jene schöpferische Mitwirkung bezieht sich gar nicht einmal auf die sündhafte Handlung, sondern auf die in Folge derselben durch die Verbindung des semen mit dem ovum entstandene Frucht, und wäre daher mit demjenigen Concursus Gottes in Parallele zu setzen, den er zum Wachsthum des gestohlenen und auf einen fremden Acker gesäeten Getreides leistet — ein Vergleich, den schon Hieron. an August. schrieb und den Letzterer als eine elegantissima similitudo begrüßte. Noch mehr würde die Schwierigkeit wegfallen, wenn die Belebung des foetus mit der materiellen Empfängniß des semen von Seiten der Mutter und der decisio seminis von Seiten des Mannes nicht in einen Zeitpunkt zusammenfiele. — Indeß ist über die Frage, ob die creatio animae ebenso wenig der Zeit nach später als früher sei im Vergleich mit der Vollziehung des Zeugungsaktes, weder theologisch noch philosophisch etwas ausgemacht. Die älteren Theologen lehrten insgemein, meist aus philosophischen Gründen, daß die Erschaffung der Seele erst viel später eintrete, nämlich nach der wenigstens in den Grundzügen vollendeten Organisation des Körpers; und manche (u. A. *Thom.*) ließen überdies den Körper vorher nicht nur bloß durch ein vegetatives, sondern auch bei weiter fortgeschrittener Organisation durch ein sensitives Prinzip belebt sein, welches dann durch die Erschaffung der vernünftigen Seele verdrängt werde, was aber nicht wesentlich und gewiß nur sehr schwer anzunehmen ist. Man braucht vor der Erschaffung der geistigen Seele nicht einmal ein eigenes vegetatives Lebensprinzip als forma des Leibes, da so lange die durch das semen determinirte Keimkraft im ovum maternum genügt. In der That hing auch diese Auffassung der Scholastiker mit ihrer anderweitigen Theorie über den physiologischen Charakter der Zeugung zusammen (s. oben n. 417), wogegen die bezügliche Theorie der modernen Physiologen

es mehr nahe legt, daß sofort nach Determination der Keimkraft im ovum auch die Seele in die Keimzelle eintrete, um dieselbe zu ihrem Leib auszugestalten, und daß so die Worte der makkabäischen Mutter, der Schöpfer habe in ihrem Schooße auch die Glieder ihrer Kinder gestaltet, in einem volleren Sinne zur Wahrheit werden, so nämlich, daß die Ausgestaltung der Glieder eben eine Wirkung und Folge der Erschaffung der Seele ist.

472 IV. Durch die Beantwortung der Frage nach dem „Ursprung der Seele" im Sinne und in der Form des Creatianismus gegenüber dem Generatianismus und Präexistentianismus ist aber die Frage nach dem Ursprunge der menschlichen Natur durch die Zeugung mehr negativ als positiv, jedenfalls nicht allseitig gelöst. Es ist sogar insofern eine neue Schwierigkeit geschaffen, als die Erschaffung der Seele von Seiten Gottes die Produktion des Kindes in zwei Akte zerlegt, wodurch die Bedeutung der Zeugung als einer Reproduktion und Mittheilung der ganzen Natur und speziell des Lebens, sowie die dadurch bedingte innere Beziehung und Abhängigkeit der Seele des Kindes von der der Eltern aufgehoben scheint. Auf diese Schwierigkeit pochen die Generatianer am meisten; eben sie ließ auch manchen Vätern die Formel des Creatianismus als ungenügend erscheinen und Gregor d. Gr. sagen, die Frage nach dem Ursprunge der Seele sei wohl in diesem Leben nicht zu lösen, wogegen die meisten Vertheidiger des Creatianismus, weil sie dieselbe zu leicht nehmen, auch zu wenig für ihre Lösung gethan haben; und sie läßt sich in der That nicht lösen, ohne daß man, zwar keine emanatio oder creatio animae ab anima, aber doch ein gewisses prinzipielles Verhältniß zwischen einer Seele und der anderen annimmt. Der innere Grund der Schwierigkeit liegt ähnlich, wie bei der Frage nach der Concordanz von Gnade und Freiheit, darin, daß es sich hier um die genaue Unterscheidung und Verbindung zweier organisch in einander greifender Prinzipien gegenüber einem gemeinschaftlichen Produkt handelt; und in der Darlegung dieses organischen Ineinandergreifens muß daher auch die Lösung gefunden werden, die wir in Folgendem versuchen.

473 Um das Wechselverhältniß der göttlichen und menschlichen Aktion zu verstehen, muß davon ausgegangen werden, daß die Erschaffung der Seele, obgleich wahre Erschaffung, es doch nicht in der Weise ist, daß sie die Seele als ein für sich ganzes und abgeschlossenes Wesen hervorbringt; vielmehr geht ihre Tendenz concret auf Produktion der Seele als eines Theiles der menschlichen Natur, und zwar als des formellen, belebenden Theiles desselben, der also in einem Körper als dessen Form sein und mit demselben Eine Natur, die menschliche, ausmachen soll. Aber das geschah auch bei der ersten Erschaffung der Seele, wo Gott selbst zugleich den Leib bildete. In unserem Falle muß also die Erschaffung der Seele näher dadurch bestimmt werden, daß die Seele in einen von dem menschlichen Zeugungsprinzip als Frucht der zeugenden Thätigkeit desselben herstammenden organischen Leib geschaffen wird. Damit haben wir zwar zwei neben einander stehende Prinzipien und Thätigkeiten, die in einem gemeinschaftlichen Produkte zusammentreffen, aber noch keine organische innere Einheit derselben, vermöge deren beiden nicht nur je ein Theil, sondern das ganze Produkt zugeschrieben werden kann. Diese organische Einheit der beiden Thätigkeiten wird erst dadurch hergestellt, daß beide, obgleich sie je nur einen Theil des

Produktes durch ihre eigenthümliche Kraft hervorbringen, doch ihrer innern Tendenz nach nicht bloß auf diesen Theil, sondern auf die Herstellung des Ganzen als solchen abzielen; indem nämlich das zeugende Prinzip den Organismus nur für die Belebung durch eine geistige Seele, und das schöpferische die geistige Seele gerade für die Belebung dieses Organismus hervorbringt.

Diese Grundbedingung der organischen Einheit beider Thätigkeiten vorausgesetzt, zeigt sich die Innigkeit und Vollkommenheit dieser Einheit in folgenden Momenten. 1. Da je eine Thätigkeit zur Erreichung ihres eigenen Zieles erst durch Mitwirkung der anderen gelangt: so ist es offenbar, daß beide sich wechselseitig in ihrer eigenen Wirksamkeit ergänzen und zu einer gemeinschaftlichen Aktion innerlich zusammengeordnet sind. 2) Da das zeugende Prinzip, wie es seine Zeugungskraft vom Schöpfer empfangen, so auch von ihm die Richtung auf die Produktion des vom Schöpfer intendirten und durch ihn zu vollendenden Ganzen empfangen hat, von ihm in derselben erhalten und in Bewegung gesetzt wird: so wirkt es in vollkommenster Unterordnung und Abhängigkeit von Gott als ein ihm dienendes Werkzeug (instrumentaliter oder obedientialiter) mit ihm zusammen. Gleichwohl wird 3) das zeugende Prinzip kein bloß künstliches oder mechanisches Werkzeug Gott gegenüber; im Gegentheil wirkt und strebt es kraft der vom Schöpfer in seine Natur gelegten und zu seiner Natur gemachten Kraft und Tendenz, so daß die gemeinsame Aktion nicht bloß als von Gott ausgehend und durch das zeugende Prinzip hindurchgehend, sondern auch als von letzterem ausgehend und von Gott durch seine Mitwirkung getragen oder vollendet gedacht werden kann und muß. 4) Obgleich ferner diese Mitwirkung Gottes hier wesentlich verschieden ist von dem allgemeinen concursus, den Gott zu den eigenen Leistungen der geschöpflichen Kräfte oder Naturen stellt, da sie ja hier eine höhere Wirkung ermöglichen soll, als diese aus sich zu leisten vermögen, und insofern als eine übernatürliche erscheint: so ist sie doch zugleich eine natürliche, inwiefern sie nur eine Leistung bezweckt, zu deren Bezielung Gott als Schöpfer der Natur diese eigens eingerichtet d. h. befähigt und bestimmt hat, und deren Erzielung mithin durch ein vom Schöpfer in die Natur gelegtes Gesetz gefordert und geregelt wird. Sie läßt daher auch immer zu, daß die Entstehung des Produktes nicht einem übernatürlichen Eingreifen Gottes in den Lauf der Natur, sondern vielmehr seiner natürlichen Vorsehung zugeschrieben werden muß, welche die schöpferisch in die Natur gelegten rationes causales rerum fiendarum, wie *August.* es nennt, = ordo ad res gignendas, lex, qua necesse sit tale a tali et tali modo fieri (vgl. Gen. ad lit. l. 9. c. 17.), zur Geltung und Ausführung bringt.

V. In dem Lichte der also erklärten organischen Verbindung beider Aktionen läßt sich nun leicht zeigen, wie vom Standpunkte des Creatianismus aus 1) der menschlichen Aktion der Charakter einer wahren Zeugung nicht bloß des Fleisches, sondern des Menschen gewahrt wird, wie deßhalb 2) dem Zeugenden ein prinzipielles Verhältniß zur Seele des Gezeugten zugeschrieben werden kann und muß; wie darum aber auch 3) die göttliche Aktion nicht mehr in dem absoluten Sinne, wie beim ersten Ursprunge der Dinge, als Erschaf-

474

475

fung zu denken ist, und wie endlich 4) die Zeugung beim Menschen auch ihre naturgemäßen Folgen für das Gezeugte behalten kann.

1. Die Wahrheit der Zeugung und des darin enthaltenen prinzipiellen Verhältnisses zwischen Vater und Kind.

476 Die Zeugung soll, wie man sie gewöhnlich definirt, ihrer Idee nach productio viventis de vivente conjuncto in similitudinem naturae sein, d. h. um diese Formel in ihre Elemente zu zerlegen: a) Produktion überhaupt als Determination der Existenz eines lebenden Wesens von Seiten eines andern; näherhin b) Produktion eines solchen lebenden Wesens, welches dem Zeugenden der Art nach ähnlich sein soll, oder w. d. i. Determination der spezifischen Wesenheit des Produktes; und c) Produktion eines lebenden Wesens, welches dem Zeugenden zugleich konsubstantial sein d. h. von dessen Substanz in sich aufnehmen soll, resp. Produktion einer ähnlichen Natur in einem aus der Substanz des Zeugenden herauswachsenden oder stammverwandten Subjekte, oder w. d. i. Determination der Subsistenz des Produktes in substanzialer Einheit mit dem Erzeuger. In Hinsicht namentlich auf den zweiten Punkt nennt man die Zeugung auch eine Reproduktion der Natur des Zeugenden, d. h. Herstellung eines neuen Exemplars dieser Natur, oder Mittheilung der Natur, d. h. Hervorbringung der eigenen Natur in einem anderen Subjekt. Wo die Idee der Zeugung in absoluter Weise verwirklicht wird, in Gott, da muß natürlich das zeugende Prinzip auch adäquates Prinzip des Gezeugten sein, und die zeugende Kraft und Thätigkeit, wie sie ihm angehört, für sich allein die ganze Wirksamkeit der Zeugung enthalten. Bei der geschöpflichen Zeugung hingegen bezielt zwar die Kraft und Thätigkeit des zeugenden Prinzips alles das, was zur Idee der Zeugung gehört. Aber ihre unmittelbare, selbstständige Leistung ist nicht so sehr eine belebende, als eine plastische oder bildende, d. h. einen Stoff organisch und zwar aus sich selbst herausgestaltende, oder eine auf Lebensmittheilung, also auf das Zustandekommen einer neuen gleichartigen Lebensform gerichtete Herstellung der derselben entsprechenden gleichartigen organischen Form, oder eine Gestaltung des aus der Substanz des Zeugenden herausgewachsenen Stoffes, welcher durch diese organische Gestaltung für die Aufnahme der Lebensform disponirt wird, aber eben darum auch dieselbe als sein Complement fordert. Gleichwohl reichen diese beiden Momente hin, damit durch die naturgemäße Mitwirkung Gottes die zeugende Thätigkeit auch zur vollen, der Idee der Zeugung entsprechenden Wirksamkeit erhoben werde.

477 Von den drei zur Idee der Zeugung gehörenden Momenten muß dem menschlichen Zeugungsprinzip a) zugeschrieben werden die Wirksamkeit der Zeugung als Produktion eines Lebendigen, d. h. als Bewirkung seines Zustandekommens oder als Determination seiner Existenz. Denn das Zustandekommen des neuen lebendigen Wesens ist nicht bloß ein irgendwie durch die die Disposition des Körpers zur Aufnahme der Seele bewirkende Thätigkeit des Zeugenden als causa sine qua non bedingtes, d. h. ohne sie nicht erfolgendes, sondern auch ein durch sie selbst bezieltes, und wenn schon nicht durch sie allein, so doch nach einem natürlichen Gesetze nothwendig erfolgendes und insofern auch durch sie selbst erzieltes Resultat der Thätigkeit des Erzeugers. In diesem Sinne sind die Eltern wahrhaft die Spender und Urheber des Daseins und, da dieses ein lebendiges Dasein ist, auch des Lebens ihrer Kinder, obgleich sie die Substanz ihrer Seele ebenso wenig produziren wie die ihres Körpers, und es steht mithin der Erzeuger zu dem Gezeugten in dem Verhältniß eines principium *efficiens*.

478 Dem menschlichen Zeugungsprinzip muß b) zugeschrieben werden die Wirksamkeit der Zeugung als Produktion eines ihm gleichartigen Wesens

oder die Determination der spezifischen Natur des Gezeugten. Denn obgleich dieses Prinzip an und für sich nur die Gleichförmigkeit der organischen Gestaltung des Stoffes bewirken kann: so zielt es doch wesentlich darauf ab, daß eben dadurch eine Gleichförmigkeit der Natur und ein neues Wesen als Abbild seiner selbst zu Stande komme, und erreicht auch dieses Ziel durch die Kraft desselben natürlichen Gesetzes des Urhebers der Natur, wodurch ihm dasselbe vorgesteckt worden; und in diesem Sinne kann man daher auch von den Eltern sagen, daß sie ihre eigene Natur im Kinde reproduziren und dieselbe dem Kinde mittheilen. Diese Art der Causalität, die jedoch von der ersten nicht getrennt werden darf, weil sie nur in Verbindung mit ihr eintritt, ist wissenschaftlich als die des principium *exemplare* oder des vorbildlichen Prinzips zu bestimmen; und diese Bestimmung vorausgesetzt, läßt sich ferner in ihrem Sinne sagen, die ganze Natur des Gezeugten werde von oder auch aus der Natur des Zeugenden abgeleitet — nicht durch Emanation, sondern in der Weise, wie die einem Ideale nachgebildete Form als von diesem abgeleitet betrachtet wird, aber auch nicht durch eigentliche Dimanation, wie die Formen der geschaffenen Dinge aus den durch sich allein wirkenden göttlichen Ideen abgeleitet werden — sondern durch eine Dimanation im weiteren Sinne, inwiefern das vorbildliche Prinzip auf die Uebertragung seiner Form hinwirkt und dieselbe auch wie immer wirklich erzielt.

Dem menschlichen Zeugungsprinzip muß endlich c) auch die Wirksamkeit der Zeugung zugesprochen werden als Ableitung der Substanz des Zeugenden in das Gezeugte, resp. als Produktion der Natur des letzteren in einem aus ersterem herauswachsenden Subjekte, oder die Determination der Substanz des Produktes als eines stammverwandten Wesens. Für die Wahrung dieser Bedingung könnte nur thörichter Weise verlangt werden, daß, wie in Gott, so auch beim Menschen die ganze Substanz des Gezeugten aus dem Zeugenden herübergenommen würde, weil dies bei keiner geschöpflichen Zeugung der Fall ist, vielmehr hier immer nur der Stoff, nicht die Form, herübergenommen wird. Es ist nur nothwendig, daß das zeugende Prinzip selbst den Stoff, indem es ihn organisch gestaltet, aus sich heraus hergebe und herausbilde, und daß die Produktion der Form eben durch diese organische Emanation bedingt und an dieselbe geknüpft werde, daß folglich die die Form selbst bezielende Wirksamkeit dieselbe nicht absolut, sondern gerade nur als Form dieses so emanirenden Stoffes und folglich als Form eines mit dem Zeugenden konsubstantialen Wesens beziele. Das aber trifft in unserem Falle vollkommen zu, und muß man daher auch beim gezeugten Menschen sagen, der ganze Mensch hänge eben vermöge der Emanation eines Theiles seiner Substanz mit seinem Erzeuger substanziell zusammen. Da man nun eben in dieser Beziehung das zeugende Prinzip ein principium seminale nennt, weil es sich in der Produktion eines anderen Wesens in ähnlicher Weise verhält, wie der Same eines Baumes, der sich selbst zum Baume entwickelt, und daher mit seinen selbstständig werdenden Produkten eine ähnliche substanzielle Einheit — die Stammeseinheit — bewahrt, wie der zur Wurzel gewordene Same mit den übrigen Theilen des Baumes: so kann man den zeugenden Menschen auch wahrhaft als principium *seminale* des Gezeugten

und diesen *vor* der Produktion als in ihm seminaliter enthalten und nach der Produktion als in ihm wurzelnd und mit ihm stammverwandt und insofern als Einen Körper bildend bezeichnen. Weil jedoch das principium seminale hier ein animalisches Wesen und zugleich princ. exemplare ist: so hat das prinzipielle Verhältniß zu dem Produkte *nicht bloß den Charakter des Verhältnisses von Wurzel oder Stamm zum Aste*, sondern zugleich den *des Verhältnisses des Hauptes zu den Gliedern*, weßhalb sich die Stammeseinheit hier näher zur *gliedlichen oder corporativen Einheit* gestaltet.

Auf diese Weise zeigt sich also in der menschlichen Zeugung unbeschadet des göttlichen Einflusses auf die Produktion der Seele das der Idee der Zeugung entsprechende prinzipielle Verhältniß zwischen Erzeuger und Gezeugtem in allen seinen Momenten vollkommen gewahrt.

480 2. *Das prinzipielle Verhältniß des Erzeugers zur Seele des Gezeugten.*

Wie manche Väter eben durch die Nothwendigkeit eines wahren und durchgreifenden prinzipiellen Verhältnisses des Erzeugers zum Gezeugten zu ihren Zweifeln über den direkten Ursprung der Seele aus Gott kamen: so läßt sich durch die obige Analyse dieses Verhältnisses ferner zeigen, daß und wie auch die *Seele* des Gezeugten, obgleich selbst nicht gezeugt, sondern geschaffen, dadurch, daß ihr Ursprung in den Prozeß der Zeugung verflochten ist, in einer prinzipiellen Abhängigkeit zu der Seele des Erzeugers steht. Denn a) hängt ihr *Dasein resp. ihr Entstehen überhaupt* von der Setzung des Zeugungsaktes nicht bloß negativ, sondern auch positiv ab, indem sie nur im Anschluß an diesen Akt und als Abschluß des von ihm angebahnten Werkes in's Dasein tritt. b) Sie tritt ferner nur in's Dasein, inwiefern eben in ihr und durch sie das Gezeugte dem Zeugenden als ein geistig belebtes Wesen ähnlich, mithin ein *Abbild* seiner Wesenheit sein soll; und so muß auch für sie selbst die Seele des Erzeugers als das ihr eigenes Wesen bestimmende Vorbild sich geltend machen. c) Sie tritt endlich auch nur in's Dasein, um in einem Körper zu subsistiren, welcher mit dem von der Seele des Erzeugers informirten substanziell gleichsam als deren erweiterter Leib zusammenhängt und sich aus demselben ähnlich wie ein Zweig aus der Wurzel entfaltet, so daß sie nur durch Eintritt in diesen Zusammenhang und als Abschluß dieser Entfaltung ihr eigenes Dasein und ihre concrete Subsistenz gewinnt.

481 In diesem dreifachen Sinne kann man aber auch sagen, nicht zwar der Leib, sondern *die Seele des Zeugenden* sei in Wahrheit *Prinzip der Seele des Erzeugten*: nicht zwar als Organ des schöpferischen Aktes Gottes als solchen, auch nicht durch eigentliche Dimanation oder Emanation, sondern indem sie ihrerseits die Entstehung der anderen Seele anbahnt, vorbildlich deren Wesen bestimmt und Anspruch darauf hat, daß dieselbe ihr so angebahntes und vorgebildetes Sein eben nur als Form eines von dem ihrigen abgezweigten Körpers gewinne — oder kurz als principium causale = *quasi* efficiens (inwiefern nämlich auch die Anbahnung eines Produktes ein Bewirken desselben ist), pr. exemplare, und pr. *quasi* seminale (inwiefern nämlich auch die Abhängigkeit von einer seminalen Entwicklung ein Produkt an das Prinzip

der letzteren fesselt). In demselben Sinne kann man ferner sagen, die Seele des Gezeugten, sei in der zeugenden enthalten, resp. gehe aus derselben hervor, so nämlich, daß diese Ausdrücke metaphorisch bedeuten: in der Seele des Zeugenden liege der Grund, die ratio, für die Entstehung der Seele des Gezeugten. Und der Ausdruck trifft hier um so voller zu, als die ratio hier eine dreifache ist: eine ratio causalis, exemplaris und quasi seminalis, und mithin auch das Enthaltensein in dreifacher Weise verstanden werden kann, nämlich als contineri causaliter (oder auch intentionaliter, inwiefern die Causalität hier eben in dem Vermögen, die Wirkung durch Anbahnung zu erstreben, liegt), exemplariter, und quasi seminaliter. Was die Väter, welchen die Formel des Creatianismus nicht genügte, von der allerdings sie ebenso wenig befriedigenden propagatio animae ab anima retten wollten, ist eben nichts Anderes, als was wir durch diese Formeln zum exakten Ausdruck zu bringen suchten.

3. Die Erschaffung der Seele keine Erschaffung im absoluten Sinne des Wortes.

Wenn man von der Seele des Gezeugten sagen muß, daß sie einigermaßen ihr Prinzip in ihrem geschaffenen Erzeuger habe und in diesem enthalten sei: dann erscheint es um so mehr gerechtfertigt, die göttliche Produktion der Seele von der schöpferischen Wirksamkeit im absoluten Sinne zu unterscheiden, als dies schon deßhalb berechtigt ist, weil die Wirksamkeit Gottes hier nur als Mitwirkung zu einer zugleich von einem anderen Prinzip ausgehenden Wirksamkeit erscheint. In der That, schöpferische Wirksamkeit im absoluten Sinne wird nur diejenige genannt, welche an nichts außer Gott Gegebenes anknüpft und etwas in keiner Weise Präexistirendes in's Dasein setzt, oder wenigstens, wie bei der Erschaffung der Seelen Adams und Evas, nur einen an sich ganz indifferenten Stoff voraussetzt, dem Gott selbst erst bei der Erschaffung der Seele, indem er aus ihm den Leib „bildet“ oder „baut“, die Bestimmung und Fähigkeit zur Aufnahme der Seele gibt. Bei der Produktion der Seelen der gezeugten Menschen aber, wo der Leib als „Frucht“ des Zeugenden gebildet und gebaut wird, wirkt Gott nur in Ausführung einer bereits von ihm festgestellten und in die Creatur selbst gelegten Ordnung, und um das zu Tage treten zu lassen, was einigermaßen schon in einem creatürlichen Prinzip enthalten ist und daher bei seiner Verwirklichung auch aus diesem mithervorgehen und von ihm abhängig sein soll. Sein Schaffen soll nur ein Produkt vollenden, welches der Zeugende bereits angebahnt, ein Abbild fertig stellen, dem der Zeugende bereits als Vorbild dient, und einen Geist hervorbringen, der zur Belebung eines aus dem Zeugenden herausgewachsenen Astes oder Gliedes gefordert wird. Also eingeschränkt, verliert die creatianische Formel alle die Bedenklichkeiten, welche selbst manche Väter gegen sie erhoben haben.

4. Die naturgemäßen Folgen der Zeugung für das Gezeugte unbeschadet der göttlichen Mitwirkung.

Vor Allem wird die auf physischer Einwirkung beruhende Abhängigkeit und Einheit, worin das Gezeugte in körperlicher Hinsicht

während der Dauer des Zeugungsprozesses zum Zeugenden steht, und die daraus resultirende Aehnlichkeit in körperlichen Eigenschaften (z. B. in Bezug auf Gesundheit und Krankheit), durch die Erschaffung der Seele von Seiten Gottes gar nicht tangirt, weil Gott die Seele eben in einen solchen Körper hineinschafft, wie er durch die Einwirkung des zeugenden Prinzips wird. Ebendarum bleibt auch der physische Einfluß des Zeugenden auf die besondere Beschaffenheit des animalischen Lebens, z. B. in Bezug auf Tüchtigkeit der Sinne oder sinnliche Leidenschaften, bestehen, weil diese unmittelbar durch die organische Beschaffenheit des Körpers bedingt wird. Ja, weil und inwiefern auch die geistigen Kräfte hinsichtlich ihrer Bethätigung und Entwicklung wieder durch die Beschaffenheit des animalischen Lebens bedingt sind, hat das zeugende Prinzip sogar einen indirekten physischen Einfluß auf die geistige Beschaffenheit des Gezeugten. Und in diesem Sinne, aber auch nur in diesem Sinne, ist es wahr, was Einige, bes. Staudenmaier, sagen, daß der Zeugende zwar nicht den Geist, wohl aber das „Seelische" (nicht die Seele selbst) hervorbringe.

Ebenso wenig aber hindert die Erschaffung der Seele durch Gott, daß in Folge der Zeugung beim Menschen auch eine sittlich-rechtliche Abhängigkeit und Einheit zwischen dem Gezeugten und dem Zeugenden entstehe. Im Gegentheil, wie eben sie es erst möglich macht, daß das Gezeugte zum persönlichen Wesen werde und der Zeugende zu einem solchen in ein prinzipielles Verhältniß trete: so wird auch gerade durch den in ihr ausgesprochenen Willen Gottes die sittlich-rechtliche Ordnung hergestellt, welche die Beziehungen wechselseitiger Achtung und Liebe regelt und eine moralische Uebertragung oder Vererbung von Gütern, Rechten und Pflichten theils direkt fordert, theils die Unterlage für eine positive Regelung derselben von Seiten Gottes oder der Menschen bildet. Sie hindert also insbesondere auch nicht diejenige Art der Abhängigkeit, welche sich im Dogma von der Erbsünde in Bezug auf sittliche Zustände und sittliche Verantwortlichkeit offenbart, weil dieselbe nicht auf einem physischen, sondern auf einem rein moralischen und dazu nur positiven Gesetze beruht.

484 VI. Obgleich die schöpferische Mitwirkung Gottes bei der menschlichen Zeugung zunächst und direkt wegen der Würde des Ebenbildes Gottes, die der Frucht zukommen soll, gefordert wird: so bewahrt und vollendet sie doch nicht minder auch die Würde des Ebenbildes Gottes in dem Prinzip der menschlichen Zeugung, indem sie demselben die Würde der wahren Vaterschaft — d. h. der „auctoritas paterna," im Sinne sowohl der Urheberschaft wie der hierauf gegründeten Auktorität gegenüber einem persönlichen, eines unsterblichen Lebens würdigen und fähigen Wesen — die an und für sich nur Gott allein als dem pater spirituum (Hebr. 11) zukommt, überträgt, oder dasselbe zur Theilnahme an der Gottes eigenen Vaterschaft erhebt. Daß der Mensch nicht durch sich allein seines Gleichen hervorbringen kann, bezeichnet allerdings eine Unvollkommenheit in seiner Vaterschaft; aber auf diese Weise ist in den Geschöpfen überhaupt keine Vaterschaft gegenüber einem persönlichen Wesen denkbar (vgl. Joh. 3, 6: quod natum est ex carne caro est). Dieser Mangel an Selbstständigkeit wird aber auch reichlich aufgehoben dadurch, daß Gott mit dem

Menschen zusammenwirkt, und der Mensch seinerseits zum cooperator Gottes in dessen eigener Wirksamkeit und so auch zum geborenen Theilnehmer und Stellvertreter Gottes in der Auktorität über dessen Ebenbild erhoben wird.

485 Aus diesem eigenthümlichen Wesen der menschlichen Vaterschaft folgt einerseits, daß die väterliche Auktorität wesentlich einen derartig religiös-heiligen Charakter hat, wie er keiner anderen menschlichen Macht oder Berechtigung, auch der fürstlichen nicht, sondern bloß der auf analoger Grundlage ruhenden mütterlichen Auktorität der Kirche zukommt. Andererseits folgt daraus aber auch, daß die Eltern das Kind nicht so sehr als eine von ihnen selbst gewonnene Frucht, wie als ein von Gott ihnen verliehenes himmlisches Geschenk, aber auch dieses Geschenk nicht als ihr freies Eigenthum, sondern als ein von Gott ihrer Obsorge anvertrautes heiliges Pfand anzusehen und zu behandeln haben. Es ist also klar, daß die Lehre über den Ursprung der Seele praktisch nicht minder als theoretisch von der größten Bedeutung ist; beruht doch auf ihr auch hauptsächlich die Schwere der Sünden gegen die Keuschheit, indem sie in denselben einen sakrilegischen Mißbrauch von Organen und Handlungen zeigt, die nur im besonderen Dienste Gottes gebraucht resp. vollzogen werden dürfen; und desgleichen wird die selbst den erlaubten Gebrauch umgebende Scham ihren tieferen Grund haben nicht bloß in der Achtung vor der durch die Gewalt der Begierlichkeit bedrohten eigenen Würde der Seele, sondern auch in der heiligen Scheu vor dem Mißverhältniß, welches zwischen der thierischen Vollziehung des Aktes und seiner hohen Bestimmung besteht.

486 Aehnlich, wie die menschliche Vaterschaft, erscheint auch die menschliche Mutterschaft gehoben und verklärt, ja in gewisser Hinsicht noch mehr. Denn der Vater setzt bloß eine Handlung, an welche die Mitwirkung Gottes geknüpft ist; die Mutter aber nimmt neben und mit der leiblichen Befruchtung den belebenden Einfluß Gottes in sich auf; ihr Schooß ist ein Tempel, worin Gott selbst sein Ebenbild schafft, weßhalb denn auch von der Kirche die Einsegnung der Eheleute zunächst und vorzüglich auf die Mutter bezogen wird.

487 VII. In Hinsicht auf ihr eigenthümliches höheres Wesen, wodurch sich die menschliche Zeugung von der thierischen unterscheidet, also auch abgesehen von der geschlechtlichen Form, worin sie mit dieser übereinkommt, hat dieselbe im Plane Gottes ebenso, wie der Ursprung und das Wesen des ersten Mannes und des ersten Weibes, eine mehrfache ektypische, typische und symbolisch-typische Beziehung zu den übernatürlichen geistigen Zeugungen, welche noch mehr und in höherer Weise von Gott selbst ausgehen — nämlich zu der Zeugung des ewigen Ebenbildes Gottes aus dem Schooße des Vaters, der Zeugung des fleischgewordenen Sohnes Gottes aus dem Schooße der Jungfrau, und der Zeugung der Menschen zu übernatürlichen Ebenbildern Gottes im Schooße der Kirche. Die innere Analogie mit diesen geistigen Zeugungen ist an sich evident; aber auch die positive Beziehung auf dieselben in der Absicht Gottes ist mehr oder minder deutlich in der Offenbarung ausgesprochen oder vorausgesetzt.

488 1. Die Analogie mit der ewigen Zeugung liegt darin, daß der Zeugende nicht ein beliebiges Wesen, sondern eine Person hervorbringt und zu dieser Person auch seinerseits als Person in einem prinzipiellen Verhältnisse steht, welches in sich selbst betrachtet, abgesehen von der materiellen Vermittlung, rein geistiger Natur und bei der

Unsterblichkeit beider Personen **auch ewiger Natur** ist. Auf den **ektypischen** Charakter oder die Nachbildung dieses Verhältnisses nach dem Vorbilde der ewigen Zeugung weist der Apostel hin, wenn er vom ewigen Vater sagt: A quo omnis paternitas in coelo et in terra nominatur.

489 2. Die Analogie mit der **Zeugung Christi** als des fleischgewordenen Sohnes Gottes besteht darin, daß bei dieser die zeugende Thätigkeit der hl. Jungfrau und der geistige Einfluß Gottes in ähnlicher, aber höherer Weise zusammenwirken, so nämlich, daß dieser geistige Einfluß Gottes im hl. Geiste auch den natürlichen Antheil des Mannes an der Zeugung ersetzt und die Verbindung der Frucht der Zeugung nicht bloß mit einem Produkte göttlicher Schöpfung, sondern mit dem der ewigen Zeugung vollzieht, daß also der weihevolle Segen, den Gott über die ersten Menschen sprach, in höherem Sinne verwirklicht, und die Mutter wie ihre Frucht im höheren Sinne „gesegnet" genannt wird. Unter diesem Gesichtspunkte erscheint Christus, wie als wahrer Sohn Gottes und der Jungfrau zugleich, so auch als die höchste Frucht menschlicher Zeugung, von welcher alle natürlichen Früchte bloß schwache **Vorbilder** sind, und wie als „der Mensch", d. h. sichtbares Bild Gottes per exc., so auch als „der Menschensohn" per exc., wie er sich selbst nennt. — Ueberdieß erscheint in dieser übernatürlichen Zeugung speziell bezüglich der **Bildung des Leibes Christi** auf wunderbare Weise der Charakter der Zeugung mit denjenigen Momenten vereinigt, welche die Bildung des Leibes der beiden ersten Prinzipien der natürlichen Zeugung charakterisiren. Denn nicht nur ist die Bildung des Leibes Christi ebenso unmittelbar göttlich, wie bei Adam und Eva im Unterschied von ihren Nachkommen; es findet sich auch hier, wie bei Eva, die Bildung des Leibes aus einem belebten Stoffe, der nur von Einem geschlechtlichen Prinzip der Natur genommen wird; und ebenso findet sich hier, wie bei Adam, die Hineinbildung des Stoffes in ein Wesen von unendlich höherer Art als dasjenige, woraus er genommen worden, indem der Abstand des Fleisches der hl. Jungfrau von dem des Sohnes Gottes ein ähnlicher ist, wie der zwischen der Erde und dem Fleische des Menschen. Mithin stellt die Zeugung Christi auch **von Seiten der Bildung des Leibes die höchste Form einer solchen Bildung** dar, in welcher Alles, was an den anderen Formen Vollkommenes ist, vereinigt erscheint, und welche durch jede derselben in ihrer Weise präformirt wird (vgl. *Thomassin* de incarn. l. 2. c. 3—4 nach den Vätern).

490 3. Die Analogie mit der **Zeugung der Menschen zu übernatürlichen Ebenbildern Gottes** besteht darin, daß diese theils in normaler Weise unter Mitwirkung der betr. Menschen durch den Einfluß der Gnade Gottes stattfindet, theils von anderen Menschen als Organen Gottes durch äußere, von der Gnade Gottes befruchtete Handlungen vollzogen wird. Nach der ursprünglichen göttlichen Ordnung wäre sogar die Gnade Gottes zugleich mit der Einschaffung der Seele übertragen worden und mithin ihre Eingießung ähnlich wie die letztere an die menschliche Zeugung geknüpft gewesen.

d. Die Einzigkeit des ursprünglichen Zeugungspaares und die auf Grund derselben durch die Zeugung vermittelte vollkommene Art- und wahre Stammeseinheit aller Menschen, sowie die darin enthaltene organisch-korporative Einheit der Menschheit in der Gesammtheit ihrer Individuen — als volle Verwirklichung der göttlichen Idee vom Menschen.

§ 152.

Literatur: Ueber die Apologie des Faktums selbst, das erst in neuester Zeit ernstlich bestritten worden, s. bes. **Hettinger**, Apolog. Bd. I.; **Reusch**, Bibel und Natur; **Rauch**, Einheit des Menschengeschlechtes (Augsb. 1873). Die Bedeutung des Faktums ist von den ältern TT. gewöhnlich bloß bei der Erbsünde und in der Christologie behandelt, speziell handeln darüber **Staudenmaier** §. 84. u. **Berlage** §. 85.

491 Der Segen der Vervielfältigung, den Gott über die ersten Menschen sprach, beweist nicht nur, daß nach der Idee Gottes **überhaupt** eine Vervielfältigung der Menschen auf dem Wege der Zeugung oder durch Abstammung stattfinden sollte. Er hat auch den **speziellen** Sinn, daß die Ver-

vielfältigung der Menschen nur durch Abstammung von dem Einen damals geschaffenen Paare stattfinden sollte. Denn nicht nur wird weder vorher noch nachher der Erschaffung eines anderen Paares gedacht, sondern auch geradezu gesagt, daß dieses Paar durch seine Vervielfältigung die Erde erfüllen und für sich und seine Nachkommen diejenige Herrschaft über die Erde erhalten soll, welche in der Idee Gottes vom Menschen ausgesprochen war. Und dieser Sinn wird überdies 1) durch verschiedene andere Umstände, welche im Berichte der Genesis hervortreten, sowie 2) durch die ganze hl. Schrift bestätigt.

Zu 1. Zunächst hat a) der ganze Bericht der Genesis, wie bei den übrigen Wesen, so besonders beim Menschen, die Tendenz, den ersten Ursprung aller gegenwärtigen Menschen zu beschreiben; dort aber, wo „der Mensch" zuerst erschaffen werden soll, redet er nur von der Bildung eines einzigen, in dem alle Menschen geschaffen worden. — Ferner b) hat Gott, um die Einheit des Ursprunges in seiner ganzen Strenge festzuhalten, nicht einmal die Glieder des ersten Menschenpaares nebeneinander, sondern eins aus dem andern geschaffen. — c) Das aus Adam geschaffene Weib wird Gen. 3, 20. ausdrücklich als mater cunctorum viventium bezeichnet. — Wie endlich d) im Hinblick auf letzteren Umstand das Weib als die Mutter aller Menschen die ideelle Bezeichnung der Mutter als solcher (= Vermittlerin des Lebens) als Eigennamen erhalten hat: so erscheint auch die der hl. Sprache eigene Bezeichnung für das Wesen des Menschen ohne Weiteres im Texte der Genesis als Eigenname des ersten Mannes, weil und inwiefern das Wesen aller Menschen in ihm als seinem Prinzip enthalten und er der Urtypus des Wesens aller aus ihm hervorgehenden Menschen sein soll. Aus demselben Grunde wird auch umgekehrt in der Schrift- und Kirchensprache der Eigenname Adam bald metonymisch zur Bezeichnung der von dem ersten Menschen abgeleiteten irdischen Natur gebraucht, bald in höherer Bedeutung zum Eigennamen Christi als des übernatürlichen Hauptes und Repräsentanten der ganzen menschlichen Natur gemacht. 492

Diese Einheit des Ursprungs aller Menschen aus Einem wird durch die ganze hl. Schrift theils negativ, theils positiv, theils direkt, theils indirekt bestätigt. Positiv und direkt wird dieselbe hervorgehoben Weish. 10, 1., wo es von Adam heißt: Haec (Sapientia) eum qui primus formatus est a Deo pater *orbis terrarum*, cum *solus* esset creatus, custodivit (πρωτόπλαστον πατέρα κόσμου μόνον κτισθέντα), u. 7, 1., wo aus der Einheit der Abstammung die Aehnlichkeit aller Menschen hergeleitet wird (Sum quidem et ego mortalis homo, similis omnibus et ex genere terreni illius, qui prior factus est (γηγενοῦς ἀπόγονος πρωτοπλάστου). Und im N. T. erklärt der hl. Paulus im Areopag den Heiden, welche ebenso die Einheit des Menschengeschlechtes wie dessen Erschaffung durch Gott verkannten, daß Gott, wie er der Schöpfer aller Dinge sei und Allem Leben und Odem gebe, so insbesondere die Menschen aus Einem Blute gemacht habe: fecitque ex uno (ἐξ ἑνὸς αἵματος) omne genus hominum, inhabitare super universam faciem terrae. Speziell aber ist dem hl. Paulus diese Lehre die Voraussetzung der Erbsünde und der Erlösung (Röm. 5), und von dieser Seite namentlich ist sie auch im Dogma der Kirche stets festgehalten worden 493

Der Widerspruch aus theologischen oder vielmehr exegetischen Gründen, worin er einiges Aufsehen gemacht hat, führt sich auf *Isaac Peyrère* (damals noch Calvinist, später jedoch convertirt) im 17. Jahrh. zurück. Peyrère (nicht zu verwechseln mit Pererius, Pereira, dem berühmten Commentator der Genesis) vertrat das sogen. systema Praeadamitarum, indem er vor oder zugleich mit Adam noch andere Menschen geschaffen sein wollte, weil sonst manche Vorkommnisse in der Geschichte der ersten Nachkommen Adams nicht erklärt werden könnten. Vgl. *Natalis Alex.* hist. eccl. V. T. diss. 3. in primam mundi aetatem. Dadurch wurde jedoch der Ursprung aller gegenwärtigen Menschen von Noe, und, da Noe selbst nach der Genesis von Adam abstammt, auch von Adam, unmittelbar nicht angetastet. 494

Viel bedeutender ist der Widerspruch aus philosophischen, näher physiologischen Gründen, welchen der moderne Unglaube, während er auf der anderen Seite selbst die Abstammung des Menschen vom Affen und zuletzt aus dem Urschlamme höchst natürlich 495

und begreiflich findet, gegen die Möglichkeit der Abstammung der gesammten gegenwärtigen Menschen von Einem Paare erhebt. Aber die Dogmatik muß die Lösung der dafür vorgebrachten Argumente den Apologeten überlassen (s. die oben angeführten Schriften). Die einfachste Widerlegung der Unmöglichkeit gemeinschaftlicher Abstammung liegt in der Möglichkeit der Fortpflanzung in der ehelichen Verbindung von Menschen aller Racen. Allerdings läßt sich auf diesem Wege und überhaupt physiologisch die Wirklichkeit der gemeinsamen Abstammung nicht positiv beweisen; formell kann sich so nur die Einheit der Art (spezifische Einheit) des Menschen ergeben. Die Wirklichkeit ist in sich nur ein geschichtliches Faktum und als solches historisch nachzuweisen. Indeß läßt sich dieser historische Beweis zwar nicht stringent, aber doch mit Wahrscheinlichkeit, auch unabhängig von dem Berichte der Offenbarung führen und noch dadurch verstärken, daß gewisse, gegenwärtig bei allen Menschen vorkommende Erscheinungen, welche nicht durch bloße Aehnlichkeit der Natur, sondern durch persönliche, mehr oder minder willkürliche Thätigkeit bestimmt und bedingt werden, wie namentlich die innere Aehnlichkeit der Sprachen, auf Ueberlieferung oder Ererbung, wenn nicht von Einem Menschen, so doch wenigstens von einem engeren Kreise von Menschen, die in wechselseitigem Verkehr zusammenlebten, zurückgeführt werden müssen. Vgl. Kaulen, Sprachverwirrung.

496 II. Die Bedeutung der Einheit des Ursprunges im Plan Gottes beruht zunächst schon darauf, daß dadurch die vollkommene spezifische oder Arteinheit unter den Menschen gesichert und klargestellt werden sollte. Eine spezifische Einheit wäre zwar an sich denkbar ohne einheitlichen Ursprung; aber ohne den letzteren würde sie bei der äußeren Verschiedenheit der Menschen nicht von vornherein und unwandelbar klar sein. Namentlich würde sie nicht sofort als eine vollkommene oder strenge Arteinheit erscheinen, in der Weise nämlich, daß die Menschen nicht bloß negativ eine besondere Art gegenüber allen nicht menschlichen Wesen, sondern auch positiv unter sich eine weiter nicht theilbare Art oder species *ultima* mit gleicher Natur bildeten; denn es wäre an sich denkbar, daß die Menschen als solche zwar in Bezug auf die allgemeinen Grundelemente des Wesens als animal rationale, nicht aber auch in Bezug auf die speziellere Organisation ihres Wesens, wodurch die Natur ihren spezifischen Typus erhält, übereinstimmten, in ähnlicher Weise, wie es einerseits unter den bloßen animalia, andererseits unter den bloßen Geistern verschiedene Spezies gibt. In der That war bei den Heiden mit dem Faktum des Einen Ursprungs auch das Bewußtsein der Gleichheit der Natur abhanden gekommen, indem Mann und Weib, Herr und Sklave, Grieche und Barbar wie ungleiche Wesen angesehen wurden, und war daher zugleich die auf der Gleichheit der Natur in allen Menschen ruhende wahre Idee der menschlichen Gesellschaft von Grund aus gefälscht.

497 Es ist aber auch leicht zu erkennen, warum nach der göttlichen Idee vom Menschen als dem sichtbaren Bilde Gottes die menschliche Natur die strengste spezifische Einheit haben muß. Denn als das sichtbare Bild Gottes soll der Mensch der Gipfel der sichtbaren Schöpfung, die unterste Stufe der unsichtbaren geistigen Schöpfung und dadurch das Bindeglied zwischen diesem doppelten Kosmos sein; beides kann er aber nur dann sein, wenn seine Natur selbst nicht wieder in verschiedene Arten abgestuft ist, wie einerseits die materielle, andererseits die geistige Natur.

496 Vgl. hiezu *Theodoret*. cur. aff. gr. l. 5. (Tom. IV. p. 835 f.); *Ambros*. de Paradiso n. 49: Nec illud otiosum, quod non de eadem terra de qua plasmatus est Adam, sed de ipsius Adae costa facta sit mulier; ut sciremus unam in viro et muliere corporis esse naturam, unum fontem generis humani. Ideo non duo a princip. -

facti, vir et mulier, neque duo viri, neque duae mulieres, sed primum vir, deinde ex eo mulier. Unam enim naturam volens hominum constituere Deus, ab uno principio creaturae hujus incipiens, multorum et disparium naturarum eripuit facultatem. *Faciamus*, inquit, *ei adjutorium simile sibi.* Adjutorium ad generationem constitutionis humanae intelligimus.

III. Die volle Bedeutung der Einheit des Ursprungs erscheint aber erst darin, daß in Folge derselben alle Menschen nicht bloß der Natur nach als ähnlich und gleich neben einander geordnet, sondern auch unter einander verwandtschaftlich zu Einem Geschlechte oder Einer Familie vereinigt, und als Zweige Eines Stammes auch wie Glieder Eines Gesammtkörpers um ihr Prinzip als dessen Haupt zusammengefügt werden, oder vielmehr kraft ihres Ursprungs und darum organisch, d. h. innerlich und lebendig, verbunden sind. Während die spezifische Einheit als solche bloß eine Gesellschaft als zwischen Gleichen möglich macht, wird in der Familieneinheit ein natürliches Band der Gesellschaft aller Menschen hergestellt, und eine natürliche Grundlage für die Einheit der Bestimmung, die Pflicht der wechselseitigen Unterstützung und die Möglichkeit solidarischer Verhältnisse der gesammten Menschheit nach unten gegenüber der Natur und nach oben Gott gegenüber geschaffen. Wie daher die Einheit des Ursprungs als Grund der Stammeseinheit in den ersteren Beziehungen gegenüber den alten und modernen Heiden in der allgemeinen Bruderschaft der Menschen eine Verstärkung des Bruderbundes enthält, der die Menschen als unter einander gleiche Geschöpfe desselben Gottes verbindet: so ist sie in der letztgenannten Hinsicht die wesentliche Bedingung für das Erb- und Solidaritätsverhältniß, welches der Offenbarung gemäß in Hinsicht auf Gnade und Sünde zwischen allen übrigen Menschen und ihrem Stammvater besteht, und nicht minder auch für die Solidarität des Erlösungsverdienstes, welches zwischen allen Menschen und dem als höchste Frucht der Natur aus ihrer Mitte hervorgegangenen übernatürlichen Haupte, Christus, besteht. 499

Von Seiten der göttlichen Idee vom Menschen als dem sichtbaren Bilde Gottes ist die Stammeseinheit aller Menschen zunächst 1) darin begründet, daß dieselben einerseits der sichtbaren Natur gegenüber nicht als viele Herren, sondern als Repräsentanten Gottes als des Einen Herrn auftreten sollen, und andererseits im Gegensatze zu dem Engelreiche nicht bloß ein eben durch seine mannigfaltige Abstufung geeinigtes Strahlenbild, sondern einen aus lebendigen Steinen gebauten sichtbaren Tempel Gottes bilden sollen. Dazu kommt ferner 2) daß, wie die Verschiedenheit der menschlichen Hypostasen naturgemäß durch den Ursprung einer aus der andern vermittelt wird und thatsächlich die Ursprünge so geordnet sind, daß sie den beiden Ursprüngen in Gott entsprechen: so auch in der Einheit des ersten Ursprungs die Einheit des Prinzips in Gott, und in der dadurch bedingten Consubstantialität aller Menschen die Consubstantialität der göttlichen Personen dargestellt, mithin die gesammte Menschheit zu Einem Bilde der Einheit des dreieinigen Gottes werden soll. Endlich 3) soll in der gegenwärtigen Weltordnung die gesammte Menschheit der erweiterte Leib des ihr Fleisch annehmenden und dadurch sich zu ihrem Haupte machenden ewigen und konsubstanzialen Bildes Gottes werden und mit ihm Ein Ganzes bilden, was nur dadurch möglich wird, daß 500

alle Menschen schon von Natur zu Einem Leibe mit einander verbunden sind, und die Jungfrau, aus welcher der Sohn Gottes seinen eigenen Leib annimmt, mit ihnen allen eine Tochter desselben Vaters ist; man kann daher sagen, deßhalb seien alle Menschen **aus** Einem, weil alle **in** Einem vollendet werden sollen.

501 IV. Die korporative Einheit der Menschheit darf jedoch nicht in einer Weise **übertrieben** werden, daß dadurch die **individuelle Persönlichkeit** der einzelnen Menschen verloren geht, wie es dadurch geschehen würde, daß man das geistige Prinzip ebenso vollständig im Ganzen aufgehen oder davon abhängig sein ließe, wie den Körper und sein Leben. Am weitesten ging in dieser Beziehung der Averrhoismus, der den einzelnen Menschen ein eigenes geistiges Prinzip absprach und dem gegenüber das Lateran. V. definirte: die **anima rationalis** sei **pro corporum, quibus infunditur, multitudine singulariter multiplicabilis et multiplicata et multiplicanda.** Ihnen nahe kamen die Reformatoren und Jansenisten, welche der Sünde des ersten Menschen für die Nachkommen dieselbe volle physische und moralische Wirksamkeit zuschrieben, wie für ihn selbst. Im Gegentheil soll die physische Einheit der Menschen eine geistige Einheit zunächst nur im Sinne wechselseitiger Liebe und Achtung verschiedener Personen begründen, und ist auch nach der Intention Gottes ursprünglich nur auf Gemeinschaft der Güter berechnet; erst in Voraussetzung dieser Einrichtung kann in beschränktem Maaße eine Gemeinschaft von Uebel, Schuld und Strafe stattfinden, wie später gezeigt werden wird.

502 V. Wegen der höheren individuellen Selbstständigkeit, welche die einzelnen Menschen als Personen besitzen, kann und soll sogar zwischen ihnen in Folge göttlicher Fügung und eigener Thätigkeit **in Bezug auf accidentelle Eigenschaften und Vollkommenheiten eine weit größere Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit** stattfinden, als bei den einzelnen Arten der niederen Schöpfung, und zwar in einem Umfange, daß dadurch in der Einen Menschenart die mannigfaltige Abstufung der Arten in der materiellen Schöpfung und der Ordnungen in der Geisterwelt nachgebildet wird. Wie diese Varietät die Einheit der Art in den Menschen nicht aufhebt: so entspricht sie sogar positiv der Natur und Vollkommenheit des Einen organischen Leibes, welchen die Menschen unter einander bilden, indem eben sie ihn als einen vollkommen organischen erscheinen läßt, d. h. organisch nicht nur in Hinsicht der inneren Verkettung seiner Glieder, sondern auch organisch in Hinsicht auf die Mannigfaltigkeit der im Dienste des Ganzen stehenden und sich durch ihre besonderen Vorzüge ergänzenden Glieder, wie dies der Apostel I. Cor. 12. so schön ausgeführt hat.

C. Die menschliche Natur formell betrachtet, d. h. als durch die eigenthümliche Constitution der menschlichen Wesenheit bestimmte oder angeborene vitale Beschaffenheit des Menschen.

§. 153. Unterschied und Ordnung der Kräfte und Lebensgebiete der menschlichen Natur. Fixirung der Frage.

503 In den meisten neueren Dogmatiken wird von der Lehre über die Constitution der menschlichen Natur unmittelbar zur Lehre von der übernatürlichen Ausstattung der ersten Menschen übergegangen oder doch nur flüchtig bei einzelnen Momenten der natürlichen Le-

schaffenheit, z. B. der Willensfreiheit verweilt, während die alten Theologen nach dem Vorgange des hl. Thomas hier eine sehr eingehende natürliche Psychologie entwickeln. Letztere wußten zwar auch, daß die natürliche Beschaffenheit des Menschen nicht der eigentliche und direkte Gegenstand der theologischen Anthropologie sei. Sie wußten aber zugleich, daß jene die wesentliche Voraussetzung des klaren Verständnisses der übernatürlichen Bestimmung und Ausstattung des ersten Menschen sei, und gerade die sorgfältige Ausbildung der Lehre von der natürlichen Beschaffenheit des Menschen hat es den Theologen des M. A. möglich gemacht, die Lehre vom Uebernatürlichen so bestimmt und klar zu entwickeln. Freilich haben ihnen darum die Reformatoren, Bajaner und Jansenisten den Vorwurf gemacht, daß sie die philosophisch-heidnische Anthropologie des Aristoteles an die Stelle der christlichen Anthropologie gesetzt hätten. Aber das geschah von ihnen nur darum, weil die scholastische Behandlung der aus dem Wesen der Menschen sich ergebenden und demselben entsprechenden Beschaffenheit seiner Natur es ihnen unmöglich machte, über die Natur sowohl wie über die Uebernatur nach Belieben zu philosophiren, beide durcheinander zu werfen und beide miteinander zu zerstören. Ihr Verfahren und dessen unheilvolle Folgen sind daher nur ein neuer Grund, auf die Methode der Scholastik zurückzugehen, selbst wenn es wahr wäre — und bez. des hl. Augustinus ist es zum Theil wirklich wahr — daß die Väter diese Methode nicht befolgt hätten.

I. Bei den Fragen über die vitale Beschaffenheit der menschlichen Natur muß selbstverständlich die Verschiedenheit und Ordnung der in ihr vorhandenen Kräfte und Lebensregionen vor Augen gehalten werden, da es in jenen Fragen sich eben darum handelt, wie die einzelnen Kräfte an sich beschaffen seien und in welchem Verhältnisse sie zu den übrigen stehen. 504

Weil im Menschen alle Lebensstufen, die in der Schöpfung vorkommen, zusammenbestehen, so sind in ihm zunächst drei Lebensregionen mit den entsprechenden Kräften zu unterscheiden, welche sich über einander aufbauen: 1) das vegetative Leben, auf Nahrung, Wachsthum und Fortpflanzung des körperlichen Organismus gerichtet und dem Menschen mit den Pflanzen gemein; 2) das sinnliche Leben, bestehend in der sinnlichen Erkenntniß und den durch dieselbe geleiteten sinnlichen Begehrungen, resp. der Empfindung und Erstrebung sinnlicher Lust (sensualitas), welches der Mensch mit dem Thiere gemein hat; 3) das vernünftige oder geistige Leben, bestehend in der vernünftigen Erkenntniß und dem von ihr geleiteten bewußten Wollen, welches der Mensch mit den Engeln und mit Gott gemein hat. Wie dieses Leben das höchste ist, und als solches Ziel und Regel der übrigen Lebensfunktionen sein soll: so wird auch das Prinzip desselben das Herrschende, τὸ ἡγεμονικόν, im Menschen genannt.

Inwiefern die beiden ersten Lebensregionen dem Menschen mit den übrigen animalia gemein sind, vereinigt man sie unter dem gemeinschaftlichen Namen des animalischen Lebens. Dagegen unterscheiden die Theologen seit dem hl. Augustinus die geistige Lebensregion wieder in zwei Stufen, in das Gebiet der ratio *inferior* und der ratio *superior*, je nachdem die Gegenstände, worauf, resp. die Normen, wonach sich das vernünftige Erkennen und Wollen richtet, unter resp. auf einer Linie mit dem Geiste des Menschen stehen, oder aber über denselben erhaben sind; d. h. je nachdem Gegenstand und Norm des Erkennens und Wollens in den geschaffenen, sinnlichen oder geistigen Dingen, besonders in der Rücksicht auf den Vortheil und die Ehre des Handelnden, oder aber in Gott als dem Prinzip und Ziel des Menschen selbst gesucht wird. Zwischen beiden Stufen in der Vernunft besteht ein analoges Verhältniß, wie zwischen der Sinnlichkeit und der Ver- 505

nunft überhaupt, ohne daß darum für beide auch wesentlich verschiedene Seelenkräfte angenommen werden müßten; im Gegentheil verhalten sich, wie Augustinus bemerkt, beide zur Sinnlichkeit, wie der Mensch zum Thiere, aber unter einander nur wie Mann und Weib in der menschlichen Natur. Indeß ist die Verwandtschaft der ratio inferior mit der Sinnlichkeit beim Menschen um so größer, weil sie in ihren Gegenständen vielfach mit dieser zusammentrifft und selbst dort, wo sie, wie in dem Streben nach Ehre, einen eigenen Gegenstand hat, doch wenigstens stark von der Phantasie beeinflußt wird. Obgleich man daher auch bei den Engeln an sich einen solchen Unterschied machen kann, so ist derselbe bei ihnen doch nicht von solcher Tragweite wie beim Menschen, bei welchem das Leben der ratio inferior, inwiefern es meist der Sinnlichkeit sekundirt, praktisch fast ganz mit dem Leben der letzteren zusammenfällt und daher, wie schon der Lombarde bemerkte, in der hl. Schrift und den Vätern oft mit derselben unter dem Namen der vita animalis zusammengefaßt wird.

506 Es versteht sich von selbst, daß in dem obigen Gegensatze zwischen ratio superior und inferior der Name ratio nicht im Gegensatze zu intellectus als eine besondere Funktion des geistigen Erkenntnißvermögens (als Fähigkeit zum Schließen, Combiniren und Ordnen), noch auch im Gegensatz zur voluntas gefaßt wird. Im Gegentheil umfaßt jede der beiden rationes alle geistigen Funktionen, welche bezüglich eines bestimmten Gegenstandes geübt werden können, im Gegensatz zu den Funktionen des sinnlichen Lebens. In beiden ist daher ebenfalls eine voluntas superior und inferior enthalten, und nach Bonav. entspricht ihnen auch eine doppelte Seite des intellectus, d. h. der Fähigkeit direkter und unmittelbarer Auffassung, welche er bei der ratio inferior einfach intell*ectus*, bei der ratio superior aber intell*igentia* nennt, und die wir im Deutschen passend einerseits Welt- und Selbstbewußtsein, andererseits Gottesbewußtsein nennen können. Denn obgleich das Gottesbewußtsein nicht in demselben Sinne unmittelbar ist wie das Welt- und Selbstbewußtsein: so ist doch Gott unter dem Gesichtspunkte des Prinzips und Endzieles des menschlichen Geistes als Correlat in dem Bewußtsein der Abhängigkeit von einem höheren ewigen Prinzip und Ziel, welches in dem vollkommenen Selbstbewußtsein enthalten ist, mit eingeschlossen, also auch selbst Gegenstand eines direkten Bewußtseins, welches für die schließenden, combinirenden und ordnenden Funktionen der ratio superior in ähnlicher Weise den Ausgangspunkt bildet wie das Welt- und Selbstbewußtsein für die der ratio inferior, und so auch in praktischer Beziehung per exc. „Gewissen" im Sinne der synteresis der Scholastiker genannt wird. Für das christliche übernatürliche Leben vertritt der Glaube die Stelle des Prinzips, von welchem die ratio superior ausgeht, wie auch nur das durch ihn geregelte Leben schlechthin als höheres geistiges Leben oder Weisheit gilt. Aber eben darum verlegt auch der hl. Franz von Sales (amour de Dieu l. 1. c. 12 u. l. 2. c. 13.) den Glauben in die „höchste Spitze der Seele" [1], d. h. in jene Seite der Seele, nach welcher sie Gott zugewandt ist und seiner nicht bloß erst durch Schließen und Combiniren, sondern durch den Eindruck seiner Gegenwart innewerden kann; und das setzt wieder voraus, daß die Seele schon von Natur eine solche Spitze haben muß, welche, wie über alle direkt auf die geschöpflichen Dinge sich beziehende Vernunftthätigkeit, so auch über die entwickelnde und anwendende Thätigkeit der höheren Vernunft erhaben ist, und in welcher sie durch einfachen Blick Gottes als des Prinzips und Zieles ihres Wesens und Lebens inne wird (vgl. Buch II. n. 18.). Weil aber nach Bonav. (s. B. II. n. 365.

---

[1] An der ersteren Stelle führt der Heilige, als christlicher Aszet die Funktionen der natürlichen ratio superior bei Seite lassend, in der Bethätigung der Vernunft (discours) und des vernünftigen Lebens drei Stufen auf, von denen die beiden ersten (discours selon l'expérience des sens und disc. selon les sciences humaines) der ratio inferior, die dritte (discours selon la foi) der ratio superior angehört, und vergleicht sie mit den drei Vorhöfen des Tempels zu Jerusalem; über diesen aber gebe es wie im Tempel noch ein Heiligstes und Innerstes in der Seele, worin Gott mit seiner Gnade throne.

das supremum in der Seele zugleich ihr intimum, also die Spitze (apex, ἀκμή) zugleich das Innerste und Tiefste in der Seele ist: so trifft diese Auffassung zusammen mit der Lehre der deutschen Mystiker vom „Seelengrunde" als dem Träger des mystischen gottähnlichen und gottinnigen Lebens, als der Wurzel, worin die Seele mit Gott zusammenhange, und dem Boden, worin sie die Einwirkung Gottes empfange, nur daß dieser Zusammenhang mit Gott zuweilen mehr oder minder pantheistisch von ihnen aufgefaßt und, statt als der eines geschaffenen Bildes mit seinem schöpferischen Urbilde, in Form einer Emanation dargestellt wurde. Das Wesen der Lehre vom Seelengrunde ist eben dieß, was der hl. Augustinus so oft betont (s. B. II. n. 468), daß die Seele ein wahres Abbild Gottes ist, und als solches zumeist im Innersten und Höchsten ihres Wesens und ihrer Kräfte unmittelbar von Gott als ihrer causa efficiens, exemplaris und finalis abhängt und mit ihm zusammenhängt, hier nur von ihm direkt beeinflußt werden, aber hier auch aus ihm die Theilnahme an seinem geistigen Leben durch Natur und Gnade empfangen kann, und endlich von hier aus ihn als den Unendlichen (über die Grenzen von „Form, Zeit und Statt" erhabenen) erfassen, also über alles Geschaffene hinaus zu ihm aufsteigen kann, und insofern auch in sich gewissermaßen über alles Geschaffene und sogar über sich selbst erhaben ist.

Ueber den Unterschied der ratio inf. u. sup. s. *Aug.* de Trin. l. 12. c. 1 ff. ausführlich bei *Mag.* l. 2. dist. 24; dazu *Albert. M.*, *Thom.*, *Bonav.*; *Thom.* 1. p. q. 79. a. 7. u. ver. q. 15. a. 5.

II. Gegenwärtig handelt es sich nun darum, die menschliche Natur näher 507 zu bestimmen, einerseits im Unterschied von der Wesenheit oder Substanz an sich, nämlich als principium motus intrinsecum in substantia oder als eine in der Substanz existirende vitale Beschaffenheit derselben — andererseits in der Einheit mit der Wesenheit, nämlich als die aus den constitutiven Prinzipien derselben und mithin aus dem direkten Produkte des Schöpfers resultirende und mithin im eigentlichsten und strengsten Sinne, d. h. vi originis ipsius essentiae, angeborene vitale Beschaffenheit des Menschen. Was bloß thatsächlich dem Menschen zugleich mit seinem Ursprunge mitgegeben wurde oder aus teleologischen Gründen etwa mitgegeben werden mußte, gehört daher nicht zur Natur im obigen Sinne. Andererseits gehört dazu aber auch nicht bloß dasjenige, was der Mensch, um der göttlichen Idee zu entsprechen, an positiver Vollkommenheit und Leistungsfähigkeit bereits als bloßer Mensch, d. h. vermöge des höheren Bestandtheiles seines Wesens von Gott erhalten hat, und wodurch er sich vor den Thieren auszeichnet; ebenso gehört dazu die Unvollkommenheit und Schwäche, welche dem Menschen noch als bloßem Menschen (d. h. vermöge des niederen Bestandtheiles seines Wesens, so lange Gott nicht auf übernatürliche Weise nachhilft) oder auch bereits als bloßem Menschen (d. h. bevor anderweitige Einflüsse, z. B. die Sünde, nachtheilig auf die Natur einwirken) beiwohnt, und in Folge deren der Mensch seiner bloßen Natur nach die göttliche Idee noch nicht adäquat erfüllt, sondern an den Unvollkommenheiten der niederen Wesen theilnimmt. Denn wie die Natur formell betrachtet als principium motus nicht bloß der Grund der aktiven Bewegung oder der Thätigkeit, sondern auch der passiven Bewegung oder des Leidens ist (principium intr. agendi et patiendi): so muß sie auch als wesentliches, d. h. aus der Wesenheit allein sich ergebendes, Prinzip ebenfalls in dieser doppelten Beziehung betrachtet werden. Die Scholastiker bezeichnen die Natur in diesem Sinne auch als natura pura (= mera) oder als bloße Natur des

Menschen, inwiefern nämlich bei ihr abgesehen wird von allen Einflüssen und Momenten, welche, außer der Wesenheit liegend oder zu derselben hinzutretend, in positiver oder negativer Richtung die vitale Beschaffenheit des Menschen beeinflussen und modifiziren.

508 Selbstverständlich kann schon hier die Frage nicht ganz umgangen werden, ob auch die Natur, d. h. die angeborene vitale Beschaffenheit des Menschen, wie er jetzt geboren wird, ebenso wie die constitutiven Prinzipien seines Wesens, im Wesentlichen noch dieselbe sei und sein müsse, wie die Natur des unmittelbar geschaffenen Menschen, oder ob nicht die Sünde in der Natur Vollkommenheiten zerstört habe, welche ursprünglich in derselben wesentlich eingeschlossen gewesen, und Unvollkommenheiten resp. Uebel hineingetragen habe, welche ursprünglich von derselben wesentlich ausgeschlossen waren. Die katholische Lehre behauptet in strenger Festhaltung des obigen Begriffs der Natur das erstere und lehrt demnach, daß die wesentlichen Vollkommenheiten der ursprünglichen Natur jetzt noch vorhanden, und die Unvollkommenheiten der gegenwärtigen Natur nicht erst von Außen importirt seien, sondern in Folge ihrer gleichen Constitution auch in der ursprünglichen Natur wenigstens der Wurzel nach vorhanden gewesen seien. Die Reformatoren hingegen behaupteten eine innere und wesentliche Verschiedenheit der ursprünglichen von der jetzigen Natur und warfen daher den katholischen Theologen vor, daß dieselben die gegenwärtige Unnatur des Menschen für die wahre Natur ausgäben, diese statt nach dem Evangelium und idealen Gesichtspunkten, nur nach der concreten Erfahrung bestimmten und so auf das Werk des Schöpfers übertrügen, was nur Wirkung und Folge der Sünde sein könne.

509 Indeß schon der Gedanke der Zerstörbarkeit der ursprünglichen Natur weist darauf hin, daß eben die Reformatoren unter der Schönrednerei von der Vollkommenheit der ursprünglichen Natur sehr confuse Begriffe verbergen. In der That ignoriren sie förmlich die metaphysische Frage in der scholastischen Fassung als irrelevant, um so desto sicherer ihre grundfalsche Antwort auf dieselbe durchschmuggeln zu können, d. h. um die aus der Wesenheit resultirende Natur nach der höheren Seite zu verstümmeln und nach der niederen Seite zu überheben, ebenso wohl der Offenbarung wie der gesunden Philosophie zum Trotz. Die katholische Lehre hingegen hebt ebenso wohl die Vollkommenheiten wie die Unvollkommenheiten hervor, welche dem Menschen von Haus aus kraft der Doppelseite seines Wesens und der Verbindung des Hohen mit dem Niedrigen in demselben (*Greg. Naz.*, oben n. 126) zukommen, und stützt sich dabei nicht bloß auf philosophische Beobachtung der gegenwärtigen Menschen, auch nicht bloß auf evidente metaphysische Prinzipien, sondern auf die klare Lehre der Offenbarung, welche in der Schöpfungsgeschichte des Menschen neben der idealen geistigen Seite auch die concrete animalische Seite hervorhebt und in letzterer Beziehung durch die darauf bezugnehmende Lehre des Apostels über die Natur des ersten Adam im Gegensatz zum zweiten himmlischen Adam beleuchtet wird.

510 Weil die Reformatoren sich für ihre Auffassung auf den hl. Augustinus berufen, so muß hier schon bemerkt werden, daß Augustin in der That das Wort natura vielfach theils weiter theils enger gebraucht, als es später von den Scholastikern gebraucht wurde. Gegenüber den Manichäern, welche das Böse als eine von einem wesenhaft bösen

Prinzip stammende natura betrachteten, war er gewohnt, alles positive Sein (quidquid intelligitur in suo genere aliquid esse) was und inwieweit es positiv verursacht wird (nascitur) und von Gott, als der Quelle alles Seins, herkommt, natura zu nennen, mithin die letztere sachlich mit dem *bonum* identisch zu nehmen, und das malum wie als corruptio (= Zustand der Zerrüttung) boni oder contrarium bono, so auch als corruptio naturae oder contrarium naturae zu bezeichnen. Daher konnte er gegen die Pelagianer einerseits unter der natura hominis, oder wie er sagt, der natura *in*stituta nicht alles dasjenige Gute verstehen, womit Gott ursprünglich den Menschen natürlicher oder übernatürlicher Weise ausgestattet hatte, andererseits aber auch von einer durch die Sünde vollzogenen corruptio (= Akt der Zerstörung) dieser natura sprechen, und damit sogar dem Menschen, wie er jetzt ist, die „wahre Natur" absprechen, also auch sagen, die ihm angeborene Beschaffenheit lasse sich nicht mehr in demselben Sinne Natur nennen wie die des Menschen vor der Sünde, da auch manches Uebel oder defectus naturae mit zu seiner „Natur" gehöre. Desgleichen konnte er ferner die beim ersten Menschen nur auf übernatürliche Weise beseitigten Mängel der Natur schon deßhalb nicht zur Natur selbst rechnen, weil sie eben als Mängel contra, nicht secundum naturam, diese im Sinne des positiven Guten und positiv von Gott Stammenden genommen, waren. So wenig man daher, wie wir später sehen werden, alle Güter, die Aug. zur instituta natura rechnet, darum als zur Natur im scholastischen Sinne gehörig, oder als aus der constitutio naturae per se folgend ansehen darf: so wenig darf man alle Mängel und Uebel, welche Aug. von der natura *in*stituta ausschließt, darum auch als nicht zur Natur im scholastischen Sinne gehörig, d. h. als nicht aus der *con*stitutio naturae per se folgend oder als durch sie ausgeschlossen betrachten; desgleichen ist nicht gesagt, daß alle Mängel und Uebel, welche formell eine corruptio naturae, d. h. einen mangelhaften, die Nothwendigkeit einer Lebensstörung einschließenden Zustand der Natur, oder des menschlichen Seins darstellen, auch wesentlich nur durch eine corruptio naturae, d. h. durch Zerstörung eines früheren besseren Zustandes entstanden sein könnten.

§ 154. Die geistige Seite der menschlichen Natur in ihrer wesentlichen und unverlierbaren Vollkommenheit als lebendiges Ebenbild Gottes: aktive Kraft und Tendenz zur Erkenntniß und Liebe Gottes (resp. der sittlich-religiösen Ordnung) und sittliche Freiheit; besonders das Wesen und der gottebenbildliche Charakter der letzteren.

Literatur: *Mag.* l. 1. dist. 3 u. l. 2. d. 25 u. 39; dazu *Bonav.* u. *Thom.; Thom.* 1. p. q. 60, 82, 83, 88; Möhler, Neue Uebers. § 1—14; Staudenmaier § 89 ff.; Berlage § 39.

Die Irrthümer, welche den Charakter des der menschlichen Natur wesentlichen lebendigen Ebenbildes Gottes entstellen, thun dies theils durch Ueberhebung desselben, theils durch Erniedrigung; aber die meisten thun es theils ausdrücklich, theils stillschweigend in beiden Weisen zugleich, so daß die Ueberhebung entweder nur eine einseitige oder nur eine scheinbare ist, und daher vorzüglich und direkt die Erniedrigung bekämpft werden muß. 511

1. Der älteste Irrthum ist der der Manichäer, von mehreren mittelalterlichen Sekten erneuert, daß der Geist im Menschen (oder vielmehr die Lichtseele) als eine Partikel der göttlichen Substanz von sich aus wesentlich zum Guten determinirt sei, aber durch das böse Prinzip (die psychische oder Luftseele) zwangsweise zum Bösen determinirt werden könne. Nach der ersten Seite überhoben sie also die Aehnlichkeit des Willens mit Gott, als ob er aus sich und freiwillig nicht sündigen könne; nach der anderen erniedrigten sie den Willen so tief, daß er nicht einmal die Sünde meiden könne; sie verbinden also in widersprechender Weise ein in wesentlicher Heiligkeit bestehendes Bild Gottes mit gleichzeitiger Sklaverei der Sünde. — 2. Die Pelagianer nahmen im Gegensatz zu der Creatürlichkeit des Geistes eine natürliche Möglichkeit (possibilitas) an, freiwillig zu sündigen, und die Sünde zu meiden. Indem sie aber die Möglichkeit, das Gute zu wollen, mit der Möglich- 512

keit zu sündigen, als gleichmäßig in der Wahlfreiheit enthalten, auf Eine Linie stellten, mußten sie eine speziell auf das Gute gerichtete, von Gott stammende Triebkraft in der Natur läugnen, mithin sagen, die Natur sei an sich ebenso wenig gut wie böse, weil gegen beides gleichmäßig indifferent. Da sie nun gerade in diese Indifferenz die Gottebenbildlichkeit setzten, machten sie aus letzterer eine Fratze, welche ein Moment hineintrug, welches in Gott nicht vorhanden, nämlich die Möglichkeit zu sündigen, und ein anderes daraus strich, das wesentlich hinein gehört, nämlich die positive Tendenz zum Guten. Und diese Fratze ist ebenso wie die der Manichäer, wenn auch in umgekehrter Weise, ein Monstrum, wodurch die Gottebenbildlichkeit zugleich überhoben und erniedrigt wird, indem dadurch einerseits der menschliche Wille als absolutes Prinzip seiner Güte erscheint, wie der göttliche Wille, andererseits aber, weil er dieß nur insofern sein kann, als er seine Güte ebenso, wie seine Schlechtigkeit erst von Grund aus schaffen muß, ohne daß dieselbe bereits in der Triebkraft der Natur wurzelte, von Natur aller positiven Güte baar ist. — 3. Im Mittelalter spielte eine große Rolle der Averrhoismus, dessen Hauptdogma darin bestand, daß er, die Geistigkeit der Seelensubstanz läugnend, damit auch jede im Wesen der Seele wurzelnde Kraft und Tendenz zu irgend einem geistigen Leben verwarf und dieses Leben von Außen durch den sogen. intellectus separatus importiren ließ, wodurch ebenso jede wahre Freiheit wie die individuelle Unsterblichkeit wegfiel. — 4. In analoger Weise haben die Reformatoren nebst ihren Ablegern, Bajus und Jansenius, theils ausdrücklich, theils stillschweigend, der menschlichen Seele, obgleich sie die Geistigkeit ihrer Substanz annahmen, wenigstens die wesentliche aktive Kraft und Tendenz zu dem höheren geistigen Leben abgesprochen, welches dem Ebenbilde Gottes in der Richtung auf Gott selbst zukommt und diese Kraft und Tendenz erst durch den hl. Geist von Außen hinein bringen oder importiren lassen. In ihren Consequenzen, namentlich in der Läugnung der Wesentlichkeit und theilweise in der Fälschung der Natur der sittlichen Freiheit, sowie auch in anderen Beziehungen, z. B. in Bezug auf die wesentliche Bestimmung des Menschen zur Theilnahme am Leben Gottes selbst, welche ohne eine substanzielle Einheit der Creatur mit Gott kaum denkbar ist, berührten sie sich freilich auch mit den Manichäern.

513 Den Ausgang für die Darlegung der katholischen Lehre nehmen wir am besten (A) von der averrhoistischen und der daran sich anschließenden reformatorischen Lehre, welche das Prinzip der Lebendigkeit des Ebenbildes Gottes außerhalb der Wesenheit des Menschen verlegen, um alsdann (B) gegenüber den Manichäern und Pelagianern den von ihnen entstellten Charakter der zum wesentlichen Ebenbilde Gottes gehörigen sittlichen Freiheit klar zu legen.

514 A. I. Es ist also vor Allem gegen die Averrhoisten als selbstverständlich festzuhalten, daß die menschliche Seele, weil sie substanziell geistig ist, so auch wesentlich und durch sich selbst, nicht erst durch den Einfluß eines außer und über dem Menschen stehenden geistigen Wesens (intellectus separatus), wahrhaft lebendige, geistige Vermögen, d. h. die aktive Kraft und Tendenz zu vernünftiger Erkenntniß, bewußtem Wollen und freiem Handeln besitzt und insofern ein lebendiges Ebenbild Gottes ist.

515 Den wesentlichen Charakter dieser Vermögen im Allgemeinen nehmen auch die Reformatoren und ihre Nachtreter an und unterscheiden dadurch den Menschen vom Thiere. Sie kommen aber mit den Averrhoisten insoweit überein, als sie jene geistigen Vermögen hinsichtlich ihrer wesentlichen Leistungsfähigkeit und Tendenz auf das Gebiet der ratio inferior beschränken, dagegen das Gebiet der ratio superior davon ausschließen, und mithin die Kraft und Tendenz zu der auf Gott — resp. die sittliche Ordnung als eine durch Gott als sein Gesetz festgestellte und auf ihn abzielende — gerichteten Thätigkeit nicht als wesentliches, aus seinem Wesen entspringendes Attribut des

Geistes betrachten, sondern auf ein dem Menschen äußerliches Prinzip, den hl. Geist, zurückführen. Der wesentliche Unterschied des Menschen vom Thiere beruht demnach bei ihnen bloß in formellen höheren Fähigkeiten sammt der darin gegebenen Empfänglichkeit für einen höheren Einfluß von Außen, worauf in ihrer Weise auch die Averrhoisten jenen Unterschied zurückführten; auch bei ihnen bleibt daher der Mensch seinem Wesen nach nur ein höheres Thier, das trotz seiner höheren Fähigkeiten aus sich in keiner Weise die lebendige Wurzel eines auch nach Gegenstand und Ziel gottähnlichen geistigen oder geistlichen Lebens, wie sie es nennen, sondern bloß eines höheren animalischen oder psychischen Lebens in sich trägt. Wie immer es sich mit dem historischen Ursprung der einen Lehre aus der andern verhalten möge: sicher ist, daß das Fundament der „rein evangelischen, antiheidnischen" Lehre von der Verlierbarkeit und der darin vorausgesetzten Unwesentlichkeit des lebendigen Ebenbildes Gottes im Menschen im engsten Zusammenhange steht mit der zwar nicht von Aristoteles, wohl aber von dem muselmännischen, pseudoaristotelischen Philosophen Averrhoes ausgebildeten, während des Mittelalters in's christliche Abendland importirten und unmittelbar vor Luther durch das *Lateran. V.* verdammten Lehre vom Thiermenschen.

Allerdings lehrte Luther bisweilen, die aktive Kraft und Tendenz zum religiös-sittlichen Leben sei dem ersten Menschen „wesentlich" gewesen, wovon dann die Folge sein müßte, daß der nach ihm durch die Erbsünde jener Kraft beraubte Mensch auch nicht mehr Mensch wäre. Indeß wurde damit die averrhoistische Auffassung nicht ganz ausgeschlossen, sondern eher durch die manichäische, die damals in kabbalistischer Form im Schwunge war, modifizirt, indem die zur animalischen Seele hinzutretende göttliche Kraft an ein aus Gott emanirendes substanzielles geistiges Prinzip geknüpft wurde. Vgl. Stöckl Gesch. d. Ph. d. M. A. III. § 106. Gewöhnlich aber wurde jene Kraft und Tendenz nur als „natürlich" oder auch als Natur bezeichnet, und meinte man hierin sogar die Katholiken zu überbieten, als ob diese beim ersten Menschen gar keine natürliche Kraft und Tendenz zum Guten annähmen und alle und jede bloß als ein superadditum naturae betrachteten. Und doch lautete die Lehre der Katholiken gerade dahin, eine gewisse Kraft und Tendenz zum Guten sei dem Menschen in der Weise natürlich, daß sie nicht bloß wesentlich zu seiner dem Zwecke seines Wesens entsprechenden Ausstattung gehöre, sondern auch eine nothwendige und unverlierbare Folge der Constitution seines Wesens sei, während die Reformatoren wirklich alle und jede Kraft und Tendenz zum Guten, auch zu dem, wozu der Mensch von Natur bestimmt ist, als verlierbar und mithin auch, wenn nicht das Wesen selbst mit verloren gehen sollte, als ein superadditum essentiae oder naturae essentiali und die essentia oder substantia selbst bloß als empfängliches und bedürftiges Subjekt für die Kraft und Tendenz zum Guten betrachteten — Bajus und bes. Jansenius wollten zwar dadurch sich von Luther unterscheiden, daß sie vorgaben, die ganze Häresie Luthers bestehe darin, daß dieser die aktive Kraft und Tendenz zum Guten als aus dem Wesen der Menschen entspringend aufgefaßt habe, sie hingegen dieselbe aus einem übernatürlichen, den Menschen belebenden Prinzip herleiteten, und dem Menschen in Folge seines Wesens die Uebung des Guten bloß als Pflicht und Bedürfniß zuschreiben. Aber das erstere hatte Luther bloß vorübergehend im Eifer behauptet; das eigentliche Prinzip seiner Lehre, woraus die Theorie über den gefallenen Menschen hervorging, war ihm, wie diese selbst, mit Bajus und Jansenius gemeinschaftlich. Ein Unterschied liegt hauptsächlich nur darin, daß Luther auch das aktive Licht zu der auf Gott bezüglichen natürlichen geistigen Erkenntniß oder die Sehkraft der ratio superior ähnlich, wie Averrhoes die Sehkraft der ratio inferior, der Seele von Außen zugeführt werden ließ, während Jansenius bloß die Wurzel der ethischen Vollkommenheit in die Seele von Außen gelegt wissen wollte; die späteren Nachfolger des Jansenismus, die Traditio-

516

nalisten, lehrten freilich gerade umgekehrt bezüglich der Erkenntniß wie Luther, während sie bezüglich des Willens mehr oder weniger katholisch dachten. Vgl. über die bajanische und jansenistische Lehre „Katholik" 1868 I. Wenn bei der Rechtfertigung dieser Ansichten noch behauptet wird, dieselben bestritten nicht eine dem Menschen wesentliche religiös-sittliche „Anlage", dann verstehen sie doch unter Anlage nur eine passive Empfänglichkeit, wie die „Anlage" eines Bodens für die Aufnahme eines Samens, oder höchstens eine solche Anlage zur Entwicklung, wie sie den weiblichen Keimen bei den Pflanzenblüthen zukommt, die in sich selbst nicht die Leistungsfähigkeit und Triebkraft des eigentlichen Samens resp. der Wurzel habe, sondern erst durch eine andere Kraft befruchtet werden müsse. Von dieser Seite läßt sich auch neben dem angeführten materiellen noch ein formeller Unterschied zwischen Luther und Jansenius, und zwar ein ähnlicher, wie zwischen Averrhoes und seinem Vorgänger Avicenna besteht. Wie nämlich Averrhoes in Bezug auf alle geistige Thätigkeit dem Menschen alle wesentliche Kraft absprach (nämlich nicht bloß den intell. agens, die ideenbildende Kraft, sondern auch den intell. possibilis, das Denkvermögen selbst): so läugnete Luther jede wesentliche aptitudo, capacitas, potentia für die höhere geistige Thätigkeit. Wie aber Avicenna bezüglich alles geistigen Denkens nur den intellectus *agens* außerhalb des Wesens der Menschen verlegte, das Denkvermögen selbst aber als wesentlich bestehen ließ: so ließ Jansenius für das höhere Leben des Willens das betr. Vermögen bestehen, beraubte es aber aller eigenen Fruchtbarkeit, indem er diese einer übernatürlichen Belebung durch den hl. Geist zuschrieb.

517 II. Den Reformatoren gegenüber ist es zunächst im Allgemeinen katholische Lehre, daß die menschliche Seele, weil zum Bilde und Gleichnisse Gottes erschaffen, kraft des Schöpfungsaktes und mithin vermöge ihrer geistigen Wesenheit nicht bloß die Bestimmung und die Empfänglichkeit für ein ihrem Charakter als Bild Gottes entsprechendes, mithin dem göttlichen Leben nach Gegenstand und Ziel ähnliches und auf Gott als ihr Urbild gerichtetes oder religiös-sittliches Leben besitzt. Sie hat auch für dieses Leben, soweit es ihrer wesentlichen Bestimmung entspricht, schon in und mit ihrer Wesenheit die aktive Kraft und Tendenz (Triebkraft), woraus dasselbe hervorgehen soll, von Gott empfangen, so daß die Bethätigung dieses Lebens nur eine Entfaltung und Entwicklung einer aus dem Wesen der Seele entspringenden Wurzel, und das wesentliche Bild nicht bloß Subjekt eines in sie zu legenden Gleichnisses, d. h. der Gleichförmigkeit mit Gott, ist, sondern wurzelhaft oder virtuell schon ein solches enthält, also ein wahrhaft lebendiges Bild Gottes ist. Denn wie alle übrigen Substanzen, besonders die lebendigen, in ihrer Art durch sich selbst aktives Prinzip ihrer naturgemäßen Thätigkeit sind: so muß auch die geistige Seele wurzelhaftes Prinzip ihrer gesammten naturgemäßen geistigen Thätigkeit sein. Weil aber diese Lebendigkeit in der Substanz und Wesenheit der Seele wurzelt, so ist sie auch ebenso unverlierbar, wie diese unzerstörbar ist; und weil alle menschlichen Seelen im Wesen gleich sind und von Gott geschaffen werden, so gilt dies unbedingt wie für die ersten Menschen, so auch für ihre Nachkommen. Nur die volle Entwicklung dieser Wurzel kann in Ermangelung der entsprechenden äußeren Hülfsmittel und eigener Thätigkeit und durch entgegenstehende Hindernisse aufgehalten und gestört, und so auch das Bild Gottes in der Seele der Ausgestaltung zum vollen Gleichnisse ermangeln und durch naturwidrige Makeln befleckt werden.

518 Diese Lehre ist in der hl. Schrift evident enthalten in den Worten Gen. 1, 26, besonders darum, weil nicht bloß die imago, sondern auch schon die similitudo, die perfectio imaginis, wenigstens einigermaßen als Gegenstand der Erschaffung bezeichnet, und

der Mensch auch nach der Sünde nicht bloß imago, sondern auch similitudo Dei genannt wird. In der **Tradition** ist diese Lehre am stärksten ausgesprochen durch das im Kampfe gegen die **Monotheleten** eingeschärfte Prinzip, daß jede Wesenheit, und insbesondere die erschaffene geistige Wesenheit, nicht bloß irgend welche Anlage zu einer Bethätigung, sondern ein immanentes, durch sich selbst wirksames und nach Bethätigung strebendes Prinzip besitze und nur insofern als wahre Natur bestehen und bezeichnet werden könne, als sie in sich eine solche Kraft und Tendenz, oder wie man es nannte, eine ἐνέργεια oder κίνησις φυσικὴ oder ἔμφυτος besitze; denn gerade aus diesem Prinzip folgerte man, daß die Zweiheit der Naturen in Christus die Zweiheit der Thätigkeiten der ihnen entsprechenden Kräfte und Willen einschließe und ohne dieselbe nicht bestehen könne (vgl. bes. *Damasc.* de duabus vol. c. 30–34 u. *Petav.* de incarn. l. 9. c. 1. ff.). So hat sich auch hier wieder (s. oben n. 394 u. 400) gerade an dem Dogma von der Incarnation an der Bestimmung der menschlichen Natur Christi der wahre und volle Begriff der menschlichen Natur überhaupt entwickelt; und gerade auf der hier gewonnenen dogmatischen Basis haben die Scholastiker die Lehre von der in ihrem Wesen begründeten wurzelhaften geistigen Lebendigkeit der Seele aufgebaut. — Die **Scholastiker** hatten daher diese Lehre so viel und so wenig aus der heidnischen Philosophie, wie die alte Kirche ihr Dogma von den zwei geistig lebendigen Naturen in Christus; sie haben hier nur konsequent fortgebaut auf dem Begriffe der „Natur", wie er in der Christologie ausgebildet worden war. Allerdings ist derselbe mehr aristotelisch als platonisch; aber auch gerade wieder gegenüber dem verheidnischten Aristoteles der Averrhoisten, deren Hauptdogma die Verstümmelung des Ebenbildes Gottes im Wesen der Seele war, haben die Scholastiker das ganze Mittelalter hindurch denselben vertheidigt.

519 Dagegen ist nicht zu läugnen, daß die **Väter**, bes. **vor** den monotheletischen Streitigkeiten, und zwar im Anschluß an den homo animalis (ψυχικός) des hl. Paulus, vielfach eine **ähnliche Redeweise** anwenden, **wie die Reformatoren**, indem sie das der Seele von Natur und unverlierbar zukommende Leben **animalisch** oder **psychisch** nennen, dagegen das **geistige** oder vielmehr **geistliche** Leben als ein von Außen vom hl. Geiste kommendes und darum verlierbares bezeichnen. Aber sie verstehen dann das animalische Leben nicht so, daß davon alles religiös-sittliche Leben ausgeschlossen wäre; vielmehr wollen sie nur sagen, das geistige Leben könne ohne den Einfluß des hl. Geistes weder zur **übernatürlichen Aehnlichkeit** mit dem geistigen Leben Gottes verklärt werden, noch auch seine **naturgemäße volle und reine Entwicklung** finden, sondern falle mehr oder minder zurück in das animalische Leben. Nur in Bezug auf jenes höhere Leben resp. die volle Lebensentwicklung, also relativ, erschien ihnen dann das Wesen der Seele gegenüber dem hl. Geiste als ein empfängliches und bedürftiges Subjekt für eine von jenem ihr zu übermittelnde participatio der Art und der Vollkommenheit des göttlichen Lebens, ohne daß damit der wurzelhaft lebendige Charakter der Natur der Seele geläugnet werden sollte.

520 Beim hl. **Augustinus** jedoch, und theilweise auch bei den übrigen antipelagianischen Vätern, reicht diese Erklärung, wie die imago Dei mehr als empfängliches und bedürftiges Subjekt, denn als aktives wurzelhaftes Prinzip göttlichen Lebens gedacht werden konnte, für sich allein nicht aus, da vielmehr **alles** wahrhaft geistige Leben bei ihm als participatio divini luminis („aeternae veritatis") et bonitatis („incommutabilis boni") durch eine formatio der an sich nur eine imago informis = oder quasi materia spiritualis darstellenden Seele zur Gleichförmigkeit mit Gott erscheint, während die Selbstthätigkeit der Seele nur als eine *conversio* („Hinwendung") ad veritatem oder bonum incommutabile (wie bei den Averrhoisten als conversio ad intellectum separatum) aufgefaßt wird, auf Grund deren die formatio von Seiten Gottes erfolge. Allein schon die Scholastiker haben gezeigt, daß dieß durchaus nicht im averrhoistischen Sinne zu verstehen sei, wonach das erste wurzelhafte Prinzip in der Seele ausgeschlossen würde, sondern in **platonischem** Sinne, wonach ein solches Prinzip geradezu eingeschlossen wird, in dem Sinne nämlich, daß dadurch das **innige Abhängigkeitsverhältniß** ausgedrückt werden soll, in welchem das natürliche Licht zur Erkenntniß der Wahrheit und die natürliche Kraft zum Guten in Bezug auf ihren Besitz, ihre Erhaltung und ihre Bethätigung zu Gott stehen. Augustinus will sagen: wie alle Wahrheit und Güte in der Creatur ihr nur durch Theilnahme an der Wahrheit und Güte Gottes zukomme, so müsse auch alles Licht und alle sittliche Kraft, woraus die aktuelle Erkenntniß und das aktuelle gute Wollen hervorgehe,

als in Gott wurzelnd angesehen werden, also auch dort, wo das Licht und die Kraft der Creatur vermöge ihrer von Gott verliehenen Wesenheit verliehen ist und insofern auch in der Creatur selbst wurzelt; kraft dieses Verhältnisses zu Gott aber müsse diese Wurzel nicht nur von Gott unterhalten, sondern könne auch nur unter bewegendem Einflusse Gottes entwickelt und bethätigt werden; daher müsse die Creatur erst zur aktuellen Gleichförmigkeit mit Gott fortbewegt (promovirt) oder befördert, somit auch in dieselbe vermittelst der sich an Gott anschließenden, zu ihm sich hinwendenden Thätigkeit der Creatur durch den mitwirkenden Einfluß Gottes eingeführt werden, so daß die aktuelle Wahrheit und Güte ebensowohl und noch mehr als durch „Erleuchtung und Inspiration" von Seiten Gottes vermittelt, wie als durch die Natur erzeugt zu denken sei. Ganz klar ist dieser Sinn seiner Redeweise bezüglich der Erkenntniß der Wahrheit, bei welcher er sie besonders für alle Erkenntniß ewiger Wahrheiten, auch der mathematischen, also nicht bloß der religiös-ethischen, geltend macht; und bezüglich der Erkenntniß besonders wurde jene Redeweise denn auch von den Scholastikern gegen die averrhoistische Deutung in Schutz genommen (vgl. oben Buch II. n. 498 die Stellen von *Aug.* und die Verweisungen auf *Thom.*). Daraus aber folgt schon zugleich, daß die Ausdrucksweise auch bezüglich des guten Wollens nicht anders verstanden zu werden braucht und dort, wo nicht speziell vom übernatürlich Guten die Rede ist, auch nicht anders verstanden werden darf. Das Festhalten an dieser Ausdrucksweise aber lag dem hl. Augustin um so näher, als er dadurch einerseits den Manichäern gegenüber am schlagendsten den wesentlichen Unterschied zwischen dem creatürlichen geistigen Leben und dem göttlichen klar machen, und andererseits den Pelagianern gegenüber ebenso schlagend den Unterschied einschärfen konnte zwischen der Art und Weise, wie das Gute und wie das Böse Produkt des Willens sei, jenes nämlich als wesentlich durch Gott vermittelt, dieses als eigenstes Produkt des Willens allein. Allerdings tritt bei dieser Redeweise der andere Unterschied, welcher nach katholischer Lehre zwischen dem allgemeinen bewegenden Einflusse Gottes und dem speziell zum übernatürlichen, resp. auch dem vollen natürlichen Leben, nothwendigen verklärenden und nachhelfenden (heilenden) Einflusse besteht, in den Hintergrund; und weil Augustinus ursprünglich den bewegenden Einfluß Gottes mehr als bloße Unterstützung der Seele, denn als Vorausbewegung oder als Einführung der Seele in den Besitz der Wahrheit und Güte unter Voraussetzung ihrer conversio ad Deum gedacht hatte, so verfiel er dadurch sogar in seinen früheren Schriften in den Fehler, daß er in Bezug auf das übernatürlich Gute ebenso, wie in Bezug auf das natürliche, den göttlichen Einfluß durch eine von der Seele allein ausgehende conversio bedingt auffaßte, also semipelagianisch dachte. Gleichwohl war die Festhaltung des in jener Redeweise ausgesprochenen allgemeinen Gesichtspunktes auch den Pelagianern gegenüber in sofern gerechtfertigt, als diese gerade von dem entgegengesetzten allgemeinen Gesichtspunkte, daß nämlich der Wille alles Gute ebensowohl aus sich allein produzire wie das Böse, auch die Nothwendigkeit göttlichen Einflusses für das übernatürlich Gute und die Vollendung des natürlichen verwarfen und damit zugleich läugneten, daß der Mensch das Vermögen zu demjenigen Guten, wozu er thatsächlich bestimmt ist, schlechthin verlieren und daher schlechthin unfähig werden könne, nach seiner wahren Bestimmung zu streben.

521 III. Speziell sind in obigem allgemeinen Prinzip, d. h. in der wesentlichen wurzelhaften Lebendigkeit des Ebenbildes Gottes in der Seele, folgende Momente eingeschlossen.

1. Die Seele besitzt in der ihr wesentlichen Vernünftigkeit nicht bloß die Fähigkeit und Bestimmung, irgendwie zur Erkenntniß Gottes, des Verhältnisses der Creatur zu Gott und mithin der sittlichen Ordnung als einer auf göttlichem Gesetze beruhenden zu gelangen. Sie besitzt darin auch in unverlierbarer Weise als zur wesentlichen Natur ihrer Vernunft gehörig und dieselbe mitkonstituirend die lebendige Kraft, d. h. das Licht und das Streben, diese Erkenntniß durch sich selbst zu gewinnen, so zwar, daß diese Kraft bis zu einem gewissen Grad sich auch spontan entfaltet und in dieser Entfaltung behauptet, und mithin eine gewisse Erkenntniß Gottes auch als habitus naturalis mit der Natur des Geistes, sobald dieselbe zur Ent-

ildung kommt, gegeben ist (vgl. B. II. n. 8 ff.). Namentlich bekundet sich die natürliche Erkenntniß Gottes in der Form des „Gewissens“, das wenigstens als „glimmender Funke“ (scintilla conscientiae bei den Scholastikern, oder auch superior scintilla rationis beim *Mag.* 2. d. 39 nach Hieron.) unauslöschlich ist. Nach streng lutherischer Lehre könnte aber die Erbsünde absolut das Gewissen auslöschen.

Vgl. die scholastische Lehre über die synteresis als das Prinzip des Gewissens im engeren Sinne, d. h. der bis ins Einzelne durchgeführten sittlichen Urtheile in den Commentaren in 2. dist. 39 u. *Thom.* de ver. q. 16 u. 17; den vollen Beweis für obige Sätze s. Buch II. § 61.

2. Ebenso wurzelt in dem Wesen des Geistes nicht bloß die Fähigkeit 522 und Bestimmung, irgendwie zur Liebe und Werthschätzung geistiger Wesen und Gottes insbesondere und damit des sittlich Guten und Schönen als des der Würde Entsprechenden zu gelangen. Ebenso wurzelt darin als zur wesentlichen Natur des Willens gehörig und sie mitconstituirend die lebendige Kraft und Tendenz oder eine innere Hinneigung zur Liebe und Werthschätzung des Schöpfers über Alles, welche die Seele aktiv befähigt und antreibt, eine solche Liebe durch eigene Thätigkeit zu erzielen und zu unterhalten. Denn da in der Liebe und Werthschätzung des Schöpfers ebenso die natürliche Vollkommenheit des Willens, wie in der Erkenntniß Gottes die natürliche Vollkommenheit der Vernunft besteht: so wäre die Seele wesentlich verstümmelt, wenn die Wurzel einer solchen Liebe nicht in ihrem Sein läge; da ferner die Seele als Ebenbild Gottes eine natürliche Verwandtschaft mit ihm hat, so muß wiederum die Kraft und der Trieb zu seiner Liebe ihr nicht weniger natürlich sein, als die Liebe zu sich selbst und anderen geistigen Wesen. Ihre Natur wäre demnach eine Unnatur, wenn sie keinen lebendigen Keim der Liebe Gottes in sich trüge und von Natur bloß im Stande wäre, sich selbst und die Geschöpfe zu lieben, oder wenn ihre natürliche Neigung bloß auf ihre subjektive Beseligung ginge und dieser Neigung nicht die andere zur Seite stände, Gott mehr als sich selbst zu lieben und hoch zu halten; sie wäre also durch die Schöpfung selbst nicht bloß in ihrer Art unvollständig, sondern positiv verkehrt eingerichtet. Jene aktive Kraft und Tendenz zur Liebe Gottes nennen die Scholastiker schon an sich einen amor naturalis Dei im Gegensatze zum amor electionis sowohl wie zum amor supernaturalis, nicht als ob sie selbst schon ein Akt der Liebe wäre, sondern deshalb, weil sie die Wurzel des Aktes der Liebe und letzterer als aktuelle Hinneigung nur eine Entfaltung der habituellen Neigung ist, welche zur Natur des Willens gehört (vgl. oben n. 205 f.).

Die Energie dieser Wurzel bethätigt sich aber auch nicht erst in freiwilligen 523 Akten der Liebe, zu deren Erweckung sie befähigt und antreibt, sondern schon in unwillkürlichen Affekten des Wohlgefallens und der Hochachtung, welche in Folge der aktuellen Erkenntniß und Betrachtung Gottes entstehen und die freiwillige Liebe objektiv beeinflussen, am stärksten und nachhaltigsten aber in dem Gefühle der Pflicht, Gott zu ehren und ihm zu dienen; denn dieses Gefühl ist eben nichts Anderes als der Affekt der Liebe und Hochachtung gegen Gott und seine Ordnung, welcher auch ohne und gegen den freien Entschluß des Willens in ihm aufglimmt. In ihrer Entfaltung jedoch kann diese Wurzel

der Liebe Gottes noch mehr gehemmt werden als die Wurzel der Erkenntniß Gottes, theils durch die Freiheit des Willens selbst, theils durch das Gegengewicht anderer Neigungen im Menschen, so daß namentlich ihre vollkommene Bethätigung in einem Gott in wirksamer Weise über Alles setzenden Akte der Liebe moralisch unmöglich wird. Aber in sich selbst ist sie unzerstörbar und bekundet sich sogar noch beim hartnäckigen Sünder, wenn nicht anders, so doch durch die Unruhe, die der Zwiespalt seiner Gesinnung mit seiner natürlichen Neigung oder mit der naturalis et essentialis rectitudo voluntatis und der natura voluntatis ipsius hervorruft. Wegen der lebendigen Wechselbeziehung zwischen der natürlichen Liebe zu Gott und dem sittlich Guten einer- und der natürlichen Erkenntniß beider im Gewissen andererseits rechnen manche Scholastiker die erstere mit zum angeborenen Gewissen oder zur synteresis (s. bei. *Bonav.* in 2. dist. 39).

524 Der positive Beweis für obige Sätze folgt in der Lehre von der Erbsünde und der Nothwendigkeit der Gnade. Für den gegenwärtigen Zweck kommt es zunächst auf die theologisch-rationelle Begründung an. Dieselbe findet sich bei den TT., soweit sie die sittliche Anlage des Menschen als naturalis amor justitiae et virtutis oder semen virtutis betrifft, in 2. dist. 39, und soweit sie direkt die natürliche Liebe Gottes betrifft, ex professo in der Lehre von den Engeln (in 2. dist. 3. bes. *Bonav.* u. *Thom.* u. in 1. p. q. 60.), aber nach allgemeinen, auf jede geistige Creatur passenden Prinzipien behandelt; s. bes. auch *Franc. Sales* tr. de l'amour de Dieu l. 1. c. 15—18 u. *Ripalda* contra Bajanos l. 1. disp. 8. sect. 14—24. Die TT. betonten dabei zunächst, daß der geschaffene Geist von Natur nicht bloß den Trieb zur Erlangung seiner subjektiven Seligkeit (zum bonum commodum) habe, daß vielmehr mit der Erkenntniß des inneren Werthes und der objektiven Würde geistiger Wesen sich im Willen von Natur auch ein geistiges Wohlgefallen verbinden und so der Wille von Haus aus zur werthschätzenden Liebe derselben befähigt und angelegt sein müsse; und da jenes Wohlgefallen sich zugleich auf das der Würde jener Wesen Angemessene, als ethisch Schöne und Gute, erstreckt, so sei im Menschen neben dem Triebe zum bonum commodum als solchen zugleich auch ein Trieb zum Wohlwollen gegen Andere und zum bonum honestum oder justitiae; indeß sei auch dieser wieder in dem Triebe nach eigener Seligkeit insofern mit eingeschlossen, als die volle und wahre Seligkeit zu ihrem besten Theile in dem liebevollen Mitgenusse der Güter Anderer und im Genusse der Liebe zum bonum honestum bestehe. Sie verwahrten sich daher entschieden dagegen, daß die Natur des geschaffenen Geistes an sich so *recurva* oder in sich selbst zusammengebogen sei, daß sie ohne übernatürlichen Einfluß sich nicht zur Liebe anderer Personen oder des objektiv Schönen erschwingen könne, weil sie, wie Bonav. sehr schön sagt, nicht bloß liebe ratione indigentiae, sondern auch ratione convenientiae et complacentiae. Ebenso verwahrten sie sich insbesondere dagegen, daß jede Liebe Gottes deßhalb etwas Uebernatürliches sei, weil darin die Creatur sich zu Gott erhebe und gewissermaßen über sich hinausgehe, denn eine Hinneigung zu Gott als ihrem Prinzip sei allen Creaturen sogar wesentlich, und die Richtung der Liebe auf Gott als ein über der Natur stehendes Wesen mit der seiner Erhabenheit gebührenden Hochachtung erhebe die Creatur nicht ihrem Sein und Vermögen nach über sich selbst, sie sei vielmehr nur eine Bethätigung ihrer Abhängigkeit von Gott und ihrer natürlichen Hinordnung auf ihn; nur eine solche Liebe zu Gott sei wesentlich übernatürlich, welche eine engere Gemeinschaft mit Gott zur Grundlage und zum Ziele habe, als sie der Creatur von Haus aus zustehe, und die nicht von der Creatur zu Gott als ihrem Prinzip aufsteige, sondern direkt und unmittelbar von Gott anfange und die Creatur selbst nur um Gotteswillen liebe.

525 Diese Bemerkungen richteten sich namentlich gegen verschiedene Unklarheiten, welche in den Anfängen der Scholastik selbst bei St. Anselm und Hugo Vikt. vorkamen. Bei Anselm zeigt sich die Unklarheit dort, wo er bezüglich der dem freien guten Wollen, dem „*usus* bonus voluntatis“ zu Grunde liegenden rectitudo oder justitia (resp. derjenigen voluntas [= amor] rectitudinis et justitiae, die er als eine *affectio* voluntatis von der

voluntas als „*instrumentum*“ = potentia volendi unterscheidet) zu erklären sucht, wie der Wille in seinem freien Wollen vermöge des Strebens nach dem bonum commodum sich von der justitia lossagen und zugleich sie selbst in Folge dessen von der Willenspotenz als einem Subjekte getrennt werden könne, und in diesem doppelten Sinne nicht naturalis, sondern „separabilis“ sei, wogegen die affectio volendi commodum inseparabilis sei. Hierbei vergißt er, zwischen einer justitia naturalis und supernaturalis zu unterscheiden, beachtet aber auch nicht, wie weder die Möglichkeit, einer Neigung zu widersprechen, nothwendig voraussetzt, daß dieselbe nicht von Natur im Willen liege, noch auch der wirkliche Widerspruch gegen eine Neigung auch dann, wenn dieselbe in der Natur wurzelt, die Aufhebung derselben nothwendig zur Folge habe (vgl. bes. de concordia gr. et l. arb. q. 1. c. 6. u. q. 3. c. 13). Wo er dagegen von der Bestimmung und den Kräften der Seele als Ebenbild Gottes spricht (z. B. im Monologium), führt er ebenso die Fähigkeit der Liebe, wie die der Erkenntniß Gottes auf die Natur der Seele und ihre wesentliche Gottebenbildlichkeit zurück. Dieselbe Doctrin wie bei Anselm findet sich nach ihm bei Hugo Vict. de sacr. l. 1. p. 7. c. 11 ff.; dagegen sagt dieser auch p. 6. c. 17: nullatenus ambigendum putamus, affectus bonos et secundum justitiam ordinatos naturae a prima origine insertos, per quos ad bonitatem et justitiam exequendam *naturali appetitu* trahebatur; nur betrachtet er die Liebe Gottes schlechthin wie als etwas über die Natur Hinauszielendes, so auch als wesentlich durch einen übernatürlichen Einfluß Gottes zu Bewirkendes, meint aber auch deshalb, daß dieselbe dem ersten Menschen nicht sofort habe gegeben zu werden brauchen — ohne darauf zu reflektiren, daß ohne eine gewisse Liebe Gottes auch der naturalis appetitus justitiae in sich selbst wesentlich unvollständig sei.

526 Unter den Vätern ist bei *August.* aus den oben n. 516 erwähnten Gründen die wesentliche aktive Kraft und Tendenz der Natur zum Guten nur gelegentlich und nebenbei hervorgehoben, ja sogar in der Betonung der Erbsünde und der dadurch begründeten Nothwendigkeit der Gnade von dem Verluste der justitia schlechthin die Rede, weil eben die übernatürliche justitia thatsächlich die einzig wahre, den Menschen zu seinem Endziele führende ist, worüber später. Desto mehr wird unsere Lehre geltend gemacht bei den griechischen Vätern, die deßhalb von den Jansenisten des Pelagianismus bezichtigt wurden. Vgl. z. B. *Basil.* Hexaëm. l. 9. n. 4: Insident autem et nobis virtutes secundum naturam, cum quibus inest animae affinitas quaedam non ex doctrina hominum, sed ex ipsa natura. Quemadmodum enim nulla disciplina nos edocet morbum odisse, sed ex nobismetipsis ea, quae molestiam creant, aversamur: ita et anima a malo declinat citra doctrinam. Omne autem vitium aegritudo est animae, virtus vero rationem obtinet sanitatis. Quidam enim, qui sanitatem recte definierunt, dixere eam esse actionum naturalium bonam habitudinem. Quod idem si quis quoque de bono animae habitu dixerit, a decoro non aberrabit. Quare anima citra doctrinam id quod sibi proprium est, quodque sibi natura convenit, appetit. Hinc temperantia ab omnibus laudatur, approbatur justitia, fortitudo est admirationi: prudentia valde expetitur.

527 3. Eben darum, weil der menschliche Wille wesentlich und unverlierbar eine aktive Kraft und Tendenz zur Liebe und Werthschätzung vernünftiger Wesen als solcher, insbesondere Gottes, und der ihnen gebührenden Ordnung ist, ist auch seine **Freiheit** oder die Macht der Selbstbestimmung keine bloß physische Macht, sondern **wesentlich und unverlierbar eine sittliche Freiheit**; d. h. er hat nicht bloß die Macht, die Akte anderer Kräfte und seine eigenen irgendwie zu bestimmen und auf ein Ziel hinzuordnen, sondern auch sie als sittlich gute Akte zu wollen und zu bestimmen (volendi rectitudinem propter ipsam rectitudinem) und auf ein sittliches Ziel hinzulenken, und folglich das Sündhafte eben als solches zu verwerfen und zu meiden. Er ist demnach nicht bloß Ebenbild des göttlichen Willens, insofern dieser über seine äußere Thätigkeit und seine Werke mit Bewußtsein und Plan verfügt, sondern auch inwiefern Gott all' sein Wirken und Wollen

auf sich selbst als sein absolutes Ziel bezieht. Allerdings ist nicht auch der Gebrauch der sittlichen Freiheit dem Menschen, wie überhaupt der Creatur, so wesentlich wie Gott; auch können bei ihm Hindernisse eintreten, welche den Gebrauch in's Unendliche erschweren; und namentlich kann der Wille selbst durch verkehrten Gebrauch seiner physischen Freiheit, d. h. des Vermögens, überhaupt zwischen verschiedenen wirklichen oder scheinbaren, begehrenswürdigen oder bloß anziehenden Gütern zu wählen, den Gebrauch seiner sittlichen Freiheit suspendiren und auch die Möglichkeit eines ferneren Gebrauchs mehr oder minder abschneiden; aber sie selbst kann im Prinzip ebenso wenig vernichtet werden, wie die wesentliche Neigung zum sittlich Guten und das Wesen der Seele selbst. Daher ist sie ferner nicht bloß in dem Sinne dem Menschen wesentlich, als ob der Mensch von Natur bloß die formale Macht hätte, falls ihm eine Neigung zum sittlich Guten eingeflößt wird, dieser zu entsprechen, indem er das Gute als Ziel seines Wollens und Handelns acceptirt; sie hat auch ebenso wesentlich einen von Gott in der Natur verliehenen sittlichen Inhalt und eine sittliche Energie, welche für jeden weiteren Einfluß Gottes, der nur ein verklärender und unterstützender sein kann, als Basis vorausgesetzt wird, und ohne deren Voraussetzung es kaum denkbar ist, daß sie unter einem weiteren zu ihr hinzutretenden Einfluß Gottes wahrhaft selbstthätig zur Ausführung der dadurch intendirten Bewegung mitwirken könnte. Und in der That haben die Reformatoren beim gefallenen Menschen, dem sie ausdrücklich jede sittliche Energie von Außen beigelegt werden ließen, ebenso ausdrücklich die Macht der Selbstbestimmung für das Gute abgesprochen, und beim ersten Menschen sie nur dadurch dem Scheine nach aufrecht erhalten können, weil sie in Wirklichkeit auch hier die von Außen beigelegte sittliche Energie dem Namen nach mit der Natur des Willens identifizirten oder mit ihr verwachsen sein ließen.

528 Das Nähere hierüber folgt sogleich bei der Bestimmung der Natur der sittlichen Freiheit. Auch hier redet St. Anselm nach Augustinus allerdings so, als ob im menschlichen Willen bloß die leere potestas, der Neigung zum Guten zu folgen, wesentlich und unverlierbar sei, indem er mit Aug. dabei die übernatürliche Güte als die normale im Auge hat. Beide halten aber zugleich entschieden fest, daß diese potestas durch Anschluß an die von Außen eingeflößte Neigung zum Guten in der Aufnahme und Ausführung derselben sich auch wirklich selbstthätig geltend machen könne und solle. Vgl. über die Freiheit im Allgemeinen o. § 97.

529 B. Bei der Bestimmung der natürlichen Beschaffenheit des lebendigen Ebenbildes Gottes im Menschen kommt es ganz besonders darauf an, den Charakter und die Bedeutung seiner sittlichen Freiheit genau zu bestimmen und zu erklären. Es ist dies nicht bloß sachlich von der größten Wichtigkeit, sondern auch zum Verständniß der dogmenhistorischen Entwicklung und der Redeweise der Väter und Theologen durchaus nothwendig. Namentlich ist es durchaus ungenügend, die sittliche Freiheit einfach als Freiheit der Wahl zwischen Gut und Bös zu bestimmen; denn damit ist nur ein einzelnes Moment der katholischen Lehre hervorgehoben, welches ohne Hinzunahme anderer auch in sich selbst weder vollkommen verstanden, noch allseitig vertheidigt werden kann. Die tiefere und vollere Bestimmung der sittlichen Freiheit als solcher hat besonders Augustinus in seinen Kämpfen gegen die Manichäer einer- und gegen die Pelagianer andererseits angebahnt, und Anselmus hat seine Lehre auf den schärfsten Ausdruck gebracht, der fortan für die Scholastik

maßgebend wurde. Beide nennen auch die sittliche Freiheit als solche Freiheit schlechthin, weil und inwiefern sie eben das Prinzip desjenigen freien Wollens ist, für welches dem Menschen die physische Freiheit gegeben worden und in welchem der Wille seine innere Vollendung erreicht.

530 I. Ihrer allgemeinen Idee nach, d. h. inwiefern damit eine von jeder Unvollkommenheit abstrahirende Vollkommenheit bezeichnet werden soll, welche sich folglich vorbildlich in voller Reinheit in Gott und nachbildlich in der Creatur vorfindet, besagt die sittliche Freiheit oder die Freiheit als Prinzip der Sittlichkeit durchaus nicht direkt die Fähigkeit, sich für das Gute oder das Böse zu entscheiden, oder auch nur die Fähigkeit, selbstthätig eine bestehende Unentschiedenheit für das Gute aufzuheben. Sie besteht vielmehr einfach in der radikalen Macht, das sittlich Gute als solches aus Hochschätzung zu wollen und die Akte des Willens mit Bewußtsein auf ihr sittliches Ziel hinzuordnen oder in der potestas volendi rectitudinem *propter ipsam rectitudinem*. Je größer und vollkommener daher diese Macht, desto vollkommener erfüllt die sittliche Freiheit ihre Idee. Sie ist aber gerade da am vollkommensten, wo sie die an sich unwandelbare Macht ist, das sittlich Gute unwandelbar zu wollen, und wo folglich der Wille als Vermögen so beschaffen ist, daß er sich nicht für das Böse entscheiden kann, resp. seine Entscheidung für das Gute unausbleiblich erfolgt, also keine eigentliche Selbstentscheidung, sondern bloße Selbstbethätigung ist. Eine solche Beschaffenheit hat der göttliche Wille wesentlich, weßhalb er ebenso wesentlich aktuell heilig wie frei ist; aber auch die Creatur soll dieselbe erlangen durch die Gnade, indem ihr Wille auf übernatürliche Weise durch die caritas gloriae verklärt und zur „Freiheit der Kinder Gottes“ erhoben wird. Vgl. oben § 99.

531 II. Die radikale Macht, das sittlich Gute zu wollen, also die sittliche Freiheit in diesem allgemeinen Sinne, ist nun auch dem menschlichen Willen wesentlich und gehört mit zum natürlichen Ebenbilde Gottes. Aber diese positive Macht ist bei ihm, so lange sie nicht durch die Gnade verklärt oder durch eine bereits getroffene beharrliche Entscheidung einer anderweitigen Entscheidung vorgebeugt ist, ebenso wesentlich verbunden mit der Fähigkeit, das Gute nicht zu wollen und statt dessen das Böse zu wollen; es ist eine potestas volendi rectitudinem *cum adjuncta potestate nolendi rectitudinem* oder *deficiendi a rectitudine*. Sie ist also hier mit einem Mangel an voller Entschiedenheit des Willens für das Gute und einer Entscheidbarkeit desselben für das Böse behaftet; und zwar aus dem doppelten Grunde, weil der Wille 1), als einem aus Nichts geschaffenen Seien angehörig, nicht wesentlich die ganze in ihm denkbare Vollkommenheit hat und vom wahrhaft Seienden zum Nichtsein abfallen kann, und weil er 2), als einem von Gott wesentlich verschiedenen Wesen angehörig, auch besondere Interessen haben kann, die ihn veranlassen können, von der Gott schuldigen Achtung abzulassen. Das Vorhandensein dieser relativen Unentschiedenheit zum Guten und Entscheidbarkeit für das Böse auch in der gottebenbildlichen Seele behauptet die Kirche mit Augustinus gegen die Manichäer, welche aus dem entgegengesetzten Prinzip, daß der Geist göttlicher Substanz sei, jede innere Defektibilität desselben läugneten; aber gleichzeitig

lehrt sie gegen die Pelagianer, daß in jener Unentschiedenheit resp. Entscheidbarkeit nicht die Gottebenbildlichkeit der Seele bestehe, weil dieselbe in Gott nicht vorhanden, auch nur Unmacht resp. ein Mangel vollkommener Macht oder ein der vorhandenen Macht anhaftender Mangel ist und so auch der Creatur nicht von Gott verliehen wird, sondern ihr von ihrem Ursprung aus dem Nichts her anhaftet.

582 III. In Anbetracht dieser ihr anhaftenden Unvollkommenheit muß sich die positive Macht des geschaffenen Willens, das sittlich Gute als solches zu wollen, wenn sie eine wahre Macht bleiben und inwiefern sie noch eine solche sein soll, näher dahin gestalten, daß es eine Macht ist, sich für das Gute und gegen das Böse durch eigene Wahl zu entscheiden, und so die Unentschiedenheit für das Gute von Innen heraus aufzuheben und die Entscheidbarkeit für das Böse nicht zur Geltung kommen zu lassen. Sie ist also näher eine **potestas *eligendi* rectitudinem propter ipsam rectitudinem** oder sittliches Wahlvermögen. Daß sie nur in dieser Form auftreten kann und einer Selbstentscheidung bedarf, ist eine Unvollkommenheit an ihr, welche auf eine Unähnlichkeit mit Gott, d. h. den Mangel voller wesentlicher Entschiedenheit für das Gute, zurückweist. Darin aber, daß sie wirklich noch in dieser Form auftreten kann, also die Unentschiedenheit durch Selbstentscheidung noch zu heben vermag, liegt eine besondere Aehnlichkeit mit der göttlichen Freiheit, weil dadurch das Geschöpf nicht nur die Fähigkeit hat, die sittliche Güte des Willens überhaupt zu erlangen, zu besitzen und zu bewahren, sondern auch die Macht hat, sich dieselbe durch Ergreifung zu eigen zu machen, wie sie Gott in Folge seines Wesens eigen ist, und so für dieselbe Lob und Lohn zu verdienen, wie Gott für sie die höchste Ehre verdient. Zugleich aber ist die Freiheit gerade in diesem Sinne die Bedingung — nicht das Prinzip — der sittlichen Schuld, indem sie bewirkt, daß der Entscheidbarkeit des Willens für das Böse die Macht sich gegen das Böse zu entscheiden und dasselbe zu meiden gegenübersteht, und folglich die erstere nicht realisirt werden kann, ohne daß der Wille auf den Gebrauch der letzteren verzichtet und denselben unterläßt. Wo und inwieweit es sich daher bei der sittlichen Freiheit um den positiven Grund der Zurechnung der Sittlichkeit und Unsittlichkeit handelt, kommt dieselbe formell als Wahlfreiheit in Betracht; und unter diesem Gesichtspunkte wurde die sittliche Freiheit als wesentliches Attribut des Ebenbildes Gottes im Menschen gegenüber den Manichäern vertheidigt, welche der Lichtseele neben der wesentlichen Entschiedenheit für das Gute eine Aufnöthigung des Bösen durch äußeren Zwang zuschrieben, bei der psychischen Seele aber gar keine Möglichkeit des Guten und eine innere, wesentliche Nöthigung zum Bösen behaupteten. Aber auch in dieser Beziehung darf man nicht mit den Pelagianern sagen, die sittliche Freiheit als Gabe Gottes und Attribut des göttlichen Ebenbildes im Menschen bestehe formell in dem Vermögen der Wahl zwischen Gut und Bös, inwiefern beides gleichmäßig aus ihr hervorgehen kann, sondern inwiefern sie ein Vermögen der Wahl des Guten gegenüber dem gleichzeitig möglichen Bösen ist, und also nicht die Möglichkeit des bösen Wollens selbst, sondern die Möglichkeit der freien Vermeidung desselben darin enthalten ist.

IV. Die Macht, durch eigene Wahl das sittlich Gute als solches zu wollen, ist aber dem geschaffenen Geiste als dem Ebenbilde Gottes nicht so verliehen, als ob vor der Wahl gar keine Neigung und Richtung auf das Gute und folglich keine von der Wahl unabhängige, durch Gott in ihn gelegte Güte in ihm vorhanden wäre, und als ob mithin erst durch die Wahl und durch sie allein der Wille in sich seine sittliche Güte ebenso erzeugte, wie er sich durch dieselbe seine sittliche Schlechtigkeit gibt. Im Gegentheil wäre eine Wahl des Guten als aktive Entscheidung für dasselbe gar nicht möglich, wenn nicht schon im Voraus eine treibende Kraft zum Guten von Gott in den Willen gelegt wäre, von welcher dieser zur Wahl des Guten bewegt und in der Vollziehung desselben getragen wird. Die aktuelle Güte des Willens ist wesentlich nur die Frucht einer ihm gegebenen habituellen Güte, sie ist bereits in dieser als ihrer Wurzel enthalten und vorbereitet, und die Aufgabe der Wahl besteht nicht in einer schöpferischen Hervorbringung der Güte des Willens überhaupt, sondern nur in der Entwicklung und Bethätigung einer die Wahl selbst erst ermöglichenden und von Gott empfangenen Güte. In dieser Beziehung definirt daher St. Anselm die sittliche Freiheit als sittliches Wahlvermögen des Menschen genauer dahin: sie sei eine potestas (per electionem) *servandi*, *prosequendi* et *exsequendi* rectitudinem *acceptam*. Damit ist sehr treffend der wahre Begriff der sittlichen Freiheit gegenüber den Pelagianern ausgesprochen, welche, wie sie das Gute und das Böse gleichmäßig zum Gegenstande des sittlichen Wahlvermögens machten, so auch die aktuelle sittliche Güte des Willens ebenso, wie die sittliche Schlechtigkeit, als reines Produkt des an sich indifferenten Wahlvermögens ansahen, und daher den Willen durch seine Wahl nicht bloß unter dem Einflusse Gottes eine bereits vorhandene Güte bethätigen, sondern sich aus einem absolut indifferenten absolut durch sich selbst gut machen und seine Güte schaffen ließen. Nach ihnen wäre demnach das Verhältniß des Menschen zu Gott in Bezug auf die aktuelle sittliche Güte dieses, daß beide dieselbe absolut durch sich selbst besitzen: Gott durch seine Wesenheit und in derselben, der Mensch durch die Schöpferkraft seines Willens. Daher mußten die Pelagianer nach ihrem Begriffe von Freiheit absolut jeden von Innen bestimmenden und bewegenden Einfluß Gottes auf das Wollen des Guten, sei er natürlich oder übernatürlich, habituell oder aktuell, läugnen, wogegen die katholische Lehre umgekehrt dahin lautet, daß die Freiheit zum Guten wesentlich durch irgend einen bewegenden Einfluß Gottes bedingt sei, letzterer aber auch nichts Anderes beziele und bewirke, als die Freiheit zum Guten zu begründen und zu beleben, oder wie Aug. sich auszudrücken liebt, den Willen frei zu machen. 583

V. Wie die sittliche Freiheit der Creatur wesentlich auf einer von Gott ihr verliehenen Kraft und Tendenz zum Guten beruht, und folglich nur in Abhängigkeit von Gott sich bethätigen kann: so ist sie auch wesentlich darauf gerichtet, alles sittlich Gute als ein von Gott Gewolltes und Gefordertes zu wollen, es folglich aus Hochachtung gegen Gott und sein Gesetz zu wollen, insbesondere aber dem Willen die rechte Richtung auf Gott selbst zu geben und den Wollenden auf Gott als seinen Endzweck zu beziehen und ihm unterzuordnen. Von dieser Seite besteht sie dann in einer potestas volendi 584

rectitudinem *secundum Deum et propter Deum* resp. rectitudinem ordinatam ad Deum; und speziell als Wahlvermögen besteht sie darin, daß der Mensch durch seine Wahl nicht so sehr sein eigenes dominium über seine Akte oder seine Selbstherrlichkeit bethätigen, sondern Gott als seinem Herrn eine freie Huldigung darbringen und namentlich auch die Huldigung darbringen kann und soll, welche Gott insofern gebührt, als er eben der Verleiher der sittlichen Freiheit selbst ist und dadurch auch Urheber der aus ihr als ihrer Wurzel hervorgehenden Früchte des guten Willens ist.

Nach dieser Charakteristik der sittlichen Freiheit in sich erübrigen noch ein Paar Bemerkungen über das Verhältniß derselben zur wesentlichen Natur des Menschen.

535 VI. Weil und inwiefern der Mensch als Ebenbild Gottes nur vermöge seiner sittlichen Freiheit seine wesentliche Beziehung zu Gott als seinem Endzwecke realisiren kann: so ist der Besitz und Bestand der sittlichen Freiheit das wichtigste Kriterium für den Bestand des lebendigen Ebenbildes Gottes in der menschlichen Seele, und wenn letzteres zur wesentlichen Natur der Seele gehört, dann muß auch sie dazu gehören. Diese Zugehörigkeit zur wesentlichen Natur des Menschen wird aber nicht bloß von denjenigen geläugnet, welche das Vermögen, das Gute zu wollen, als absolut verlierbar darstellen, wie die Reformatoren, oder als durch äußeren Zwang paralysirbar, wie die Manichäer, sondern auch von den Pelagianern, welche es bloß so zur Natur gehören lassen, wie das Vermögen, das Böse zu wählen. Denn auch sie läugnen, daß in der Natur des Geistes als solcher schon eine positive Kraft und Tendenz zum Guten enthalten sei, welche durch die Freiheit nur entfaltet und bethätigt werden soll, und rauben damit der Freiheit das, worauf ihre ganze Energie beruht. Nach ihnen gehört daher die sittliche Freiheit nur insofern zur Natur des Geistes, als sie irgendwie aus seiner wesentlichen Beschaffenheit folgt, nicht aber so, daß sie formell in der Natur als einem mit einer bestimmten Tendenz behafteten Lebensprinzip enthalten ist. Nach katholischer Auffassung hingegen gehört die sittliche Freiheit gerade deßhalb zur Natur des Geistes, weil sie auf die dem Willen wesentliche Tendenz zum Guten gegründet und auf die Verwirklichung des in dieser Tendenz wurzelhaft Enthaltenen gerichtet ist, und nur die besondere Form ausdrückt, in welcher der Keim des sittlich Guten seiner Idee entsprechend in der Creatur sich entfalten soll.

536 VII. Ueberhaupt kann man sagen, der Grundirrthum der Pelagianer bestehe darin, daß sie den Willen bloß als Wahlvermögen und nicht zugleich als eine „Natur“ oder „Naturkraft“, resp. als eine Seite der Natur der Seele betrachteten. Denn ihre ganze Lehre concentrirt sich darin, daß der Wille nicht bloß wesentlich keine bestimmte Tendenz habe, sondern auch in keiner Weise von Außen bewegt werden könne. Das ist aber eben der Begriff der Natur überhaupt, daß sie Prinzip einer bestimmten Bewegung ist, und dazu kommt bei der geschaffenen Natur, daß sie auch durch äußere Einwirkung in ihrer Bethätigung und Entwicklung beeinflußt, also auch von Außen bewegt werden kann. Die katholischen Theologen unterscheiden daher beim geschaffenen Willen insbesondere den Willen als natura, als welche er auch „unwillkürliche“, unfreie Akte haben

kann, und den Willen als liberum arbitrium in der Weise, daß die Thätigkeit des Willens als liberum arbitrium bedingt und beschränkt ist durch die im Willen als natura liegenden oder ihn affizirenden Tendenzen; und zwar lassen sie den Willen als natura nicht bloß **empfänglich** sein für **fördernde Einflüsse von Oben**, sondern auch **leidensfähig** sein für **störende Einflüsse von Unten**. Die Pelagianer hingegen schließen jede Einwirkung von Außen auf den Willen ebenso aus, wie die innere Bestimmtheit der Natur des Willens selbst, als ob damit die Wahlfreiheit des Willens aufgehoben würde.

§ 155. Die animalische Seite der menschlichen Natur oder der Mensch als *„anima vivens"* und die natürlichen Unvollkommenheiten und Mängel des animalischen Lebens.

Literatur: *Thom.* c. gent. l. 4. c. 52 u. oft; *Casini,* quid est homo (meine Ausg. Mainz 1862) § 6; *de Rubeis* de peccato originali bes. c. 41—50. Vgl. weitere Lit. unten zu § 175 f.

Dieselben irrigen Systeme, welche das Werk des Schöpfers dadurch entehren, daß sie die wesentliche Natur des menschlichen Geistes und das wirkliche Ebenbild Gottes in ihm verunstalten, entehren unter dem Vorwande, die Ehre des Schöpfers wahren zu wollen, auch das Werk Gottes in der animalischen Seite der menschlichen Natur, indem sie theils durch Ueberhebung, theils durch Erniedrigung die wirkliche Beschaffenheit und das wirkliche Verhältniß derselben zu Gott in verschiedener Weise entstellen. In letzterer Beziehung gesellen sich ihnen aber in neuerer Zeit auch solche Systeme bei, welche das natürliche Ebenbild Gottes im Geiste in sich selbst richtig auffassen und eben daraus eine Ueberhebung seiner Bedeutung für das animalische Leben herleiten. 537

1. Die **Manichäer** faßten die animalische Seite der menschlichen Natur in Hinsicht auf die gegenwärtig derselben anhaftenden Mängel und Uebel als etwas wesentlich und substanziell Böses auf, das in keiner Weise von Gott kommen könne, falls man Gott nicht zum Prinzip des Bösen machen wolle. — 2. Die **Pelagianer** behaupteten im extremen Gegensatz hiezu, daß die Natur nicht nur mit den ihr gegenwärtig anhaftenden Mängeln und Uebeln immerhin ein würdiges Werk Gottes sei, sondern auch, daß das schlimmste dieser Uebel, die ungeregelte Begierlichkeit, gar kein Uebel, daß vielmehr die Begierlichkeit mitsammt ihrer Regellosigkeit als „Lebhaftigkeit der Natur" etwas positiv Gutes und eine Zierde des Menschen sei, welche durch den Schöpfungsakt dem Menschen positiv verliehen werden und durch sich selbst dem Schöpfer zur besonderen Ehre gereiche. — 3. Die **Reformatoren** ließen zwar im Gegensatz zu den Manichäern die animalische Seite der Natur von Gott geschaffen sein, und läugneten auch nicht direkt, daß die innere Möglichkeit und Nothwendigkeit der Corruption des vegetativen Lebens, d. h. des Todes und des physischen Leidens, in der von Gott geschaffenen Natur begründet sein könne; dagegen dachten sie über die regellose Begierlichkeit ähnlich wie die Manichäer, indem sie dieselbe zwar nicht als eine böse Substanz, aber doch unter dem Gesichtspunkte eines desiderium peccandi als etwas ebenso Böses betrachteten wie die wirkliche Sünde, und deßhalb sie **wesentlich** nur als Produkt und Folge der Sünde, mithin als eine durch ein böses Prinzip in das Werk Gottes hineingetragene Depravation desselben, ähnlich wie die durch böse Gewohnheit entstehenden bösen Neigungen des Willens, denken konnten; in dem Werke Gottes selbst konnten sie daher nur die Möglichkeit ihrer Einführung, nicht aber die Nothwendigkeit ihres Erwachens innerlich begründet finden, und meinten so auch mit den Manichäern, die Annahme einer Wurzel der Begierlichkeit in der von Gott geschaffenen Natur würde Gott 538

zum Prinzip des Bösen machen — ein beliebtes Thema für viele salbungsvolle, aber sehr gedankenlose Reden gegen die „Scholastiker", die durch eine solche Annahme Gott beschimpften. Denn gewiß gereicht es ebenso wenig zur Ehre Gottes, wenn die von ihm geschaffene Natur durch eine einzige Sünde für immer „verböst" werden kann, und Gott die von ihm geschaffenen Seelen in eine solche „Verbösung" hineinschafft. Und ebenso wenig geben sie sich Rechenschaft darüber, wie der Abgang jeder Wurzel der Begierlichkeit in der Natur zu ihrem eigenen Systeme über die geistige Seite der Natur paßt, der an sich alle höhere geistige Energie fehlen soll, mithin auch diejenige, wodurch die Begierlichkeit niedergehalten und geregelt werden oder vielmehr, da die Zügelung schon eine Regsamkeit voraussetzt, das sinnliche Begehrungsvermögen selbst vergeistigt werden könnte; — es sei denn, daß sie dem sinnlichen Begehrungsvermögen des Menschen, ehe es durch die Sünde geweckt und belebt wurde, nicht die Apathie der Erhabenheit über das Leiden, sondern die Apathie der Taubheit beilegten, also es von Natur ebenso taub und todt dachten, wie das geistige, ehe es durch den hl. Geist belebt wurde, und folglich nach keiner Seite hin der Natur ein spontanes Leben aus sich selbst, sondern nur ein inspirirtes zuschrieben. — 4. In neuerer Zeit hat sich bei mehreren katholischen Theologen (Hermes, Günther, Kuhn) unter Festhaltung der wahren geistigen Natur der Seele die Anschauung kundgegeben, beim Menschen müsse in Folge der Verbindung der geistigen Seele mit dem Körper ipso facto das animalische Begehrungsvermögen von der ureigenen geistigen Kraft der Seele so beherrscht sein, daß seine Tendenz zu spontaner regelloser Bewegung von vorn herein abgeschnitten sei, und entweder nur in Folge des bloßen Verlustes jener Kraft durch die Sünde von selbst auflebe oder überdieß durch letztere positiv hervorgebracht und eingeflößt werde. Theilweise nähert sich diese Auffassung, besonders wo sie in letzterer Form vorgebracht wird, der reformatorischen vielfach auch darin, daß sie die regellose Begierlichkeit, wenn nicht in Bezug auf die Schuldbarkeit, so doch in Bezug auf ihre innere Bösartigkeit der wirklichen Sünde mehr oder minder gleichstellt.

539 Alle diese Irrthümer, deren Stärke nur in eigener Unklarheit und in der Entstellung der katholischen Lehre besteht, widerlegen sich von selbst durch klare Darlegung der letzteren. Diese ist aber namentlich dadurch bedingt, daß die dem animalischen Leben des Menschen anhaftenden Unvollkommenheiten, Mängel und Uebel sämmtlich unter Einen Gesichtspunkt gebracht und auf denselben Grund, nämlich auf die einerseits durch das irdische Wesen der Körpers, andererseits durch den Mangel an vergeistigender Kraft der Seele bedingte Passibilität und Corruptibilität zurückgeführt werden, während die irrigen Auffassungen, mit Ausnahme der Manichäer, nur die Unvollkommenheiten des vegetativen Lebens unter den Gesichtspunkt der Passibilität bringen, dagegen die regellose Concupiscenz diesen gegenüber als eine Aktivität der Natur betrachten und hierin mit den Manichäern übereinstimmen.

540 A. Im Allgemeinen läßt sich nämlich die katholische Lehre dahin aussprechen: obgleich im Menschen das Lebensprinzip des Körpers als geistige Substanz wesentlich von dem der Thiere verschieden ist und durch seine geistigen Funktionen eine gewisse Herrschaft über den Körper und sein Leben üben können muß und üben soll: so bleibt doch auch bei ihm das animalische oder das vegetative und sinnliche Leben des Körpers in sich selbst denselben Gesetzen und Bedingungen und damit denselben von der hl. Schrift unter dem Namen infirmitas carnis begriffenen Unvollkommenheiten unterworfen, wie bei den rein animalischen Wesen, und hat mit diesen nicht bloß den Begriff, sondern auch die Existenz- und Bethätigungsweise, den status und die conditio der vita animalis gemein. Denn die geistige Seele informirt ihren Körper nicht anders als das Lebensprinzip der Thiere den ihrigen, d. h. sie

informirt ihn so, daß er ein seiner Natur entsprechendes Leben erhält, nicht aber so, daß sein Leben durch die wesentlich eigene Kraft der Seele dem geistigen Leben innerlich assimilirt und von ihm vollkommen durchherrscht, also vergeistigt und durchgeistigt würde, daß es also insbesondere in seiner Art an der Impassibilität und Incorruptibilität des Geistes theilnähme, und daß alle seine Strebungen und Bewegungen nur auf Antrieb oder wenigstens mit Zustimmung des Geistes erfolgen könnten. Folglich trägt das dem menschlichen Körper von der geistigen Seele eingeflößte Leben, so lange Gott nicht auf übernatürliche Weise anders verfügt, auf Grund der bloßen Erschaffung, aber auch in Folge der Erschaffung selbst, nicht erst in Folge einer Störung des Produktes der Schöpfung, innerlich den Charakter des einfach animalischen Lebens sammt den demselben anhaftenden Unvollkommenheiten, durch welche dasselbe sich von dem geistigen unterscheidet, und in welchen es sich im Menschen auch ohne und gegen den Willen des Geistes geltend machen kann.

541 Diese ganze Lehre ist in der hl. Schrift fundamental dadurch ausgesprochen, daß nach der Genesis der von der Erde genommene Leib durch die Einhauchung der geistigen Seele bloß zu einer *anima vivens* geworden, d. h. wie die übrigen irdischen lebenden Wesen bloß in einer seiner eigenen irdischen Natur entsprechenden Weise belebt worden ist und darum, wie der Apostel I. Cor. 15, 42—44. erklärt, als corpus terrenum an und für sich auch bloß ein corpus animale (ψυχικόν d. h. *re*spirando und darum passibiliter vivens) und so auch ein corpus infirmum und corruptibile ist und bleibt. Den Gegensatz zur bloßen „anima vivens“ aber drückt der Apostel damit aus, daß er den neuen Adam als spiritus vivificans bezeichnet, d. h. ihm einen Geist zuschreibt, der durch eigene Kraft den Körper in geistiger Weise belebt, d. h. die natürlichen Unvollkommenheiten des irdischen Körpers absorbirend, denselben sich verähnlicht und mit seinem geistigen Leben durchdringt, ihn zu einem corpus spiritale und so auch zu einem corpus virtute plenum und incorruptibile macht.

542 In dieser Erklärung des Apostels liegt ein doppeltes Argument. Einerseits leitet er das corpus animale der ersten Menschen daraus her, daß der erste Mensch *factus* est (nämlich von Gott) in animam viventem, und zwar deßhalb nur zur anima vivens gemacht sei, weil factus „de terra“, terrenus; er führt also dieß animalische Leben mit seinen Unvollkommenheiten auf die durch Gott erfolgte Constitution des Menschen, d. h. die Vereinigung der geistigen Seele mit einem irdischen Leibe zurück. Andererseits aber schreibt er nur demjenigen Menschen durch sich selbst einen spiritus vivificans und ein corpus spiritale zu, welcher de coelo coelestis ist, d. h. in dem nicht bloß ein eigens zur Belebung des irdischen Leibes erschaffenes geistiges Prinzip, sondern ein solches ist, welches bereits vor und außer der Annahme des Leibes in Gott existirte und daher die Kraft hat, den Körper so zu beleben, daß er ganz vergeistigt wird.

B. In der obigen allgemeinen Lehre sind folgende spezielle Sätze eingeschlossen, welche sich so an einander reihen, daß die folgenden durch die vorhergehenden mitbegründet und erklärt werden.

543 I. Vor Allem ist es klar, daß der Leib des Menschen vermöge seiner Constitution hinsichtlich seines vegetativen Lebens denselben positiven Gesetzen und Bedingungen des Bestandes und der Entwicklung unterworfen war, wie die Thiere und selbst die Pflanzen, nämlich dem Ge-

setze des Wachsthums und der Fortpflanzung und dem Bedürfnisse äußerer Nahrung. Das ist ausdrücklich in der Genesis ausgesprochen, indem Gott den Menschen ebenso wie die Thiere auf die Fortpflanzung hinwies und ihm wie diesen die nothwendige Nahrung anwies. Und dies ist das erste Moment, weßhalb der Leib des Menschen und der Mensch selbst im Gegensatze zu den reinen Geistern „animalis" ist, d. h. nicht einfach durch sich selbst, sondern durch Aufnahme substanzieller Nahrung lebt; denn das Bedürfniß solcher Nahrung spricht sich am entschiedensten in der Einathmung = respiratio aus, welche dem Leben des Menschen so wesentlich ist, daß das Leben selbst bei ihm als ein respirare bezeichnet werden kann.

544 II. Weil der menschliche Leib in seinem vegetativen Leben der äußeren Nahrung auch zu seinem Bestande bedarf: so ist damit schon von selbst ausgesprochen, daß er an sich, wie der der übrigen irdischen Wesen, nicht bloß der Möglichkeit, sondern auch der Nothwendigkeit der Abnahme und Auflösung seines Lebens, also dem Tode unterworfen ist, wofern nicht die Nahrung, die Gott für ihn bestimmt hat, so beschaffen ist, daß er dadurch für immer gegen Abnahme und Auflösung gesichert wird. Allerdings hat Gott dem ersten Menschen im Baume des Lebens eine solche Nahrung vorgesehen, welche nach ausdrücklicher Lehre der Genesis ihn vor der Nothwendigkeit und dem natürlichen Eintritt der Abnahme und Auflösung sicher stellen sollte. Aber diese Thatsache beweist nur um so mehr, daß der Mensch vermöge seiner Natur allein, und selbst mit Hülfe der gewöhnlichen allgemeinen Nahrungsmittel, durch die Kraft seiner unsterblichen Seele sein leibliches Leben nicht würde haben erhalten können, und daß er dazu einer besonderen außer- und übernatürlichen Vorsehung Gottes bedurfte. Ebenso weist die gleichzeitige Androhung des Todes im Falle der Sünde in Verbindung mit dem Richterspruche: pulvis es et in pulverem reverteris darauf hin, daß der Tod gerade insofern Folge der Sünde sein sollte, als wegen letzterer der Mensch seiner natürlichen Hinfälligkeit überlassen werden sollte. Mithin ist die Sterblichkeit des Menschen, sowohl hinsichtlich der Nothwendigkeit wie der Möglichkeit des Sterbens, eine Folge der Constitution seiner Natur, ein natürliches Attribut seines Leibes als eines corpus animale; sie hat daher ihre Wurzel in der Natur selbst, nicht erst in der Sünde, als ob sie erst durch diese überhaupt begründet worden wäre; im Gegentheil ist sie in Folge der Sünde nur darum eingetreten oder vielmehr zur Geltung gekommen, weil Gott sie durch eine positive Verfügung auf so lange suspendirt hatte, als der Mensch sich der Sünde enthalten würde.

545 Diese Lehre ist nach der ausdrücklichen Lehre der hl. Schrift de fide. Vgl. pr damn. Baj. 78: Immortalitas primi hominis non fuit gratiae beneficium, sed naturalis conditio. Wenn dagegen an den Pelagianern (*Milev.* c. 1.) verdammt wurde, daß der Tod necessitate naturae dem ersten Menschen zugestoßen sei, dann geschah das eben mit ausdrücklicher Rücksicht darauf, daß die necessitas naturae bei den Pelagianern eine unbedingte, von Gott nicht suspendirte Nothwendigkeit bedeutete. Sogar die Bajaner und Jansenisten wagten übrigens nicht, in dem hier erklärten Sinne zu läugnen, daß die Sterblichkeit dem Menschen natürlich sei, und lehrten nur, die Unsterblichkeit sei kein benefic. gratuitum = indebitum. Selbst die dem ersten Menschen thatsächlich verliehene übernatürliche Unsterblichkeit schränken die Väter, bes. August., so ein, daß sie sagen, er habe dadurch keine Unmöglichkeit zu sterben, sondern bloß die Möglichkeit, nicht zu sterben.

geben, und mithin nicht, wie in der immortalitas resurrectionis, die dem corpus animale natürliche Möglichkeit zu sterben aufgehoben, sondern bloß die Nothwendigkeit zu sterben, wegen deren der Apostel Rom. 8, 10. den Leib des gefallenen Menschen corpus mortuum nennt, auf wunderbare Weise, also über und gegen den Lauf der Natur, beseitigt worden. Vgl. *August.* de Gen. ad lit. l. 6. bes. c. 25: Aliud est enim non posse mori, sicut quasdam naturas immortales creavit Deus; aliud est autem posse non mori, secundum quem modum primus creatus est homo immortalis; quod ei praestabatur de ligno vitae, *non de constitutione naturae.* Mortalis ergo erat conditione corporis animalis, immortalis beneficio conditoris. Dazu de pecc. mer. et rem. l. 1. c. 3. n. 3: Si Deus Israelitarum vestimentis et calceamentis praestitit, quod per tot annos non sunt obtrita: quid mirum, si obedienti homini ejusdem potentia praestaretur, ut animale et mortale habens corpus haberet in eo quendam statum, quo sine defectu esset annosus, tempore, quo Deus vellet, a mortalitate ad immortalitatem sine media morte venturus? Sicut enim haec ipsa caro, quam nunc habemus, non ideo non est vulnerabilis, quia non est necesse ut vulneretur: sic illa non ideo non fuit mortalis, quia non erat necesse, ut moreretur. Talem puto beatitudinem adhuc in corpore animali atque mortali, etiam illis, qui sine morte hinc translati sunt, fuisse concessam. . . . . Ipsum mortale non factum est mortuum, nisi propter peccatum.

III. Wenn die Möglichkeit und Nothwendigkeit der Abnahme und Auflösung des körperlichen Lebens beim Menschen durch die geistige Wesenheit der Seele nicht ausgeschlossen wurde: dann noch weniger die Möglichkeit und Nothwendigkeit der mit Schmerz verbundenen Störungen dieses Lebens; oder weil der animalische Leib der vollen Corruptibilität und Vergänglichkeit unterlag, so noch mehr der Leidensfähigkeit im engeren Sinne, nicht bloß gegenüber äußerer Gewalt durch Verwundung, sondern auch gegenüber innerer Zerrüttung durch Krankheit, wofern Gott nicht durch besondere Mittel derselben vorbeugte. Die Möglichkeit solcher Leiden war jedenfalls dieselbe beim ersten Menschen, wie beim gegenwärtigen; die Nothwendigkeit des Eintritts bestimmter Leiden ist aber von allerlei natürlichen Bedingungen abhängig, wie auch die natürlich mögliche Dauer des Lebens, und braucht man daher nicht zu sagen, daß dieselbe beim ersten Menschen, abgesehen von dem vorbeugenden beneficium creatoris, so groß gewesen sein würde oder auch nach dem Verluste dieses beneficium durch die Sünde sofort so groß gewesen sei wie gegenwärtig. Wohl aber ist anzunehmen, daß die sofort als Strafe der Sünde über das Weib verhängten Geburtswehen, wie sie gegenwärtig sich aus der thatsächlichen organischen Einrichtung des Körpers ergeben, so auch vor der Sünde ohne eine besondere übernatürliche Fügung Gottes ebenfalls natürlicherweise vorhanden gewesen sein würden, obgleich Gott diese nicht bloß auf übernatürliche Weise, sondern auch, wie bei manchen Thieren, auf natürliche Weise durch eine anderweitige Einrichtung des Organismus hätte beseitigen oder mildern können, und dieselben sogar ein körperliches Leiden bilden, welches den Menschen mehr als die übrigen animalia trifft. 546

Im Allgemeinen ist obige Lehre ebenfalls de fide und von Niemand bestritten. Bezüglich der dolores partus hat Bajus (de pr. hom. just. c. 7.) dieselbe geläugnet, weil dieselben ja auch bei manchen Thieren gar nicht vorkämen. Aber das beweist nichts gegen die thatsächliche Einrichtung des Körpers der ersten Menschen; im Gegentheil, da die Sünde wenigstens den körperlichen Organismus des Menschen nicht ändern konnte, folgt aus dem gegenwärtigen Bestande der dolores partus, daß dieselben beim ersten Menschen natürlicher Weise ebenfalls vorhanden sein mußten, wofern Gott der Seele nicht eine übernatürliche Macht zur dilatatio viscerum verlieh. Diese besondere Einrichtung des Organismus beim Menschen hängt damit zusammen, daß bei ihm die Geburt eines neuen 547

Wesens wegen der persönlichen Würde des letzteren an ein Opfer ihrer selbst von Seiten der Mutter geknüpft sein, so das Liebesband zwischen beiden befestigen, und zugleich der Schmerz der Geburt ein Gegengewicht gegen die Lust der Zeugung sein soll.

548 IV. Mit der Passibilität des vegetativen Lebens, die sich in ihm selbst als Zerstörung oder corruptio substantialis, im animalischen als Schmerz oder Leiden im engsten Sinne offenbart, stellen die Väter auf eine Stufe die Passibilität des animalischen Lebens selbst, d. h. die dem sinnlichen Strebe- und Begehrungsvermögen eigene Affizirbarkeit oder Erregbarkeit, in Folge deren dasselbe durch bloß sinnliche Erkenntniß seiner Objekte in Bewegung gesetzt werden kann, ehe eine vernünftige Abschätzung der Begehrbarkeit des Gegenstandes stattgefunden, und in Erregung erhalten werden kann, ohne sich durch das eintretende verwerfende Urtheil der Vernunft sofort unterdrücken und suspendiren zu lassen. Denn die so entstehenden Affekte sind nicht bloß in dem Sinne ein gewisses Leiden, wie es auch die durch die Vorstellungen des objektiv Schönen entstehenden Anregungen zum bonum honestum im Willen sind, sondern in dem spezielleren Sinne, daß sie unter dem bloßen Eindruck des Gegenstandes auf Grund eines subjektiven Bedürfnisses entstehen und mehr oder weniger durch die Affizirbarkeit des körperlichen Organismus selbst, der bei ihnen mit angegriffen wird, bedingt sind; sie heißen daher auch passiones oder „Leidenschaften“ schlechthin. Die Fähigkeit, sinnlich erkannten Gegenstände gegenüber in Thätigkeit zu treten, ist allerdings eine positive Kraft, und letztere ist um so größer, je größer die Energie ist, womit die Thätigkeit vollzogen werden kann; aber daß das Begehren und Streben unmittelbar und nothwendig durch eine bloß sinnliche Erkenntniß der Objekte von deren Einfluß bestimmt und durch eine Alteration des Organismus mitbestimmt und unterhalten, also die Thätigkeit durch ein Leiden bedingt und bestimmt wird, ist an einem Begehrungsvermögen eine Unvollkommenheit und mithin eine Schwäche an der aktiven Kraft. Schon von diesem Gesichtspunkte aus kann man daher auch die dem sinnlichen Begehrungsvermögen eigene Spontaneität, weil sie keine rein aktive Regsamkeit, sondern passive Erregbarkeit ist, nicht schlechthin mit den Pelagianern als einen vigor naturae und als Zeichen ihrer physischen Gesundheit und Lebensfrische bezeichnen, sondern muß sie vielmehr mit dem hl. Augustinus infirmitas und languor naturae oder morbida qualitas naturae nennen, als was August. sie selbst bei den Thieren bezeichnet.

549 Dieses vorausgesetzt, verlangt zwar die katholische Lehre wie eine gesunde Philosophie, daß im Menschen wegen der Geistigkeit seiner Seele im Gegensatze zu den Thieren das sinnliche Begehrungsvermögen nicht eine herrschende, d. h. die Handlungen bestimmende, sondern bloß eine dienende Stellung einzunehmen hat, daß es mithin so viel als möglich von der Vernunft geleitet werden soll, und auch in Wirklichkeit so weit von ihr beherrscht werden kann, als der von den sinnlichen Regungen intendirte Gebrauch des Körpers nur mit Zustimmung des Willens eintritt und auch die Regungen selbst in ihrem Entstehen und Bestehen wenigstens zum Theil durch den vernünftigen Willen beeinflußt oder behindert werden können. Dagegen ist die Passibilität dieser Kraft, in Folge deren ihre Regungen sofort durch sinnliche Eindrücke ent-

iehen und vermöge einer Disposition des körperlichen Organismus festgehalten werden, also auch die spontane Erregbarkeit dieser Kraft beim Menschen so wenig wie bei den Thieren durch die Geistigkeit seiner Seele in der Weise aufgehoben, daß jene Regungen erst auf Anstoß des vernünftigen Willens erfolgen und auf dessen Wink sofort aufhören müßten, und daß der Geist über die Bewegungen der Sinnlichkeit dieselbe „despotische“ Macht hätte, wie über die äußern Bewegungen des Körpers. Vielmehr besitzt der Geist an sich nur eine „politische“ (heutzutage würde man sagen konstitutionelle) Herrschaft über das sinnliche Begehrungsvermögen [1], indem dieses nicht, wie eine Maschine, sondern wie ein Lebendiges, das seine eigenen Bewegungen hat, dem vernünftigen Willen untergeordnet ist und daher ihm theils zuvorkommen, theils widerstreben oder rebellisch auftreten kann und muß. Und obgleich die dem sinnlichen Begehrungsvermögen eigene Erregbarkeit selbst nur auf einer gewissen infirmitas oder languor beruht, so fehlt doch auch der geistigen Seele die Kraft, den languor zu beseitigen, indem sie als Form eines corruptibeln Leibes diesen nicht anders belebt, als die ungeistigen Seelen, und daher ihre im und durch den Körper wirkenden Kräfte dieselbe Wirkungsweise haben, wie in den übrigen irdischen Wesen, mithin vermöge ihrer Vereinigung mit einem irdischen Leibe jene Schwäche auch an dem ihr eigenen sinnlichen Begehrungsvermögen hervortreten muß.

Es besteht demnach beim Menschen vermöge der Constitution seiner Natur 550 ine natürliche Möglichkeit und Nothwendigkeit, **spontane** Erregungen des sinnlichen Begehrungsvermögens zu erleiden und zu dulden; und a diese Spontaneität auch von selbst eine Regellosigkeit dieser Regungen, . h. ein von dem Urtheil der Vernunft und der Genehmigung des Willens nabhängiges und darum unter Umständen der Vernunft widerstrebendes Aufreten derselben einschließt: so liegt in der Constitution der menschlichen Natur uch der Grund und das Gesetz der Nothwendigkeit des Entstehens nd Erduldens regelloser Bewegungen oder ungeordneter Begehungen, welche die Theologen schlechthin concupiscentiae (actuales) nennen. Während aber bei den Thieren die Nothwendigkeit dieses Erduldens, obgleich e auch hier an sich eine Unvollkommenheit ist, doch die einzige ihnen mögliche ethätigung bedingt, und ihre Bethätigung der Herrschaft der Vernunft, die icht da ist, nicht entgegentritt, also bei ihnen nicht contra, sondern secundum naturam animae ist: gestaltet sie sich beim Menschen als Nothendigkeit, eine Störung der ruhigen Herrschaft der Vernunft und der naturmäßen Ordnung seines Lebens, eine perturbatio animae et recti ordinis, erdulden, oder als eine Unterwerfung der Seele unter eine störende Gealt. Sie fällt daher beim Menschen nicht nur in ihrem Prinzip, sondern ich in ihrer Erscheinung und Wirkung unter dieselbe Kategorie, wie die löglichkeit und Nothwendigkeit des Sterbens und des physischen Leidens, imlich der Passibilität und Corruptibilität im animalischen Leben. Wie jedoch

[1] Vgl. über diese doppelte Herrschaft des Geistes hinsichtlich des sinnlichen Begehrungsvermögens *Thom.* 1. p. q. 81. a. 3. Dieser klaren Lehre gegenüber ist es unbegreiflich, e Kuhn (Chr. Lehre v. d. Gnade, S. 283) einfach daraus, daß nach dem hl. Thomas Wille als ἡγεμονικόν über die Sinnlichkeit zu herrschen berufen ist, herleiten kann, ß Thomas müsse der Wille von Natur eine despotische Herrschaft besitzen.



die Corruptibilität des Körpers, die Sterblichkeit, nicht bloß die Möglichkeit, sondern auch die Nothwendigkeit zu sterben ausdrückt: so braucht auch hier die Nothwendigkeit, die Störung zu erdulden, nicht eigens ausgedrückt zu werden, und reicht der Name Passibilität oder Corruptibilität der Sinnlichkeit vollkommen auch für diese aus, während allerdings beim Willen die Defektibilität desselben im Handeln nicht zugleich die Nothwendigkeit des Handelns einschließt. Darum kann auch die in dieser Passibilität gegebene spontane Beweglichkeit zu ungeregelten Begierden oder die „Begierlichkeit" als Eigenschaft des Begehrungsvermögens und als Prinzip jener Begierden, was die Theologen auch concupiscentia habitualis nennen, im Lateinischen streng genommen einfach als *concupiscibilitas* bezeichnet werden, und so ist sie um so mehr zu bezeichnen, weil sie eben nicht eine positive und aktive Richtung der Kraft und ein rein positives Prinzip, sondern bloß eine habilitas oder pronitas im Sinne der Bewegbarkeit oder Erregbarkeit darstellt. In der Sprache des hl. Augustinus freilich wird, weil die necessitas patiendi die passio schon virtuell einschließt, die concupiscibilitas selbst schon als concupiscentia bezeichnet, und ebenso das Subjekt derselben nicht bloß corruptibile, sondern corruptum genannt, in derselben Weise, wie er den Leib wegen der necessitas moriendi mit dem Apostel nicht bloß corpus mortale, sondern mortuum nennt.

551 Daß die Spontaneität des sinnlichen Begehrungsvermögens überhaupt aus der Constitution der menschlichen Natur folgt, ergibt sich schon daraus, daß nach kirchlicher Lehre die Freiheit von der spontanen und rebellischen Sinnlichkeit sogar ein donum indebitum ist (s. unten § 161). In der Genesis wird zwar die Freiheit von der Begierlichkeit vor der Sünde nur als Thatsache konstatirt, ohne daß zugleich ausdrücklich, wie bei der Unsterblichkeit, auf einen übernatürlichen Ursprung hingewiesen würde. Dagegen wird ebenso wenig der Eintritt der Begierlichkeit ausdrücklich als Strafe der Sünde angedroht; da er aber doch mit zur Strafe gehörte, so muß die Androhung desselben in der Androhung des Todes enthalten sein, er selbst also mit der Sterblichkeit derselben Kategorie angehören, mithin auch die Freiheit von der Begierlichkeit denselben Charakter haben wie die Unsterblichkeit. In der That verstehen die Väter allgemein an dieser Stelle das Eintreten der Begierlichkeit als Vorboten des Todes und lassen es nur dadurch bewirkt werden, daß der Geist eine übernatürliche Kraft verlor, mit welcher Gott ihn gnädig bekleidet hatte, um zu bewirken, daß der an sich animalische Leib (oder das Fleisch), der seiner Natur nach ebenso affizirbar war wie bei den Thieren, trotzdem keine Begierlichkeit empfände. Besonders klar und oft hebt dieß *August.* hervor, obgleich er andererseits mehr als die anderen Väter, die Freiheit von der Begierlichkeit zur „Einrichtung der Natur" des ersten Menschen rechnet. So sagt er Gen. ad lit. l. 11. c. 31: Mox ut ergo praeceptum transgressi sunt, *intrinsecus gratia deserente* omnino nudati, quam typho quodam et superbo amore suae potestatis offenderant, in sua membra oculos conjecerunt eaque motu, quem non noverant, concupierunt. . . . Haec mors ea die accidit, qua factum est, quod Deus vetuit. Amisso quippe *statu mirabili*, corpus ipsum, cui etiam de ligno vitae *virtute mystica* praestabatur, per quem nec morbo tentari nec mutari aetate potuissent, ut hoc in eorum carne, *quamvis* adhuc animali et in melius postea commutanda, jam tamen significaretur per esum ligni vitae, quod et spiritali alimento sapientiae, cujus sacramentum illud lignum erat, fit *in Angelis aeternitatis participationem*, ut in deterius non mutentur; — hoc ergo amisso statu corpus eorum duxit *morbidam et mortiferam qualitatem, quae inest etiam pecorum carni*, ac per hoc etiam eundem motum, quo fit in pecoribus concupiscendi appetitus, ut succedant nascentia morientibus. Sed tamen etiam in ipsa jam poena, suae generositatis index (al. vindex), anima rationalis bestialem motum in membris suae carnis erubuit eique incussit pudorem, non solum quia hoc ibi sentiebat, ubi [illegible]

quam tale aliquid senserat, verum etiam quod ille pudendus motus de praecepti transgressione veniebat. Ibi enim sensit, *qua prius gratia vestiretur*, quando in sua nuditate nihil indecens patiebatur.

Insbesondere wird die innere Analogie und Verbindung der spontanen Begierlichkeit mit der Sterblichkeit und Leidensfähigkeit angedeutet von dem Apostel, indem er z. B. Röm. 7, 24. im Hinblick auf die lex membrorum ausruft: Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis hujus? Die griechischen Väter, und zuweilen auch August., kennzeichnen sie dadurch, daß sie die Freiheit von der Begierlichkeit einer „Bekleidung mit übernatürlicher Gnade oder Glorie" oder genauer der vestis *immortalitatis* zuschreiben, wodurch der Mensch gegen die auf seine natürliche Passibilität einwirkenden Einflüsse sichergestellt werde. *August.* betont noch ganz besonders, die Freiheit von der Begierlichkeit und ihren Folgen werde, wie sie dem ersten Menschen nur in Verbindung mit der Unsterblichkeit verliehen worden sei, so auch dem gegenwärtigen Menschen nur zurückgegeben, wenn er zur Unsterblichkeit gelange. Vgl. *Casini* l. c. pq. 119 ff. Und in seinem Sinne lehrt *Hugo Vict.* (de sacr. l. 1. p. 7. c. 37.), daß auch beim gefallenen Menschen die Begierlichkeit sich in und mit der Sterblichkeit fortpflanze.

Bei den Scholastikern galt es daher als ein selbstverständliches Prinzip, daß die von Natur spontan erregbare Begierlichkeit beim ersten Menschen nur darum gebunden gewesen, weil die geistige Seele auf übernatürliche Weise von Gott die Macht gehabt, sie vollkommen zu zügeln, oder weil Gott selbst der Begierlichkeit einen Zügel (frenum, retinaculum) angelegt habe, und folglich ihr Entstehen in Folge der Sünde nur als ein Aufleben remoto impedimento gedacht werden könne; man zügelt aber nur das, was, sich selbst überlassen, eine eigene Bewegung hat und erstrebt. So selbst *Bonav.*, der die Freiheit von der Begierlichkeit vor der Sünde als ein debitum naturae zu betrachten scheint, in 2. dist. 9. art. 3. q. 1: Datum fuit illi animae (sc. protoparentis) *donum gratiae*, per quam posset corpori praesidere et elementa quasi in quadam amicitia custodire, et hoc, quamdiu vellet suo auctori subjacere. Hoc autem donum gratiae vocat Anselmus justitiam originalem, quae erat beneficium gratiae, quod erat naturae superadditum . . . merito cujus erat in anima *vis totius corporis contentiva*. Hanc *solam* justitiam originalem amisit natura humana per peccatum; nam proprietates naturales non derelinquunt subjectum propter culpam. Itaque carnis concupiscentia nunc, quia virtus illa maxime exivit rationis imperium, dum ratio amisit originalis justitiae vinculum et retinaculum, per quod imperabat viribus inferioribus, ideo laxatis sibi habenis toto impetu et conatu se praecipitat in delectabile sibi oblatum, *non propter intensionem virtutis moventis*, sed *propter defectum virtutis retardantis*. Unde sicut equus lascivus rupto freno velocius currit et impetuosius, quam quum infraenatur et detinetur a suo sessore, licet non habeat majorem virtutem: sic et in proposito intelligendum est se habere. Ebenso *Catech. Rom.* p. 4. c. 12. q. 3. u. 5: Bona justitiae originalis amisit (genus humanum), quibus a Deo supra naturae suae facultatem auctum ornatumque fuerat. . . . Ut semel primus homo justitiam originalem, qua *tamquam freno quodam cupiditates regebantur*, amisit, minime eas postea ratio ita continere potuit in officio, ut ea non appeterent, quae etiam rationi repugnant. Allerdings tritt bei dieser scholastischen Auffassung der Spontaneität des sinnlichen Begehrungsvermögens, in welcher die Aufhebung derselben als Zügelung oder Unterdrückung derselben gedacht wird, der passive Charakter derselben nicht so deutlich hervor, wie bei der patristischen, in welcher die Aufhebung durch Bekleidung mit der Unsterblichkeit oder incorruptio erfolgt, also eine passible Kraft gegen die erregenden Einflüsse, denen sie von Natur unterliegen müßte, geschützt wird. Dagegen ist diese Auffassung sehr schön angedeutet in der scholastischen Lehre vom fomes, dem Zunder, nicht Zünder, woraus das spontane regellose Begehren hervorgeht, da ja der Zunder bloß etwas leicht Entzündbares ist und erst dadurch, daß er selbst von Außen entzündet wird, auch zum Zünder wird.

V. Ganz besonders offenbart sich die Natur des corpus animale beim Menschen, wie bei den übrigen animae viventes, in den Aeußerungen des Zeugungs= resp. Geschlechtstriebes, welcher heftiger als alle anderen auf=

tritt und zugleich mit spontaner Bewegung des Körpers verbunden ist, und daher mehr als alle anderen Triebe, nicht bloß sich selbst der Zügelung durch die Vernunft, sondern theilweise auch den Körper der freien Verfügung der Seele entzieht. Denn die eigenthümliche leichte und heftige Erregbarkeit dieses Triebes beruht nach der Lehre der Väter und der Natur der Sache theils darauf, daß er sich auf eine Funktion des vegetativen Lebens bezieht, welches seiner Natur nach spontan wirkt, theils aber auch und noch mehr darauf, daß er bei sterblichen Wesen nicht einfach auf Vervielfältigung der Art, sondern auf Erhaltung der Art, und dadurch auf das dem betreffenden Wesen einzig mögliche stete Fortleben gerichtet ist, daß also in dessen Befriedigung das betr. Wesen seine eigene Erhaltung erstrebt. Inwiefern also der lebendige Leib des Menschen mit den übrigen irdischen Wesen, wie die Fähigkeit und Bestimmung zur Fortpflanzung, so auch die Sterblichkeit theilte, war es natürlich, daß er mit ihnen auch die leichte und heftige, krampf- und krankhafte Erregbarkeit dieses Triebes theilte, und daß derselbe als Naturtrieb per excell. in seinen Aeußerungen am meisten der Herrschaft des Geistes entzogen bliebe. In der That führt gerade August. (s. o. n. 551) die morbida qualitas dieses Triebes auf die dem Menschen mit den Thieren von Natur gemeinsame Sterblichkeit zurück und gibt damit zu erkennen, daß er unter jener nicht eine positive Verderbtheit oder Zerrüttung der Natur, sondern eine dem animalischen Körper als solchem innewohnende Unvollkommenheit versteht. Weil ferner in den Aeußerungen dieses Triebes „das Gesetz des Todes" sich in einer solchen Weise offenbart, daß ihnen gegenüber die geistige Seele gar nicht die Herrschaft über die Bewegung des Körpers und kaum die Herrschaft über den Gebrauch des Körpers bewahrt: so kommt in ihnen vorzüglich der Seele die mit ihrer geistigen Natur contrastirende Unvollkommenheit und Niedrigkeit ihres animalischen Lebens, sowie ihre eigene Ohnmacht zum Bewußtsein; und so entsteht in ihr durch die Reaktion des Gefühls ihres eigenen Adels jene tiefe Scham, womit sie das Auftreten dieses Triebes, sowie alles, was zur Erregung desselben dient, vor sich und vor anderen zu verbergen sucht.

---

554 Aus allem diesem folgt, daß alle die Unvollkommenheiten und Mängel, welche der animalischen Seite des Menschen gegenwärtig anhaften, und wegen deren der Leib „Fleisch" und sein Leben „fleischliches Leben" genannt und beide in Gegensatz zum Geiste und dem geistigen Leben gestellt werden, im Wesentlichen nicht auf Zerstörung und Verkehrung desjenigen Zustandes, welcher aus der ursprünglichen Constitution der Natur folgte, hervorgegangen, sondern jetzt, wie damals, in der Constitution der Natur selbst angelegt sind. Und gerade von diesem Gesichtspunkte aus erklären sich auch die accidentellen Verschlechterungen, welche sich jetzt vielfach vorfinden, und die man nicht füglich direkt auf die ursprüngliche und überhaupt die wesentliche Constitution der Natur zurückführen kann. Wie nämlich diese wesentlichen Unvollkommenheiten die Corruptibilität der Substanz und des Organismus einschließen: so macht eben diese es auch möglich, daß im Laufe der Fortpflanzung durch mannigfache Einflüsse die Beschaffenheit der animalischen Seite der Natur verschlechtert wird, und insoweit die gegenwärtige nicht

mehr mit der ursprünglichen übereinstimmt, dergestalt, daß der rein natürliche Zustand des ersten Menschen gegenüber dem mancher seiner Nachkommen sich verhalten kann wie die Gesundheit zur Krankheit; bezüglich der Lebensdauer ist dies sogar ausdrücklich in der hl. Schrift bemerkt.

555 Vom Standpunkte der **Reformatoren** hingegen läßt sich namentlich die in Folge der Sünde Adams eingetretene Spontaneität der Begierlichkeit ganz und gar nicht erklären. Denn es ist **absolut unbegreiflich**, wie durch einen bloßen Willensakt eine von Natur ganz apathische und regungslose Kraft zu einer dauernden und unauslöschlichen, vom Willen nicht nur nicht intendirten, sondern ihm sogar widerstrebenden Spontaneität geweckt, resp. eine an sich unempfindliche Kraft in eine dauernd und ewig empfindliche verwandelt, also in ihrer Natur wesentlich verändert oder umgeschaffen werden soll. Auf jeden Fall widerspricht dies auch der Ehre des Schöpfers, indem alsdann der böse Wille entweder die natürliche Kraft haben müßte, die Natur der Dinge zu ändern oder von Gott in wunderbarer Weise in diesem Zerstörungswerk unterstützt werden müßte, in letzterem Falle aber Gott überdies nach dem Standpunkte der Reformatoren direkt und auf wunderbare Weise eine „sittlich böse" Neigung und Aktivität dem Menschen inspiriren, also wirklich gerade das thun müßte, was nach ihrem Vorgeben die katholische Lehre Gott zuschreiben soll.

556 Allerdings vergleicht *August.* den Pelagianern gegenüber das Erwachen der unordentlichen Begierlichkeit, oder vielmehr die daraus für den Willen entstehenden Geneigtheit zur Sünde mit derjenigen Neigung, welche durch die wiederholte Setzung böser Handlungen oder durch **Gewohnheit** entsteht. Aber der Sinn seiner Ausdrucksweise ist bedingt durch die Polemik gegen die Pelagianer, welche gar keine andere schwer zu überwindende Neigung zur Sünde annahmen, als eine solche „affectionalis qualitas", wie sie durch Gewohnheit vom Willen selbst geschaffen werde. Es lag daher für ihn nahe, a concessis auf das non concessum ad hominem zu argumentiren und zu sagen: was auf dem Wege der Gewohnheit möglich sei, könne auch noch auf **anderem** Wege möglich sein. So sagt er in der That op. imp. c. Jul. l. 1. c. 5: Cur ergo non creditis, *tantum saltem valuisse* illud primi hominis ineffabiliter grande peccatum, ut eo vitiaretur humana natura **universa**, quantum valet nunc in homine uno secunda natura? sic enim a doctis consuetudinem appellari nos commemorandos putasti.

C. Die **Einwendungen**, welche gegen die katholische Lehre, speziell hinsichtlich der ungeregelten Begierlichkeit erhoben werden, lösen sich durch das richtige Verständniß dieser Lehre wie folgt.

557 1. Zunächst ist klar, daß die innere Möglichkeit und Nothwendigkeit ungeregelten Begehrens, resp. die concupiscibilitas des sinnlichen Begehrungsvermögens, geschweige denn die aktuelle concupiscentia selbst, deßhalb, weil sie in der Natur wurzelt, nicht mit den Pelagianern auch als ein **Gut der Natur** und ein **besonderes Geschenk des Schöpfers** anzusehen ist; sie ist vielmehr ebenso sehr ein **Mangel** und ein **Uebel der Natur**, wie die Sterblichkeit und der Tod; sie dient und führt auch nicht an sich zu etwas Gutem, sondern kann nur per accidens dazu benützt werden.

558 2. Ebenso ist klar, daß man nach katholischer Lehre nicht zu sagen braucht, ja nicht einmal sagen darf, die innere Möglichkeit und Nothwendigkeit ungeregelten Begehrens resp. die concupiscibilitas, geschweige die aktuelle concupiscentia, sei **von Gott** oder **aus Gott**. Denn von Gott stammt nur das

positiv Gute und Vollkommene als solches. Die Unvollkommenheiten der Natur nebst ihren Folgen stammen nicht von Gott, Gott läßt sie bloß bestehen und entstehen, wie man auch bei einem aus Eisen verfertigten Kunstwerk die durch die Natur des Materials bedingte Möglichkeit und Nothwendigkeit des Verrostens nicht auf den Künstler zurückführen kann; das ungeregelte Begehren als solches aber ist bloß Folge der Passibilität der Sinnlichkeit, die keine Vollkommenheit, sondern eine Unvollkommenheit ist und nicht auf einem Positiven, sondern auf einem Defekt beruht. So wenig daher der Tod und die Sünde deßhalb aus Gott sind, weil in Folge der Constitution aus der Natur der erstere möglich und nothwendig, die letztere möglich ist: so wenig ist es die Begierlichkeit. Sie ist es um so weniger, als Gott thatsächlich die Passibilität der Natur paralysirt hatte, und die Folgen derselben nur nach vorausgegangener Sünde eingetreten sind.

559 3. Weiterhin ist klar, daß es der Ehre des Schöpfers nicht widerstreitet, die Natur so zu erschaffen, daß in ihr der die Passibilität der Sinnlichkeit und damit auch die Möglichkeit und Nothwendigkeit ungeregelten Begehrens bedingende Defekt zugelassen wird: man müßte denn mit den Manichäern sagen wollen, es gezieme sich für Gott nicht, eine von sich aus sterbliche oder sündenfähige Natur zu erschaffen, oder in Hinsicht auf die Nothwendigkeit, womit das ungeregelte Begehren eintritt, meinen, eine solche Nothwendigkeit könne Gott ebenso wenig entstehen und bestehen lassen, wie die der Sünde. Aber im letzteren Falle muß man dann das ungeregelte Begehren der Sinnlichkeit, oder die ihr angethanen Affekte zu einem sinnlichen Gute als solchem, auf eine Linie stellen mit der vom Willen ausgehenden eigentlichen Sünde, was schon darum absurd ist, weil die Sinnlichkeit als solche nicht Subjekt der Sünde ist und ihr unordentliches Begehren mit dem größten Abscheu des Willens vor der Sünde bestehen kann. Näheres im folg. §.

560 4. Endlich streitet auch die Lehre von der Begründung der Begierlichkeit in der Constitution der Natur nicht mit der Auffassung der hl. Schrift und der Väter, wonach dieselbe nicht bloß überhaupt ein Uebel, wie der Tod, sondern ein Uebel der Unordnung ist und als vitium und peccatum, d. h. als etwas „Fehlerhaftes“ erscheint. Denn gegenüber der göttlichen Idee vom Menschen überhaupt ist die aktuelle Concupiscenz eine Störung der Ordnung unter den Kräften der Menschen, welche auf eine Störung der Ordnung des Willens auf Gott hinwirkt, also ein peccatum im weiteren Sinne; ebenso ist die Disposition zu jener Concupiscenz Prinzip einer Unordnung, also vitium im weiteren Sinne; und es gilt dies um so mehr, da nach der positiven näheren Bestimmung der göttlichen Idee vom Menschen eine solche Unordnung in Wirklichkeit gänzlich verhütet werden konnte und sollte, also nur durch Zerstörung einer bestehenden Ordnung eingetreten und vom Menschen verschuldet worden ist. Wie aber dieses vitium und peccatum an und für sich für den Menschen mehr im Leiden als im Thun besteht, so konnte auch Gott etwas in dieser Weise seiner Idee Widersprechendes nicht bloß auf die Art zulassen, wie er die eigentliche Sünde durch die eigene Schuld des Menschen entstehen läßt, sondern es auch als etwas aus der Unvollkommenheit der Natur Folgendes mit dieser selbst in's Dasein treten

lassen. Dies um so mehr, als darum die Natur an sich nicht eigentlich fehlerhaft ist, sondern bloß in Folge ihrer Unvollkommenheit dem Gesetze oder der Nothwendigkeit fehlerhafter Erregungen unterworfen ist.

§ 156. Die natürlichen Unvollkommenheiten oder der animalische Charakter des geistigen Lebens im Menschen, resp. der *ratio inferior*, und die dadurch begründete Schwierigkeit in der Entwicklung der höheren Erkenntniß und des sittlichen Lebens, sowie die natürliche Unvollkommenheit des Ebenbildes Gottes im Menschen überhaupt.

Literatur: wie § 156 und im Text.

Die irrigen Systeme, welche hier in Betracht kommen, sind dieselben, welche im vorigen § berücksichtigt wurden; die betr. Lehren derselben werden unter III. zugleich mit der Widerlegung vorgeführt.

Die geistige Seele hat von Natur nicht nur nicht die Kraft, das animalische Leben des Körpers vollkommen zu vergeistigen und zu durchherrschen oder die infirmitas *carnis* aufzuheben und sich von der Nothwendigkeit, sie zu dulden, zu befreien. Auch für ihr geistiges Leben selbst ergibt sich aus der Verbindung mit dem corruptibeln und passibeln Körper eine gewisse von Haus aus ihr anhaftende Unvollkommmenheit und Schwäche, oder eine infirmitas *mentis*, in Folge deren dasselbe, analog dem animalischen und im Gegensatz zu den reinen Geistern, nicht nur dem Gesetze allmäligen Wachsthums in Abhängigkeit von äußeren Einflüssen unterworfen ist, sondern auch die freie und volle Entfaltung desselben vielfach behindert wird, wie es Weish. 9, 15 heißt: Corpus, quod corrumpitur, aggravat animam, et terrena inhabitatio (τὸ γεῶδες σκῆνος) deprimit sensum (νοῦν, mentem) multa cogitantem. Letzteres aber geschieht hauptsächlich dadurch, daß sowohl das rein animalische Leben auf das geistige hemmend und störend einwirkt, als auch im geistigen Leben selbst die niedere den Geschöpfen zugewandte Seite desselben, oder die ratio inferior, an der Passibilität des animalischen Lebens theilnimmt und so ihrerseits in ähnlicher Weise, wie dieses, auf die Entwicklung der ratio superior hemmend und störend einwirkt. Die so entstehende Unvollkommenheit des geistigen Lebens im Menschen kann man, weil sie auf Abhängigkeit vom animalischen Leben beruht, der diesem eigenen Unvollkommenheit analog ist und gegenüber dem rein Geistigen etwas Ungeistiges darstellt, füglich als eine animalische Beschaffenheit desselben bezeichnen; und in der That wird in der hl. Schrift beim hl. Paulus (I. Cor. 2, 14) der ganze natürliche Mensch zur Bezeichnung seiner Unvollkommenheit animalis homo (ἄνθρωπος ψυχικός) genannt. Denn im Munde des Apostels soll dieser Ausdruck erklären, warum der natürliche Mensch nicht bloß direkt wegen und in seiner Sinnlichkeit, sondern überhaupt, also auch wegen der Beschaffenheit seines geistigen Lebens für das übernatürlich Geistige keinen Sinn habe und sogar demselben einigermaßen widerstrebe. Zugleich aber hängt derselbe in der Sprache des Apostels damit zusammen, daß nach Cap. 15. desselben Briefes der erste Mensch bloß zur anima vivens geschaffen worden ist; daher muß sein Inhalt in der betr. Stelle der Genesis mitenthalten sein und mithin auf

561

die menschliche Natur, wie sie vermöge ihrer constitutiven Prinzipien ist, bezogen werden.

Dieser Inhalt aber bestimmt sich nach der erfahrungsmäßigen Organisation der menschlichen Natur, sowie der Lehre der Väter und Theologen, näher, wie folgt.

562 I. Was zunächst die geistige Erkenntniß betrifft, so ist dieselbe beim Menschen naturgemäß durch die sinnliche bedingt, vermittelt und getragen, und daher matter, dunkler und schwieriger als beim reinen Geiste, und dies desto mehr, je höher sie vom Sinnlichen über dasselbe hinaus aufsteigt; sie ist dies also auch mehr in der Region der ratio superior als in der Region der ratio inferior, weil bei den dieser letzteren entsprechenden Gegenständen und Gütern, z. B. Ehre vor den Menschen, deren Auffassung durch die Sinne oder die Phantasie unterstützt wird. Obgleich daher die Seele als Ebenbild Gottes in sich ein geistiges Licht trägt, wodurch sie die religiös-ethischen Wahrheiten erkennen kann: so ist doch das Streben nach voller und sicherer Erkenntniß mit mannigfachen Schwierigkeiten und der naheliegenden Gefahr des Irrthums verbunden, so daß sie insbes. manche sittliche Vorschriften ignoriren oder bezüglich derselben falsche Meinungen hegen kann, was die Theologen nach August. das malum *ignorantiae* nennen. Ebenso ist auch die einmal gewonnene Erkenntniß nicht so lebhaft und energisch, daß sie nicht in dem aktuellen Urtheil über den Werth der Güter durch den Einfluß, welchen im Falle des Conflikts die niederen Erkenntnisse durch die von ihnen erregten Gemüthsbewegungen auf die Stimmung der Vernunft üben, verdunkelt und gestört werden könnte.

563 II. Was den Willen betrifft, so ist derselbe zwar von Natur wesentlich zum objektiv Schönen und sittlich Guten, resp. zur Liebe und Hochachtung Gottes geneigt, hat aber zugleich ebenso wesentlich eine Neigung zum subjektiv Guten oder zum „bonum commodum“ resp. zur Selbstliebe (φιλαυτία). Beim reinen Geiste nun hemmt und stört die Selbstliebe die freie Entfaltung der erstern in keiner Weise, weil sie bloß im vernünftigen Willen liegt, also bloß von vernünftiger Erkenntniß geleitet wird, und in dieser die Auffassung der subjektiven Güter von der klaren Erkenntniß des Werthes des sittlich Guten durchdrungen und durchherrscht wird; sie kann daher nur als ein Anlaß, nicht als ein Zug zur Abweichung vom sittlich Guten und zur Wahl des Bösen sich geltend machen. Beim Menschen hingegen verbindet sich dieselbe in Folge der Constitution und des Organismus der Natur mit einer Schwachheit, Passibilität oder Affizirbarkeit des Willens, vermöge welcher er durch die bona commoda angezogen und von ihnen affizirt werden kann, bevor die Vernunft über ihren sittlichen Werth geurtheilt, und die so entstehende Affektion fortbestehen kann, trotzdem die Vernunft in sittlicher Beziehung sie verwerfen muß. Zunächst geschieht das 1) dadurch, daß die rein sinnliche Erkenntniß sinnlicher Güter sinnliche Affekte hervorruft, in Folge deren durch die innere Sympathie der Seelenkräfte das Urtheil der Vernunft präoccupirt wird, und so ein auf denselben Gegenstand gerichteter Affekt im Willen entsteht oder der sinnliche Affekt in den Willen übergeleitet wird resp. in einer condelectatio des Willens wiederklingt. Sodann geschieht es aber auch 2) dadurch, daß durch die gewöhnlich der

höheren Vernunft vorauseilende, von der Phantasie unterstützte Erkenntniß der niederen Vernunft die von letzterer erfaßten bona commoda überhaupt direkt im Willen selbst Affekte erregen, durch welche dieser zu den betreffenden Gütern ohne Rücksicht auf ihren sittlichen Werth hingezogen wird (wie z. B. das Wohlgefallen an eitler Ehre). In beiden Fällen wird der Wille als natura in ähnlicher Weise leidend oder leidenschaftlich bewegt, wie das sinnliche Begehrungsvermögen in allen seinen Akten. In beiden Fällen können auch die leidenden Erregungen des Willens unter Umständen mit dem Urtheil der höheren Vernunft in Conflikt kommen, ohne daß der ihm folgende Wille im Stande wäre, sie sofort zu unterdrücken. Folglich gestaltet sich vermöge der Passibilität des Willens, die ipso facto durch die Verbindung mit einem corruptibeln Körper eintritt, im Leben des Geistes selbst ein ähnlicher Dualismus und Antagonismus zwischen den Neigungen der ratio inferior oder der geistigen Begierlichkeit und denen der ratio superior, wie zwischen der Sinnlichkeit oder der sinnlichen Begierlichkeit und der Vernunft.

564 Inwiefern nun die so entstehenden Affekte leicht auch auf einen Gegenstand fallen können, der nach dem sittlichen Urtheil nicht begehrt werden darf, und naturgemäß den Willensentschluß in dieser Richtung beeinflussen, resultirt aus der Erregbarkeit des Willens eine unwillkürliche Hinneigung zum Bösen; und inwiefern sie in derselben Weise unter Umständen das sittlich Gute als etwas ihnen Widersprechendes erscheinen lassen, entsteht eine unwillkürliche Abneigung gegen das sittlich Gute. Dadurch wird die natürliche Neigung zum Guten zwar nicht aufgehoben oder absorbirt; wohl aber werden Schwierigkeiten für ihre effektive Geltendmachung in der Bethätigung gegen das Böse und in der Entfaltung des Guten geschaffen, mithin der Wille in Folge der neben seiner aktiven Kraft bestehenden radikalen Schwäche, vermöge deren er affizirbar ist, auch formell geschwächt hinsichtlich der Geltendmachung seiner aktiven Kraft selbst.

565 Weil nun ferner die natürliche Neigung zum Guten gerade durch die sittliche Freiheit sich bethätigen soll und eben die Spann- und Triebkraft der letzteren bildet: so äußert sich obige Schwäche des Willens insbesondere als eine Schwäche der sittlichen Freiheit, inwiefern diese nicht mehr ganz ungehindert und ohne Anstrengung, sondern nur durch Ueberwindung von Schwierigkeiten, und zwar von Schwierigkeiten, welche die ihr zu Grunde liegende Triebkraft lähmen und hemmen, sich für das Gute und gegen das Böse entscheiden kann und dabei eine Abneigung gegen das Gute und eine Hinneigung zum Bösen zu bekämpfen hat. Im Vergleich mit der Freiheit der Engel ist daher die sittliche Freiheit beim Menschen von Natur eine geschwächte oder verkümmerte und gebeugte Freiheit (lib. arb. attenuatum et inclinatum) und eine nicht bloß aktiv defektible, sondern passiv corruptible oder gebrechliche Freiheit. Sie ist selbst, wenn nicht durch göttliche Nachhilfe die Schwäche paralysirt wird, mit einer gewissen moralischen Nothwendigkeit zu sündigen behaftet, inwiefern es für sie moralisch unmöglich ist, durch sich selbst alle Schwierigkeiten zu überwinden und besonders den Neigungen zum Bösen zu widerstehen. Ja, wenn man im Sinne des hl. Augustin es zur idealen Aufgabe der sittlichen Freiheit, der perfectio justitiae oder der allseitigen Durchführung der Gerechtigkeit, rechnet, daß auch alle unwillkürlichen Nei-

gungen zum Sündhaften gänzlich verhütet und unterdrückt und selbst nicht unwissender Weise eine böse Handlung gesetzt werde, und jede dieser perfectio justitiae widerstrebende Regung und Handlung als peccatum = Fehler bezeichnet: so erscheint, da beides unter Umständen für den Menschen physisch unmöglich ist, der freie Wille sogar mit einer gewissen physischen necessitas peccandi = Nothwendigkeit zu fehlen, oder es an etwas fehlen zu lassen, behaftet.

566 Der katholische Charakter dieser Lehre ergibt sich schon daraus, daß Gott wenigstens im Wesentlichen den Menschen in der Beschaffenheit schaffen konnte, wie er jetzt geboren wird (s. unten n. 646); wenn aber dieß, dann bleibt als Grund für die Erklärung des Ursprungs der passiven Erregbarkeit des Willens, seiner Hinneigung zum Bösen und seiner Abneigung vom Guten sowie der Schwächung und Beugung oder Bindung seiner sittlichen Freiheit nichts übrig als die Constitution der Natur selbst oder die Verbindung der geistigen Seele mit einem korruptibeln Leibe, wie es das Buch der Weisheit in terminis erklärt. Der Ausdruck des letzteren (s. oben n. 557) erklärt ebenso anschaulich als tief sowohl den Grund der Schwäche des Willens, die Vereinigung mit einem σῶμα φθαρτόν, wie den Charakter derselben als einer durch Beschwerung entstehenden Hinneigung oder Hinneigbarkeit nach unten hin, wodurch der freie Flug des Geistes nach oben oder die Behauptung auf seiner Höhe erschwert wird. Dazu kommt der in der Sache im Wesentlichen übereinstimmende Consens der theologischen Schulen, wonach jede andere Erklärung des gegenwärtigen Bestandes jener Mängel in sich undenkbar ist und darum gar nichts erklärt; die Erbsünde kann nur in sofern in Betracht kommen, als in Folge derselben das Kleid der Gnade, welches jene Mängel zudeckte und ihren Ausbruch verhinderte, weggezogen wurde. Ohnehin kann selbst dann, wenn man die Erbsünde als wesentlichen Grund für den Bestand solcher Mängel annimmt, die Erbschuld nur als meritorischer Grund derselben angesehen werden, während der physische Grund wiederum nur in der Vereinigung der Seele mit einem korruptiblen Leibe gesucht werden kann. Der Leib aber ist, wie im vor. § bewiesen worden, jetzt weder wesentlich anders beschaffen, noch anders mit der Seele vereinigt, als er es beim ersten Menschen war.

567 Die einzelnen Punkte der obigen Erklärung sind besonders von *Thom.* eingehend entwickelt an vielen Stellen, theils in der Lehre von der Natur des Menschen 1. p. q. 81., theils in der Lehre von der Bewegbarkeit des Willens 1. 2. q. 9., theils in der Lehre von der Genesis der Sünde 1. 2. q. 76. In Hinsicht auf die doppelte Weise der Afficirbarkeit des Willens, theils mittelbar durch die Sinnlichkeit, theils unmittelbar in sich selbst durch die ratio inferior, hatte schon *August.* den von den Scholastikern weiter ausgebildeten Gedanken ausgesprochen, daß vermöge des Organismus der menschlichen Natur in der Genesis der Sünde drei innerlich zusammenwirkende Faktoren in Betracht kämen, wie beim ersten Menschen drei äußerlich zusammenwirkende Faktoren. Er vergleicht nämlich die unvernünftige Sinnlichkeit mit der Schlange, die ratio inferior mit dem Weibe, als einem zwar vernünftigen, aber dem Manne gegenüber tieferstehenden und schwächeren Wesen, die ratio superior hingegen mit dem Manne, der an sich über der Schlange und dem Weibe steht und beide beherrschen soll, aber durch sie zum Falle gebracht wird, indem er nicht auf sich selbst, sondern auf sie hört.

568 III. Der wahre Charakter der natürlichen sittlichen Unvollkommenheit des menschlichen Willens und damit auch die Sicherheit der vorstehenden Lehre erhellt noch deutlicher durch die Confrontation mit den entgegengesetzten Irrthümern.

569 1. Die Manichäer concedirten die natürliche Passibilität des geistigen Willens, übertrieben dieselbe aber in der Weise, daß der Wille physisch genöthigt wurde, ihr nachzugeben. Folglich mußte ihnen gegenüber die unter und neben der Passibilität noch bestehende sittliche Aktivität und Freiheit des Willens hervorgehoben und die Nöthigung des Willens auf eine

bloße difficultas boni faciendi und mali vitandi zurückgeführt werden, wie *Aug.* wirklich gethan hat. Da sie aber zugleich jeden nachtheiligen Einfluß auf den geistigen Willen einem wesentlich bösen nicht von Gott herstammenden Prinzip zuschrieben: so zeigte *Aug.* ihnen gegenüber ferner, daß die ignorantia veri und difficultas boni an sich auch aus der bloßen Unvollkommenheit der Naturen resultiren könne (lib. arb. l. 3).

2. Die Pelagianer hingegen läugneten formell und absolut die natürliche Passibilität des Willens, als ob sie nur im manichäischen Sinne behauptet werden könnte und in Folge derselben die Freiheit zur Vermeidung der Sünde absolut aufgehoben würde. Mit der Läugnung der Passibilität aber verstand es sich bei ihnen auch von selbst, daß der Wille von sich aus ohne Schwierigkeit alle und jede, auch die kleinste formelle Sünde und selbst alles, was der perfectio justitiae widerspricht, vermeiden oder verhüten und nur durch eine von ihm selbst geschaffene Gewohnheit habituell zum Bösen geneigt werden könne. Ihre Lehre von der ungehemmten sittlichen Freiheit wurde daher mit Recht von *Hieron.* in ihrem Prinzip als die stoische ἀπάθεια (Freiheit von Affizirbarkeit des Willens) und in ihrer Folge als ἀναμαρτησία (d. h. Freiheit zur leichten und vollen Vermeidung jedes Fehlers) bezeichnet, und von ihm und *August.* gerade unter Berufung auf das die Seele beschwerende corpus corruptibile bekämpft, mit dem Beifügen, daß, nachdem die im Paradiese durch die Gnade vermittelte apathia und anamartesia verloren gegangen, dieselbe nur durch die Glorie des Himmels zurückgegeben werde[1]. 570

3. Die Reformatoren läugneten in ähnlicher Weise wie die Pelagianer die Passibilität des Willens (wenn auch nicht unter diesem Namen, so doch in Wirklichkeit), wenigstens vor der ersten Sünde. Dafür substituirten sie aber die Möglichkeit einer durch die Sünde herbeizuführenden und auf die Nachkommen Adams auch ohne ihren persönlichen Willen zu übertragenden totalen Veränderung der Natur des Willens, wodurch nicht nur die von Gott in ihn gelegte Kraft und Neigung zum Guten vollständig aufgehoben, sondern eine positive und aktive Tendenz zum Bösen als einziges Lebensprinzip ihm eingeflößt, und mithin eine absolute Nothwendigkeit zu sündigen in ihn eingeführt werde. Die Möglichkeit einer solchen Veränderung der Natur, wodurch das geistige Prinzip im Menschen genau auf die Stufe des bösen Prinzips der Manichäer reducirt wird, ist aber eine unendlich schlimmere Makel an der ursprünglichen Natur, als die aus der Passibilität derselben folgende Reizbarkeit zum Bösen; und jedenfalls waren die Manichäer den Reformatoren gegenüber im Rechte, wenn sie glaubten, die Erschaffung einer so verbosten Seele, wie nach letzteren die Seele des erbsündlichen Menschen ist, auf Gott nicht zurückführen zu dürfen; um so mehr waren sie noch Engel im Vergleich zu der teuflischen Lehre Calvins, welcher Gott selbst von Anfang an die direkte und positive Verursachung der Sünde zuschrieb. 571

4. Diejenigen neueren Theologen, welche glaubten, in der ursprünglichen Natur keine Wurzel der sinnlichen Begierlichkeit finden zu dürfen, mußten noch mehr annehmen, die natürliche Gottebenbildlichkeit der Seele und die da- 572

---

[1] Vgl. die Belege bei *Merlin*, véritable clef de S. Augustin (abgedruckt im Anhange der Migne'schen Ausgabe) sec. partie und *Casini* l. c.



mit gegebene natürliche Neigung zum Guten schließe jede spontane, ungeregelte Begierlichkeit im Willen selbst aus, theils weil damit die Neigung zum Guten nicht zusammen bestehen könne, theils weil damit der Wille schon von Haus aus sittlich schlecht, und Gott zum Urheber des Bösen gemacht würde. In ersterer Beziehung stimmen sie sachlich mit den Pelagianern überein, inwiefern diese vorgeben, durch eine innere Neigung zum Bösen werde die Freiheit zum Guten aufgehoben, als ob jede Schwierigkeit eine Unmöglichkeit, und jede Schwäche oder Krankheit soviel wie Tod sei. In der zweiten Beziehung aber stimmen sie mit allen vorstehenden Irrthümern überein, inwiefern diese jede Neigung zum Bösen als eine positive Qualität der Natur betrachtet, welche, wenn nicht durch den Willen selbst hervorgerufen, durch Gott positiv verursacht sein müsse und, da sie selbst direkt auf die Sünde gerichtet sei und deren Bosheit in sich trage, auch Gott als Urheber der Sünde erscheinen lasse. Bei den Manichäern und den Reformatoren ist diese Auffassung sogar das eigentliche Prinzip, worauf jene ihre Lehre von dem Ursprung der physischen Seele aus einem bösen Naturprinzip, und diese den wesentlichen Ursprung der Begierlichkeit aus der Sünde ableiten; bei den Pelagianern aber diente sie als Mittel, die katholische Lehre von einer in der Begierlichkeit enthaltenen Neigung zur Sünde des Manichäismus zu beschuldigen. Bei der eminenten Wichtigkeit dieses Punktes verdient derselbe eine besondere Erklärung.

578 IV. Die natürliche Neigung zur Sünde, d. h. eine solche, welche unabhängig von einem ihr vorausgehenden und in ihr fortlebenden Willensentschlusse, resp. von der Verführung durch Andere, natürlicherweise oder von selbst entsteht und besteht, ist eine doppelte, eine aktuelle und eine habituelle. 1) Die aktuelle besteht in dem durch die einfache Vorstellung erregten Affekte zu einem endlichen Gute, wodurch der Wille entweder causaliter, wenn er ein Affekt der Sinnlichkeit ist, der auf den Willen hinüberwirkt, oder formaliter, wenn er im Willen selbst ist, diesem Gute ohne Rücksicht auf dessen sittlichen Charakter zugeneigt und dadurch auch gedrängt wird, dasselbe ohne solche Rücksicht von sich aus durch eigenen Entschluß zu wollen. Ein solcher unter dem Eindruck des Objektes entstehender Affekt ist aber nicht nur, weil dem Willen angethan und nicht von ihm ausgehend, nichts schuldbar Böses, sondern überhaupt nichts sittlich Böses, weil er nicht durch Reflexion auf den sündhaften Charakter des Objektes bedingt ist und daher keine förmliche Mißachtung oder Verachtung des sittlich Guten enthält. Er enthält auch nicht wurzelhaft die Bosheit des freien Aktes, zu dem er erregt, wie etwa der Entschluß, einen sündhaften Zweck zu erstreben, den Entschluß zu einem bestimmten Mittel der Erreichung desselben enthält; denn er ist an sich noch kein förmliches Verlangen zu sündigen, sondern wird erst zu einem solchen und damit zur lebendigen Wurzel der Sünde, wenn der Wille ihn zur Regel seines Entschlusses nimmt. — 2) Während aber die aktuelle Neigung zur Sünde als ein Akt immer noch etwas Positives darstellt, ist die habituelle Neigung, woraus dieselbe hervorgeht, oder wodurch vielmehr das unwillkürliche Entstehen derselben bedingt wird, gar nichts Positives; sie muß eigentlich nur als Neigbarkeit oder Reizbarkeit des Willens bezeichnet werden und hat nur insofern

Analogie mit einer positiven habituellen Neigung, als sie das unwillkürliche Entstehen aktueller Neigungen begründet, kann also auch nur in diesem Sinne als Wurzel der letzteren bezeichnet werden. Sie ist mithin, wie in ihrem Gegenstand und Ziel, so auch in ihrem Grund und Wesen das gerade Widerspiel der natürlichen Neigung zum Guten, indem sie nichts Anderes ist als die Passibilität des Willens in Verbindung mit der jedem geschöpflichen Willen anhaftenden Defektibilität im Handeln, während die Neigung zum Guten direkt aus der die Natur des Willens ausmachenden positiven Kraft desselben hervorgeht.

Demnach ist es evident, daß darum, weil eine solche Neigung zum Bösen dem Menschen natürlich ist, Gott weder Urheber der Sünde noch der Neigung zu derselben sein muß. Denn die habituelle Neigung verursacht er ebenso wenig positiv, wie die Möglichkeit zu sündigen; er läßt sie bloß als einen Mangel zu, der sich ebenso von selbst aus der Vereinigung der Seele mit dem Körper ergibt, wie die Möglichkeit der Sünde vermöge des Ursprungs der Seele aus dem Nichts. Die aktuelle Neigung verursacht er noch weniger positiv, weil sie nur auf Grund der habituellen durch geschöpfliche Einwirkung entsteht und von ihm nur als ein Leiden des Willens zugelassen wird, und zwar nicht zugelassen wird, damit sie zur Sünde führe, sondern damit sie vom Willen bekämpft werde und dieser so größeres Lob und Verdienst erwerbe. 574

V. Alle bisher besprochenen, aus der Constitution der menschlichen Natur oder aus der Vereinigung der gottebenbildlichen Seele mit einem korruptibeln sich ergebenden Unvollkommenheiten sind selbstverständlich ebenso viele Mängel in der vollen Verwirklichung der göttlichen Idee vom Menschen als dem sichtbaren Ebenbilde Gottes, oder genauer des Gleichnisses Gottes in seinem sichtbaren Ebenbilde. 575

Zunächst und vor Allem gilt dieß schon von der inneren Seite des Ebenbildes, der Befähigung zu gottähnlichem geistigem Leben. Denn einerseits kann der Mensch von Natur sich nicht zu einer so lichten und vollen Erkenntniß und einer so energischen und beharrlichen Liebe des Guten erheben, wie der Engel, und andererseits ist auch die Entfaltung seines geistigen Lebens analog der des animalischen an ein allmäliges Wachsthum geknüpft, und dieses wieder mit bedeutenden Schwierigkeiten verbunden und nur auf mühsame Weise mit spezieller Nachhilfe von Außen zu bewerkstelligen. Kurz, er ist von Natur, wie Aug. sich ausdrückt, der ignorantia und difficultas boni unterworfen und darum kein vollendeter Baum, sondern ein „rude virgultum" im geistigen Garten Gottes. 576

Ebenso ist das Bild Gottes im Menschen von Natur sehr unvollkommen, insofern ihm die Bethätigung und Darstellung der geistigen Aehnlichkeit im sichtbaren Leibe eigenthümlich ist, weil die Herrschaft des Geistes über den animalischen Leib keine absolute, sondern eine beschränkte ist. Er kann nämlich ebenso wenig die Begierden des Fleisches dem Streben des Geistes in der Weise vollkommen dienstbar machen, daß sie nur als Ausdruck der Gerechtigkeit des Geistes auftreten können, wie er bewirken kann, daß sein ganzes animalisches Leben nur zur Ergänzung der Seligkeit des Geistes und nicht zur Störung derselben dienen. Insbesondere ist er wegen seiner Sterblichkeit nicht im Stande, das sichtbare Ebenbild Gottes in seiner 577

Gesammtnatur auch seiner Substanz nach ewig zu erhalten und das leibliche Leben an der Unvergänglichkeit des geistigen theilnehmen zu lassen.

578 Endlich ist das Bild Gottes im Menschen auch insofern von Natur unvollkommen, als es sich in der Herrschaft über die sichtbare Natur kundgeben soll. Denn die natürliche Herrschaft des Menschen über diese entspricht derjenigen, die er über den sinnlichen Theil seiner eigenen Natur besitzt; wie er in letzterem nicht alles Leiden abwenden kann, so kann er auch nicht alle schädlichen Einflüsse der äußeren Natur abwenden; und wie ihm die eigene Sinnlichkeit nicht ad nutum gehorcht, so sind ihm auch die sinnlichen Wesen außer ihm, die Thiere, nicht unbedingt gefügig. Auch hier ist also seine Herrschaft keine absolute, sondern eine beschränkte, keine despotische, sondern bloß politische; die Geltendmachung seiner Herrscherwürde bedarf der Aufbietung von Kunst und mannigfacher Anstrengungen, und selbst so kann er es nicht erreichen, daß die ihm unterworfene Natur in Nichts ihm schade und in Allem ihm diene.

579 Daß die menschliche Natur solchergestalt in Folge ihrer Constitution die göttliche Idee noch erst unvollkommen verwirklicht, darf nicht Wunder nehmen; denn da die Idee des sichtbaren Ebenbildes Gottes nur in einem geistig irdischen Wesen verwirklicht werden, dieses aber als ein animalisches Wesen Gott nicht so ähnlich sein kann, wie ein rein geistiges Wesen: so folgt von selbst, daß das volle Gleichniß hier erst durch eine Vergeistigung des Animalischen im Menschen erreicht werden kann, also der „animalische Mensch“ zu einem geistigen Menschen gemacht werden muß [1]. Ebenso wenig darf es Wunder nehmen, daß der Mensch bei der einzigen Zusammensetzung seiner Natur aus Hohem und Niedrigem, die ihn zum Centrum und Bindeglied der ganzen Schöpfung macht, durch seine Natur allein weniger im Stande ist, seiner besonderen Stellung und Bestimmung so vollkommen zu genügen, wie die rein geistigen Wesen über ihm und die rein animalischen Wesen unter ihm. Es wäre daher höchst willkürlich und frevelhaft, im Interesse der Ehre seines Schöpfers zu verlangen, der Mensch müsse schon allein kraft der Constitution seiner Natur so beschaffen sein, daß er von sich aus der vollsten Verwirklichung seiner Idee genüge. Im Gegentheil bietet die natürliche Unvollkommenheit seiner Natur nicht minder als ihre wunderbare Zusammensetzung selbst dem Schöpfer eine Gelegenheit, sich in ihr auf eine ganz besondere Weise zu verherrlichen, wie es bei den Engeln nicht geschieht, theils durch übernatürliche Hebung der Mängel der Natur, theils durch Unterstützung des Menschen im Kampfe mit denselben. Daher ist der Abstand zwischen dem Werke Gottes und seiner Idee nicht nur kein Fehler seiner Weisheit, Macht und Güte, sondern ist sogar positiv auf eine besondere Offenbarung derselben berechnet.

580 Da der Apostel offenbar „den alten Menschen“ (vetus homo) dem animalischen gleichstellt; da er ferner, wie er letzteren Christo als dem durch sich selbst geistlichen Menschen,

---

[1] Vgl. *August.* de mor. Manich. l. 2. c. 8: Nondum tamen spiritalem hominem debemus intelligere, qui factus est in animam viventem, sed adhuc animalem. Tunc enim spiritalis effectus est, cum in paradiso h. e. in beata vita constitutus praeceptum perfectionis accepit.

resp. dem durch Christus vergeistigten, gegenüberstellt, so ersteren Christo als dem durch sich selbst neuen Menschen, resp. dem durch Christus erneuerten Menschen gegenüberstellt; und da er endlich I. Cor. 15. den animalischen Menschen gegenüber dem geistlichen Menschen als dem nachher gemachten als den zuerst von Gott gemachten bezeichnet: so ist es klar, daß der Name des „alten Menschen" beim Apostel formell nicht im Sinne eines veralterten, d. h. durch Verlust einer ihm natürlichen Neuheit verkümmerten Menschen zu nehmen ist, sondern eben das bezeichnet, was der Mensch ursprünglich in der Unvollkommenheit seiner Natur ist, resp. sich selbst überlassen durch das Leben nach der Unvollkommenheit seiner Natur geworden ist. Daß auch der alte Mensch einmal „neu" war, wird freilich dabei nicht aus- sondern eingeschlossen, also auch eine Veralterung durch Verlust der Neuheit miteinverstanden. Aber die verlorene „Neuheit" selbst ist dann als eine nicht durch die Natur mitgegebene, sondern damals schon durch eine „Erneuerung oder Verjüngung der an sich alten", d. h. den Gebrechen des Alters, der infirmitas und corruptibilitas (I Cor. 15.) unterworfenen Natur bewirkte gedacht. Dem entsprechend bedeutet auch die „Neuheit" nicht formell den guten Zustand des ersten Menschen, wie er aus der Hand Gottes hervorging, sondern den Zustand vollendeter oder angebahnter Freiheit von allen Gebrechen des Alters oder die virtus und incorruptio (I Cor. 15), welche beim ersten Menschen, ebensowohl wie jetzt, erst durch eine Erneuerung von Seiten Gottes eingeführt wurde, weßhalb denn auch hier wie dort die renovatio nicht bloß als Wiederherstellung der Neuheit, sondern zunächst und vor Allem im Sinne des griech. ἀνανέωσις als Herstellung der Neuheit, d. h. als eine erhebende, veredelnde und verklärende Wirksamkeit Gottes zu fassen ist.

§ 157. Die natürliche Bestimmung der vernünftigen Creatur und die natürliche Ordnung derselben.

[581] I. Die vernünftige Creatur hat vermöge ihrer höheren substanziellen und vitalen Beschaffenheit von Natur aus schon eine höhere Bestimmung als alle unvernünftigen Wesen. Als Ebenbild Gottes ist sie nicht bloß fähig, sondern auch dazu berufen, Gott förmlich zu verherrlichen und in sich selbst selig zu werden. Inwieweit diese Bestimmung schon durch die Natur der vernünftigen Creatur ermöglicht und gefordert wird, oder die Erfüllung und Erreichung derselben nur diejenige Idee realisirt, welche Gott als weiser Schöpfer der Creatur zum Mindesten haben mußte, nennt man dieselbe die natürliche Bestimmnng der vernünftigen Creatur: und ebenso nennt man die von Gott zur Realisirung derselben nothwendig getroffenen Einrichtungen die natürliche Ordnung der vernünftigen Creatur.

[582] Die Glaubenslehre beschäftigt sich zwar, wie wir später sehen werden, direkt und zunächst nur mit der übernatürlichen Bestimmung und Ordnung der vernünftigen Creatur. Aber eben diese setzt ihrem Begriffe nach nicht bloß die Natur selbst, sondern auch eine der Natur als solcher wesentlich entsprechende Bestimmung und Ordnung derselben voraus und kann daher an sich selbst nicht richtig und vollständig verstanden und gewürdigt werden, ohne die letztere mit in Erwägung zu ziehen.

[583] II. Zur natürlichen Bestimmung der vernünftigen Creatur gehört vor Allem, daß dieselbe im Unterschied von den unvernünftigen lebendigen Wesen nothwendig zu einem individuellen und persönlichen ewigen Leben, und mithin zu einer ewigen Fortdauer, wenigstens ihres geistigen Theiles, berufen ist. M. a. W.: wie die vernünftige Creatur als solche kraft ihrer substanziellen Beschaffenheit nicht durch Auflösung und Corruption untergehen kann, also wesentlich im engeren Sinne des Wortes „unsterblich"

ist: so ist sie auch vermöge ihrer Würde wesentlich dazu bestimmt, daß Gott sie nicht durch Entziehung seines erhaltenden Einflusses untergehen läßt, also auch unsterblich im Sinne der Unvergänglichkeit. Die natürliche Unsterblichkeit im ersteren Sinne ist de fide (nach Lateran. V. s. oben n. 388), die thatsächliche Bestimmung zur Unvergänglichkeit ebenfalls, die Nothwendigkeit derselben aber mindestens doctrina catholica, weil immer und überall als etwas Selbstverständliches gelehrt. Sie ist aber auch für die Vernunft evident, weil die Bestimmung der vernünftigen Creatur zur Verherrlichung Gottes an sich ein ewiger Zweck ist, und die Bestimmung zu der ihrem natürlichen Verlangen entsprechenden Seligkeit der Creatur selbst niemals auch nur für einen Augenblick realisirt werden könnte, wenn nicht wenigstens die Aussicht auf ewigen Fortbestand derselben gewährt wäre.

584 Auf die philosophische Begründung der Unsterblichkeit im vollen Sinne des Wortes brauchen wir uns hier nicht einzulassen. Vgl. *Thom.* c. gent. l. 2. c. 55; *Hauzeur* in 2. sent. q. 8. resp. 4. nach August.; Stöckl Philos. § 139; Kleutgen Phil. 8. Abh. 3. Hauptst.; L. Schütz, Vernunftbeweis für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele (Paderb. 1874.)

585 III. Es gehört ferner zur natürlichen Bestimmung der vernünftigen Creatur, daß sie nicht immer in einem Zustande der Bewegung bleiben, sondern, falls sie sich dessen nicht unwürdig macht oder selbst den Eintritt verhindert, in einen Zustand definitiver, ewig bleibender Vollendung eintreten soll, worin sie ihre naturgemäße volle Verähnlichung mit Gott, ihre dauernde Ruhe und Befriedigung oder ihre Seligkeit, und die volle, ungestörte Ausgestaltung und Sicherheit ihres Lebens oder ihr „Heil" findet. Weil nun aber zu dieser definitiven Vollendung wesentlich mitgehört, daß auch die Richtung des Willens auf das sittlich Gute dauernd sichergestellt wird, so fällt auch irgend welche Befestigung der sittlichen Freiheit mit unter die natürliche Bestimmung der vernünftigen Creatur. Diese Sätze ergeben sich von selbst aus der Weisheit des Schöpfers und sind jedem unverdorbenen Geiste evident.

586 IV. Das Maaß und die Art der definitiven Vollendung der vernünftigen Creatur, insoweit dieselbe zu der natürlichen, d. h. durch ihre Natur geforderten Bestimmung gehört, ist offenbar zu bestimmen nicht nach der bloßen Empfänglichkeit der letzteren für eine wünschenswerthe Vervollkommnung, sondern nach dem Maaße der ihr wesentlichen aktiven Kräfte, so daß die betr. Vollendung als volle und stetige Entwicklung dieser Kräfte oder des in ihnen vorhandenen Keimes angesehen werden muß. Denn nichts kann von Natur zu etwas bestimmt sein, was es nicht durch seine Natur zu leisten oder zu erreichen vermag. Wie aber alles, was entwickelt wird und dadurch zu seiner Vollkommenheit fortschreitet, theils äußerer Nahrung, theils des fördernden Einflusses Gottes bedarf: so ist damit nicht ausgeschlossen, daß bei der vernünftigen Creatur, deren geistige Entwicklung namentlich unter dem direkten Einflusse Gottes steht, der Eintritt in ihre definitive Vollendung und besonders die Befestigung in derselben einen besondern Einfluß Gottes erheische; nur muß dieser bloß als eine ergänzende und befestigende Nachhilfe in der positiven Entfaltung der in der Natur vorhandenen Kräfte, resp. als eine befreiende Nachhilfe zur Beseitigung

der dieser entgegenstehenden oder die Ruhe des Geistes störenden Hindernisse begriffen werden können. Mithin kann namentlich die Erkenntniß und Liebe Gottes, worin die Substanz der Vollendung des Geistes besteht, soweit sie zur natürlichen Bestimmung desselben gehört, nur eine solche sein, wie sie durch die Natur des geschöpflichen Erkenntniß- und Willensvermögens ohne eine Verklärung und Erhebung desselben möglich ist.

587 Obiges Prinzip ist an sich evident und ist auch insofern im katholischen Dogma impliziert, als dieses die Bestimmung zur visio beatifica deßhalb als auf einer Gnade beruhend darstellt, weil jene visio über alle Kräfte des geschaffenen Geistes hinausgeht. Die Reformatoren hingegen haben das Prinzip geradezu auf den Kopf gestellt, indem sie vorerst eine natürliche, d. h. von der Natur geforderte, Bestimmung des Geistes fingirten und dann die dazu nothwendigen Kräfte als zur Natur gehörig erklärten. — Am leichtesten begreift sich die natürliche Seligkeit als Abschluß und Resultat der Entwicklung der Natur bei den Engeln bes. nach der thomistischen Anschauung, daß der Wille derselben durch einmalige energische Entscheidung für das Gute darin befestigt worden. Beim Menschen ist das nicht der Fall, und überhaupt bedarf es bei ihm zur Erzielung seiner definitiven geistigen Vollendung einer Versetzung seines Geistes in einen höheren, dem der Engel ähnlichen Zustand, sei es außer dem Körper, sei es im Körper selbst, vermöge einer besonderen Einwirkung Gottes, der zwar dem gegenwärtigen Zustande gegenüber übernatürlich ist, aber insofern natürlich bleibt, als er eben die wesentliche Bedingung der vollen und stetigen Entwicklung der im Geiste von Natur liegenden Kräfte ist. Einige Theologen meinen nun, zu der in Rede stehenden Vollendung des Menschen gehöre nothwendig ein ewiges Leben der Seele im Körper, und so brauche selbst die Auferstehung nach dem Tode darum, weil sie nur durch ein Wunder bewirkt werden kann, noch nicht absolut als nicht zur natürlichen Bestimmung des Menschen gehörig betrachtet zu werden, weil sie zwar nicht durch Entwicklung der natürlichen Kräfte erfolge, aber den Bestand der Natur selbst zum Zwecke habe, und dieser sowohl der Idee des Menschen als dem sichtbaren Ebenbilde Gottes wie der natürlichen Neigung der Seele zum Körper entspreche. Gleichwohl tragen die meisten TT. mit Recht Bedenken, ein seliges Leben der Seele im Körper oder die salus totius hominis als zur wesentlichen Bestimmung derselben gehörig zu betrachten, zumal dasselbe, um wahrhaft selig und unwandelbar zu sein, zugleich ein ganz neues Verhältniß der Seele zum Körper involvirt, welches nur durch eine wunderbare Verklärung beider möglich ist. Vgl. unten § 175 ff.

588 V. Die Erreichung ihrer natürlichen Vollendung ist von Gott der Creatur vorgesteckt als **Endziel ihres eigenen Strebens und Wirkens**, so daß sie durch ihre eigene freie Thätigkeit dasselbe erreichen oder doch desselben, resp. der dazu nothwendigen Nachhilfe Gottes sich **würdig** machen und so es als **Lohn** ihres Verhaltens erwerben soll. Der Anspruch auf die im Falle des guten Verhaltens zu gewinnende Vollendung ist aber wesentlich, abgesehen von besonderer Verheißung Gottes, nicht ein striktes Recht auf **Gegenleistung** von Seiten Gottes (ein jus justititiae commutativae), sondern beruht vielmehr darauf, daß derjenige, welcher sich der Würde seiner Natur gemäß beträgt, auch dasjenige Gut erreichen muß, zu dessen Erreichung Gott die Natur vermöge ihrer Schöpfung bestimmt hat oder ihre natürliche Bestimmung ausmacht (im jus justitiae distributivae resp. providentialis). Vgl. B. II. n. 609 ff. Er ist folglich nur insofern ein natürlicher Anspruch, als in der Natur selbst schon ein hypothetischer Anspruch von Gott selbst verliehen worden ist, und er kann sich mithin an sich auch nicht weiter erstrecken, als dieser.

589 VI. Hieraus ergibt sich der Begriff der **natürlichen Ordnung**, in welche die vernünftige Creatur ipso facto durch ihre Erschaffung hineingestellt ist. Dieselbe hat nämlich zur **Wurzel** die **Hinordnung** der vernünftigen

Creatur auf ihre Vollendung in Gott und durch Gott, soweit sie der Stellung zu Gott entspricht, in welcher die vernünftige Creatur als solche, d. h. sowohl als Creatur Gottes wie als vernünftige Creatur, sich befindet. Formell besteht sie in den Einrichtungen, welche Gott dieser Zweckordnung entsprechend getroffen hat, also in den Gesetzen, sowohl solchen, welche er der Thätigkeit der Creatur für die Erstrebung ihres Zieles naturgemäß vorschreibt, wie solchen, welche er selbst in der Hinleitung der Creatur zu diesem Ziele beobachtet. Materiell besteht sie in den Gütern, welche entweder von Gott selbst für Durchführung jener Zweckordnung verliehen, oder von der Creatur in Ausführung derselben gesetzt und erworben, benützt oder genossen werden. Aber sowohl in den Gesetzen wie in den Gütern gibt es innerhalb der Ordnung auf dasselbe Ziel einen gewissen freien Spielraum, besonders bezüglich einer volleren und leichteren Erreichung des Zieles, wo Gott durch positive Fügungen oder auch der Art und Weise nach übernatürliche Kundgebungen und Wirkungen eingreifen kann und theilweise sogar muß, ohne die natürliche Ordnung selbst zu überschreiten und eine neue höhere Ordnung zu gründen.

590 Es ist ein in neuerer Zeit weitverbreiteter Irrthum, die im Christenthum offenbarte resp. wiederhergestellte Ordnung der vernünftige Creatur sei im Grunde nichts Anderes, als die natürliche, nur mit positiven Anstalten zu ihrer bessern Verwirklichung und zur Aufhebung der durch die Sünde hervorgerufenen Störung desselben ausgerüstet. In Wirklichkeit verhält es sich aber umgekehrt. Von Anfang hat Gott der vernünftigen Creatur ein übernatürliches Ziel vorgesteckt und sie vermöge einer höheren ihr verliehenen Würde in ein übernatürliches Verhältniß zu sich selbst gestellt und so eine total übernatürliche Ordnung gegründet, die nach ihrer Störung durch die Sünde wegen ihrer Uebernatürlichkeit auch nur durch das noch größere Geheimniß der Erhebung der menschlichen Natur zur persönlichen Einheit mit dem Sohne Gottes wiederhergestellt, konsolidirt und vollendet werden konnte und sollte. Diese übernatürliche Ordnung muß daher sofort im Anschluß an die Lehre von der Erschaffung der Natur oder des natürlichen Kosmos behandelt werden.

591 Da die offenbarte Lehre von der übernatürlichen Ordnung als solcher bei den einzelnen Momenten der letzteren auch deren Uebernatürlichkeit betont und charakterisirt: so wird ihre Darstellung zugleich zeigen, was alles nicht zur natürlichen Ordnung gehören kann, und dadurch den Inhalt und die Grenzen der letzteren nicht bloß in **abstracto** und im allgemeinen Umrissen, sondern *in concreto* und im Einzelnen erkennen lassen. Insbesondere wird sie zeigen, daß der Mensch bei seiner Erschaffung aus teleologischen Gründen keine höhere Beschaffenheit zu erhalten brauchte, als diejenige ist, welche sich aus der Constitution seiner Natur ergibt — oder die Möglichkeit des **„status naturae purae"** in dem Sinne, wie die älteren Theologen sie gegen die Jansenisten vertheidigen mußten.

Drittes Hauptstück.

Die zugleich mit der Schöpfung begründete übernatürliche Ordnung der vernünftigen Creatur oder die übernatürliche Bestimmung und Ausstattung der letzteren.

In den meisten Dogmatiken wird im Anschluß an die Schöpfungslehre direkt nur von 592 der Thatsache der Ausstattung der Engel und der Menschen mit übernatürlichen Gaben gehandelt, und dabei allerdings im Allgemeinen der übernatürliche Charakter dieser Gaben betont, aber eingehender nur das Wesen und die Bedeutung der niederen Gaben der Integrität besprochen, das Wesen und die Bedeutung der heiligmachenden Gnade hingegen erst später gelegentlich der Rechtfertigung nach der Sünde besprochen, so daß die übernatürliche Ordnung als solche, deren Prinzip die heiligmachende Gnade ist, und mithin auch die volle Bedeutung der letzteren nirgendwo zur planmäßigen Aussprache kommt. Der hl. Thomas verfährt allerdings in der Schöpfungslehre auf ähnliche Weise; aber in der prima secundae gibt es unter dem Titel de motu creaturae rationalis in Deum eine systematische Theorie der auf der natürlichen aufgebauten übernatürlichen Ordnung, deren Ziel die visio beatifica, deren Mittel die virtutes infusae und deren Prinzip die Gnade ist. Und selbst der *Mag. sent.*, der nach der Schöpfungslehre (dist. 19—22.) sogleich von dem Sündenfalle handelt und im Anschluß daran zunächst nur unter den Vorbedingungen, welche die Schuldbarkeit des Falles begründen, von der Ausstattung des ersten Menschen redet (scientia d. 23. u. sanitas liberi arbitrii d. 24—25), gibt doch sofort dist. 26—29 die Grundzüge der ganzen Gnadenlehre, und wird dieselbe auch gerade hier von den Commentatoren (bes. *Bonav.*, *Scot.*, *Aegid.*, *Dion. Carth.*, *Estius.*) behandelt. In der That ist eine Behandlung der Grundzüge der Gnadenlehre an dieser Stelle schon deßhalb angezeigt, weil ohne sie die theologische Lehre von der Sünde, bes. der Erbsünde ganz unverständlich ist und die Rechtfertigung von der Sünde doch als eine restitutio in gratiam perditam behandelt werden muß. Nur *Alex. Hal.*, der erste, welcher die Lehre von der Uebernatürlichkeit der Gnade wissenschaftlich durchgebildet hat, geht erst bei der Lehre von der gratia Christi (p. 3. q. 62 ff.) tiefer darauf ein. Gegenüber den bajanisch-jansenistischen Lehren, die wie die der Reformatoren ihre Wurzel in einer totalen Verkennung und Entstellung des Uebernatürlichen wie des Natürlichen im Urstande des Menschen hatten, und in neuerer Zeit gegenüber der rationalistisch-naturalistischen Strömungen wurde die Nothwendigkeit einer eigenen Behandlung des Uebernatürlichen im Gegensatze zu der Natur an sich, nicht bloß zur sündigen Natur oder zur sündigen Person, immer mehr erkannt. So gab schon *Domin. Soto* seiner Arbeit über die Gnadenlehre des Tridentinums den Titel de natura et gratia und ging von dem allgemeinen Verhältniß der Natur zur Gnade aus. So schrieb *Ripalda*, der Hauptgegner des Bajus, ein eigenes systematisches Werk, de ente supernaturali (den Kilber in der theol. Wirceb. unter demselben Titel nachahmte); aus demselben Bedürfniß sind seit *Suarez* (proleg. ad tr. de gr.) in vielen Dogmatiken des 17. u. 18. Jahrh. die tractatus de variis statibus humanae naturae hervorgegangen. Aus neuerer Zeit gehören hierher zahlreiche Monographien über das Uebernatürliche seit Kleutgen, Th. d. Vorz. II. Bd. Abh. „vom Uebernatürlichen“ und „von der Gnade“ (noch vor der Abhdlg. von der Gnade des ersten Menschen in concreto); Schäzler, „Natur und Gnade“ u. „Dogma von der Gnade“, Gloßner, Lehre des hl. Thomas von der Gnade, *Schrader*, de triplici ordine naturali, supernaturali et praeternaturali;

ebenso außer Deutschland *Matignon*, le surnaturel, *Cros*, étude sur l'ordre naturel et l'ordre surnaturel u. *Borgianelli* Il sopranaturale. Sieh auch unsere Schrift „Natur und Gnade" und das daran anschließende praktisch-ascetische Werk „Herrlichkeiten der göttlichen Gnade".

592 Um prinzipieller zu verfahren und zugleich Wiederholungen zu vermeiden, behandeln wir zunächst das Uebernatürliche an sich — erster Theil, und hierauf seine concrete Verwirklichung einerseits in den Engeln, bei welchen die übernatürliche Ordnung sogleich zu ihrer vollen Durchführung kam, andererseits beim Menschen, bei welchem sie durch die Sünde sogleich unterbrochen wurde — zweiter Theil.

Erster Theil.

Allgemeine Theorie des Uebernatürlichen und der Gnade.

Erste Abtheilung.

Grundbegriffe und Kirchenlehre.

§ 158. Allgemeiner Begriff des Uebernatürlichen und der Uebernatur im Gegensatz zur Natur und zum Natürlichen.

Literatur: *Ripalda* de ente supern. l. 1.; *Kilber* de ente supern. in der theol. Wirceb.; bes. *Montagne* tr. de gratia (Migne tom. 10.) c. 1.; Kleutgen Theol. II. Abh. 6. Cap. 1.; *Schrader* de ord. triplici pars II, c. 1.; Schäzler, Natur und Gnade Cap. 2; meine Schrift „Natur und Gnade" § 1 ff.

593 Um den Begriff des Uebernatürlichen klar zu stellen, ist es vor Allem nothwendig, die verschiedenen Bedeutungen, in welchen die Worte „Natur" und „natürlich" gebraucht werden, darzulegen.

594 Das Wort „Natur" kommt her von nasci (wie φύσις von φύειν, φύεσθαι) und bezeichnet zunächst den Ursprung eines Wesens durch Zeugung, und sodann dasjenige, was in der Zeugung mitgetheilt wird und worin das Gezeugte dem Gezeugten assimilirt wird, also die spezifische Wesenheit in den zeugenden oder gezeugten Dingen. Indeß mit Rücksicht auf seine Ableitung bezeichnet es die Wesenheit zunächst und formell insofern, als sie Prinzip eines bestimmten Thuns oder Leidens (principium motus), besonders einer bestimmten immanenten Thätigkeit ist, also eine der Constitution der Wesenheit entsprechende Beschaffenheit derselben in Hinsicht auf bestimmte Lebensfunktionen. — In dieser Bedeutung von Wesenheit und Wesensbeschaffenheit wird das Wort dann auf die Wesenheit der nichtgezeugten, durch bloße Schöpfung entsprungenen Dinge, also der geistigen Creaturen, und zuletzt auch auf die ungeschaffene Wesenheit Gottes übertragen, jedoch mit der Nebenbeziehung, daß sie als das schöpferische Prinzip aller entsprungenen Wesen natura creatrix (oder natura naturans) und in sich selbst durch geistige Zeugung mittheilbar ist.

Dieser formellen und abstrakten Bedeutung entsprechend wird das Wort auch vielfach als concretum und collectivum im Sinne von res naturalis, Naturwesen, gebraucht und zwar in zweifacher Weise, von denen die eine mehr philosophisch ist und den Gegenstand der „Physik" (sowohl in antikem wie in modernem Sinne im Gegensatz zur Metaphysik) bezielt, die andere mehr theologisch ist und den direkten Gegenstand der Metaphysik im Gegensatz zur Theologie bezielt. Einerseits nämlich bezeichnet man als Naturwesen die materiellen Dinge, besonders die organischen Wesen (die generabilia u. corruptibilia) im Einzelnen und im Ganzen, andererseits alle gewordenen Dinge, oder alles Geschaffene als solches.

Der hl. Augustinus gebraucht das Wort in seinen Schriften gegen die Manichäer, welche das malum als etwas Positives, aus einem eigenen substanziell bösen Prinzip Hervorgehendes betrachteten, im allgemeinsten oder im transcendentalen Sinne, wie das Sein, sowohl abstrakt wie konkret, für alles, was wirklich und wahrhaft oder positiv ist (quidquid intelligitur in suo genere aliquid esse), und eben als

solches kein malum, sondern ein bonum ist, sei es Substanz oder Accidenz, freilich vorzüglich als Substanz, weil gegenüber den Manichäern besonders betont werden mußte, das malum sei immer nur ein Accidenz einer Substanz und nicht selbst Substanz. In den Schriften gegen die Pelagianer aber ging er auf die etymologische Bedeutung des Wortes zurück und bezeichnete beim Menschen als Natur dasjenige, was er *originaliter* oder ursprünglich, vermöge seines Ursprungs oder zugleich mit seinem Ursprunge ist. Zunächst und eigentlich aber gilt ihm als natura, was der Mensch in seinem ersten Ursprunge (also absolut ursprünglich) aus Gott geworden ist und wodurch er vollkommen der göttlichen Idee entsprach oder in dem vom Schöpfer bei der Schöpfung intendirten und geforderten Zustande war (natura instituti hominis, oder natura est, quod Deus instituit); den Zustand hingegen, welchen die Menschen thatsächlich durch Zeugung aus dem ersten Menschen überkommen, nachdem in diesem sein ursprünglicher der göttlichen Idee entsprechender Zustand zerstört worden, welcher also ein anormaler ist, will er auch nur im mißbräuchlichen Sinne Natur genannt wissen (natura corrupta et vitiata; vgl. retr. l. 1. c. 10. u. 15.). Zuweilen versteht er jedoch gegenüber den Pelagianern unter natura auch das, was der Mensch vermöge seines Ursprungs aus dem Nichts, resp. seiner Bildung aus der Erde ist und vermag, im Gegensatze zu dem, was er durch Gott ist und durch Gott vermag.

594 Das Wort „natürlich" hat eine noch vielfachere Bedeutung als das Wort „Natur", weil es nicht bloß formell verschiedene Beziehungen zur Natur ausdrücken kann, sondern auch sich nach den verschiedenen Bedeutungen von Natur richten muß. Im Allgemeinen nennt man natürlich alles was zur Natur gehört, aus ihr hervorgeht oder ihr entspricht resp. gebührt. Die wichtigsten speziellen Bedeutungen sind folgende.

1. Natürlich nennt man die Wesen (resp. die Bestandtheile der Wesen) und Ursachen, welche zur materiellen oder überhaupt zur geschaffenen Natur, diese als collectivum gefaßt, gehören.

2. Natürlich nennt man die Wirkungsweise, zunächst der materiellen Naturen, dann aber auch der geistigen, inwiefern die Thätigkeit entweder spontan und nothwendig aus der Natur hervorgeht (im Gegensatz zum planmäßigen — per modum artis erfolgenden — oder zum freien Wirken), oder auch durch die Natur des betr. Wesens allein, ohne speziellen Einfluß eines höheren Wesens vollzogen wird.

3. Natürlich nennt man Wirkungen, welche und inwiefern sie durch die Natur, das heißt hier gewöhnlich durch die sichtbare Natur, den Menschen mit einbegriffen, oder auch durch die gesammte geschaffene Natur, die Engel mit einbegriffen, erzielt werden oder werden können, resp. von Gott nur in Ausführung der in die geschaffene Natur gelegten Gesetze ausgeführt werden (wie die Erschaffung der Seele) — im Gegensatz zum Wunderbaren.

4. Natürlich nennt man Eigenschaften, Kräfte und Beziehungen eines bestimmten Wesens, welche und inwiefern sie sich aus der Natur dieses Wesens von selbst ergeben oder doch ursprünglich in ihm vorhanden, also in dem einen oder anderen Sinne angeboren sind oder auch nur der thatsächlichen ursprünglichen Bestimmung des Wesens entsprechen.

5. Natürlich nennt man für ein bestimmtes Wesen alle Güter insofern, als sie wirklich ein Gut für dasselbe oder seiner Natur gemäß sind: besonders aber diejenigen Güter, deren Besitz und Genuß jenes Wesen entweder wesentlich oder doch thatsächlich von seinem Ursprunge her beanspruchen kann, zumal wenn dieselben an sich keine höhere Bedeutung für dasselbe haben, als die, daß sie ihm zur Erreichung seiner wesentlichen Bestimmung behilflich sein können und sollen.

6. Endlich nennt man natürlich die Bestimmung und Zweckordnung eines Wesens, inwiefern es entweder diejenige ist, die es vermöge seiner Wesenheit haben muß oder doch erhalten kann, oder inwiefern sie überhaupt von Gott als dem Schöpfer der Natur der letzteren in der Weise gegeben ist, daß er die Natur eben für die Erreichung jener Bestimmung geschaffen und deßhalb sie so daran gebunden hat, als ob es ihre wesentliche Bestimmung wäre.

595 Den Gegensatz zum Natürlichen bildet das Nichtnatürliche, das Widernatürliche und besonders das Uebernatürliche. Es ist aber klar, daß etwas in Einem Sinne resp. in Einer Beziehung natürlich genannt werden und sein kann, was in

anderem Sinne resp. in anderer Beziehung nicht natürlich, widernatürlich oder übernatürlich ist und umgekehrt. Dieser Umstand muß wohl im Auge behalten werden, um Begriffsverwechslungen zu verhüten, da der Sprachgebrauch nicht nur in verschiedenen Zeiten, besonders zwischen den lateinischen Vätern und den Scholastikern, verschieden ist, sondern auch zur selben Zeit und bei demselben Autor wechselt, je nachdem er anderen Gegnern gegenübertritt oder den Gegenstand unter anderen Gesichtspunkten betrachtet.

596 I. Uebernatürlich bezeichnet im Allgemeinen das, was über die Natur erhaben ist. In diesem allgemeinen Sinne bezeichnet die Theologie Gott als ein übernatürliches (bei den Vätern gewöhnlich ὑπερούσιος, supersubstantialis) Wesen oder Substanz, inwiefern er unendlich hoch über der ganzen geschaffenen Natur steht; und eben diese Idee von Gott als einem übernatürlichen Wesen ist zugleich die wesentliche Voraussetzung für den Begriff des Uebernatürlichen an und in den übrigen, den natürlichen Wesen, weil dieses nur dadurch zu Stande kommt, daß Gott von oben herab es in ihnen bewirkt und durch dasselbe sie über ihre Natur hinaus mit sich verähnlicht und verbindet.

597 Das Uebernatürliche an und in der geschaffenen Natur, worauf es hier zunächst ankommt, bedeutet immer ein der geschaffenen Natur von Gott verliehenes Gut und wird so genannt, inwiefern es 1) weder als Bestandtheil eine bestimmte Natur constituirt, noch 2) als Eigenschaft oder Product aus ihr hervorgehen kann, noch auch 3) zur Erfüllung und Erreichung ihrer wesentlichen Bestimmung, also in der Weise erfordert wird, daß der Inhaber der Natur ohne dasselbe schlechthin weder gut noch selig sein, d. h. weder der Absicht des Schöpfers entsprechen, noch seine eigene Befriedigung finden kann; und inwiefern es dabei 4) so geartet ist, daß es auch nicht durch ein anderes höheres geschaffenes Wesen, sondern nur von Gott selbst als der absolut übernatürlichen Ursache durch eine über die Naturgesetze hinausgreifende freie Wirksamkeit hervorgebracht oder herbeigeführt werden kann. Das Uebernatürliche in diesem strengen Sinne nennen die Theologen supern. *quoad essentiam* oder *substantiam*; was dagegen bloß thatsächlich auf übernatürliche Weise von Gott hervorgebracht wird, während es an sich unter anderen Umständen durch eine geschaffene Kraft bewirkt werden könnte, oder doch an sich nur auf die Erfüllung und Erreichung der wesentlichen Bestimmung der Natur berechnet ist, heißt supernaturale *quoad modum* oder *per accidens*.

598 Ein Uebernatürliches in jenem strengeren Sinne kann es für alle geschaffenen Naturen geben, und gibt es in der That auch für die materielle Natur in ihrer endlichen Verklärung. Besonders aber kommt dasselbe in Betracht bei der geistigen Naturen, der Engel und der Menschen, und bedeutet hier Eigenschaften und Vollkommenheiten, Kräfte und Thätigkeiten, Würden und Rechte, Beziehungen und Zweckordnungen, welche weder in der Natur der Engel und Menschen vermöge ihrer wesentlichen Constitution ihr Prinzip haben, noch zur Erreichung ihrer wesentlichen Bestimmung beansprucht werden, vielmehr wesentlich nur durch die Bethätigung göttlicher Huld und Macht mitgetheilt werden [illegible]

599 Mit obiger mehr negativen Bestimmung des Uebernatürlichen geht Hand in Hand eine andere positive. Dasjenige nämlich, was für eine niedere Natur übernatürlich ist und in derselben als eine höhere Vervollkommnung erscheint, muß immer einer höheren Natur, wenigstens virtuell,

eminenter, natürlich sein; und so bestimmt sich der Begriff des Uebernatürlichen positiv dahin, daß es in einer niederern Natur die Erhebung derselben zur Theilnahme an der natürlichen Vollkommenheit einer höheren Natur bedeutet.

Von diesem doppelten Gesichtspunkte, dem negativen und positiven, aus zerfällt das Uebernatürliche in zwei Hauptklassen, die man als das absolut und das relativ Uebernatürliche bezeichnen kann, oder auch im Menschen als supernaturale schlechthin und praeternaturale unterscheidet.

II. Absolut übernatürlich ist dasjenige, was nach dem negativen Begriffe ein solches für jede geschaffene Natur und insbesondere auch für die höchste, die rein geistige Natur, ist, und nach dem positiven Begriffe die geschaffene Natur zur Theilnahme an der Gott allein als dem absolut übernatürlichen Wesen natürlichen Würde und Vollkommenheit erhebt, oder sie mit Gott in seiner göttlichen Erhabenheit verbindet und verähnlicht, und so sie über die Schranken der Geschöpflichkeit hinausträgt. Soweit dasselbe nun nicht in vorübergehenden und vereinzelten Privilegien, sondern in einer fest gegliederten, allgemeinen, alle geistigen Wesen umfassenden Ordnung besteht, konzentrirt sich dasselbe, als um seine idealen Typen oder Grundformen, um die visio beatifica und die unio hypostatica, welche beiderseits in verschiedener Weise eine wunderbare Vereinigung der Creatur mit Gott, wie er in sich selbst ist, enthalten, indem Gott dort die Creatur sich so verähnlicht, daß er in sich selbst unmittelbar zum Gegenstand ihres Besitzes und Genusses wird, hier aber sie in die Einheit seines eigenen Seins und seiner eigenen persönlichen Würde aufnimmt. Man nennt daher treffend dieses Uebernatürliche auch supernaturale secundum *deificationem*, oder κατὰ θέωσιν. [600]

Diese beiden Grundformen des Uebernatürlichen stehen im Christenthum in der engsten Verbindung, indem die zweite nicht bloß für die eigene Menschheit Christi, sondern auch für die Menschheit überhaupt, wenigstens nach ihrem Falle, vermöge ihrer Eingliederung in Christus die Wurzel und die Krone der ersteren sein soll; sie sind daher auch thatsächlich zu Einer übernatürlichen Ordnung verbunden. Die visio beatifica aber als übernatürliches Endziel der vernünftigen Creatur bestimmt schon für sich eine übernatürliche Ordnung der Güter und des Lebens, letzteres sowohl als Prinzip wie als Akt gefaßt, indem zu dem übernatürlichen Endziel andere übernatürliche Gaben als eigens und direkt auf dasselbe berechnete und seiner Erhabenheit entsprechende Mittel oder Vorbereitungen in Beziehung gesetzt werden und darum an seinem übernatürlichen Charakter theilnehmen. Demnach unterscheidet man hier 1) das supernaturale beatificans et glorificans = εὐδαιμονικόν oder δοξαστικόν, die visio beatifica selbst, sowohl als Akt wie als Prinzip des Aktes = lumen gloriae; 2) das supernaturale sanctificans = καθ' ἁγιασμόν, welches in dem der visio beatifica vorausgehenden und derselben würdig machenden Zustande und Leben der Vereinigung und Aehnlichkeit mit Gott besteht; und 3) das supernaturale secundum vim sanctificatricem = καθ' ἁγιαστικὴν δύναμιν, welches in den auf die Einleitung und Vollendung des Zustandes und Lebens der Heiligung gerichteten Gaben und Akten besteht, und in letzterer Beziehung zwar sachlich theilweise mit der zweiten Form [601]

zusammenfällt, aber in ersterer Beziehung, soweit es nämlich auf die Einleitung der Heiligung gerichtet ist, eine eigene Art von Gaben und Akten umfaßt.

602 III. Relativ übernatürlich ist dasjenige, was nach dem negativen Begriffe bloß für die menschliche Natur übernatürlich ist, nicht auch zugleich für die der Engel, vielmehr nach dem positiven Begriffe die menschliche Natur bloß zu einer solchen höheren Vollkommenheit erhebt, welche neben Gott auch schon den Engeln natürlich ist. Darunter fallen nämlich solche Gaben, vermöge deren die menschliche Natur von den aus ihrer Materialität sich ergebenden Unvollkommenheiten des animalischen und selbst des geistigen Lebens so befreit oder vielmehr gegen die daraus entstehenden unfreiwilligen Störungen ihres Lebens so geschützt wird, wie die Engel von Natur davon frei und dagegen geschützt sind.

603 Dieses relativ Uebernatürliche unterscheidet sich aber von dem absolut Uebernatürlichen nicht bloß in Bezug auf den Grad der Erhabenheit überhaupt, sondern auch formell in Bezug auf sein Verhältniß zu derjenigen Natur, für welche es übernatürlich ist. Während nämlich letzteres über die ganze Natur der Engel und der Menschen so hinausragt, daß es dieselbe in ihrer höchsten Spitze positiv vervollkommnet und darein die Wurzel eines ganz neuen gottähnlichen Lebens legt, vervollkommnet das erstere die menschliche Natur nur innerhalb ihrer selbst durch vollkommene Unterwerfung der niederen Theile und Kräfte unter die höheren und durch Befreiung der höchsten Kräfte von dem beschwerenden Einflusse der niederen. Es bringt also keine neue Wurzel eines neuen Lebens in die Natur, sondern sichert bloß das vorhandene Leben gegen alle Störungen und Uebel, und bewirkt somit nur eine vollkommene Ungestörtheit und Ungebrechlichkeit der Natur selbst in ihren Kräften und in ihrer Substanz, in dem Bestande und in der Entwicklung ihres Lebens; es erscheint mithin in der Form einer vollkommenen Gesundheit und Reinheit (bei den Griechen ἀφθαρσία, incorruptio = immunitas a corruptione et perturbatione, bei den Scholastikern *integritas*, oder vigor und vivacitas) der Natur und des natürlichen Lebens, resp. der Freiheit von allem Uebel, sowohl jedem Uebel der Unordnung (libertas a peccato oder innocentia), als jedem Uebel des Schmerzes und der Zerstörung (libertas a miseria).

604 Der Unterschied des relativ Uebernatürlichen vom absolut Uebernatürlichen ist demnach so bedeutend, daß jenes im Verhältniß zu diesem von den Scholastikern vielfach als ein bonum naturale bezeichnet wurde, d. h. als ein Gut, wodurch der Natur bloß die vollkommene Erhaltung und Entfaltung ihrer selbst gesichert wird, dessen Abgang Uebel eintreten läßt, welche eine Einschränkung der natürlichen Freiheit und Herrschaft des geistigen Princips im Menschen enthalten, dessen Vorhandensein die natürliche Kraft und Würde des Geistes erst vollkommen zur Geltung bringt, also nur einen status naturae rationali perfecte consonus (Cajet.) ausmacht. Damit jedoch bei der Betonung dieses Gegensatzes zum absolut Uebernatürlichen der Begriff des Uebernatürlichen im Ausdrucke nicht ganz verschwinde, hat man in späterer Zeit für das relativ Uebernatürliche den Namen *praeter*naturale aufgestellt, welcher dasselbe einerseits als ein Außer- und damit Uebernatürliches, anderseits als ein bloß neben dem Natürlichen auf dem eigenen Gebiete

Natur Wirkendes darstellt [1]. Andere wollen den Doppelcharakter des relativ Uebernatürlichen dadurch wahren, daß sie sagen, dasselbe sei *in substantia*, d. h. seinem Inhalte und seiner Bedeutung nach, naturale, und nur *possessive*, d. h. in Bezug darauf, daß in der Natur die Kraft zur Erzeugung und das Recht zur Erwerbung desselben fehle, supernaturale. Indeß diese Ausdrucksweise kann leicht dazu Anlaß geben, dasselbe mit dem supern. *quoad modum* zu verwechseln, dessen Begriff in der That auf diejenige Hilfe paßt, durch welche Gott dem Menschen die Ueberwindung der Schwierigkeiten, die aus dem Vorhandensein der natürlichen Gebrechen für die Erfüllung seiner wesentlichen sittlichen Bestimmung erwachsen, möglich macht und daher den Geist bloß stärkt und heilt, ohne ihn zu einer Vollkommenheit höherer Art zu erheben. Die Gaben aber, von denen wir hier reden, fallen nicht bloß unter den Gesichtspunkt einer Nachhilfe zur Erreichung der wesentlichen Bestimmung; indem sie die natürlichen Gebrechen nicht nur überwinden helfen, sondern vollständig unterdrücken, machen sie es dem Menschen möglich, höheren Anforderungen zu genügen, als solchen, die schon wesentlich in seiner sittlichen Bestimmung enthalten sind (nämlich nicht bloß der Forderung des *facere*, sondern auch des *perficere* justitiam), und zudem in seiner corruptibeln Natur ebenso frei von sittlichen Mängeln und peinlichen Leiden zu sein, wie die Engel, also überhaupt eine höhere Bestimmung zu erfüllen und zu erreichen, als ihm kraft seines Wesens oder von Natur zukommen kann und soll.

605 Um daher den übernatürlichen Charakter dieser Gaben strenge festzuhalten, muß man ihre Bedeutung nicht bloß in eine vollkommene Gesundheit der menschlichen Natur, sondern in eine durch wunderbare Läuterung und Vergeistigung der irdisch-animalischen Natur bewirkte übermenschliche, himmlisch-geistige Gesundheit oder englische Reinheit und Herrlichkeit und damit in eine Erhebung und Verklärung des sichtbaren Bildes Gottes im Menschen zu einem vollkommenen Gleichniß Gottes setzen; und dieß thun besonders die griechischen Väter, welche darin sogar nur eine Art von Vergöttlichung des Menschen erblicken, inwiefern die betr. Vollkommenheiten auch an den Engeln als etwas Göttliches bezeichnet werden und zudem dem Menschen nicht von den Engeln, sondern von Gott selbst durch eine wunderbare Offenbarung seiner Herrlichkeit und vermöge der übernatürlichen Einwohnung seines eigenen

---

[1] Bei den griechischen Vätern bezeichnet das παρὰ φύσιν, wie bei manchen Lateinern das praeter naturam = contra naturam, einen conträren Gegensatz zur Natur, d. h. zur Tendenz der Natur und zu dem, quod est κατὰ φύσιν = secundum naturam, sei es durch Vereitlung ihrer Wirksamkeit (z. B. des Brennens des Feuers), sei es durch Verletzung ihrer Güter oder ihrer Ansprüche (= malum). Der letztere Sinn des contra naturam ist hier dadurch ausgeschlossen, daß es sich um ein *bonum* praeternaturale handelt. Der erstere Sinn des contra naturam kommt nur insofern in Betracht, als durch das praeternaturale die natürlichen Folgen der Vereinigung des Geistes mit dem irdischen Körper suspendirt werden. Auf Seiten des Geistes aber wird durch das praeternaturale seiner Tendenz zu dem, was ihm gut ist, nicht nur nicht widersprochen, sondern ihm gerade ein solches Gut verliehen, wodurch die natürliche Würde und Kraft des Geistes zur vollen Geltung kommt. Der Sprachgebrauch des praeternaturale in unserem Sinne ist jedoch ziemlich neu. Vgl. dessen Erklärung und Begründung bei *Schrader* l. c. p. 211 ff.

Geistes Gottes mitgetheilt werden. Unter diesem Gesichtspunkte sind sie aber um so mehr zu betrachten, als sie in ihrer ursprünglichen Gestalt im Paradiese nur als eine Anticipation der dereinstigen Verklärung des Menschen durch die Glorie des Leibes gelten sollten und mit dieser in ähnlicher Weise zusammengehören und Eine Ordnung bilden, wie die Heiligkeit im Diesseits und die visio beatifica im Jenseits, oder vielmehr in diesem doppelten Stadium eben nur ein Pendant der Vergöttlichung der Seele bilden, wie sie denn auch mit dieser von den griechischen Vätern unter dem gemeinschaftlichen Namen ἀφθαρσία zusammengefaßt werden. Im Sprachgebrauche des hl. Augustinus hingegen wird umgekehrt in der unten näher zu erklärenden Weise selbst das absolut Uebernatürliche, die Heiligkeit der Seele, mit der integritas im obigen Sinne unter dem Begriffe der integritas und sanitas, libertas und possibilitas, bonitas und justitia naturalis = originalis zusammengefaßt.

606 An sich läßt das Wort „übernatürlich" auch andere Bedeutungen zu, und im Hinblick auf solche hat man sich vielfach besonders in neuerer Zeit von der theologischen Bedeutung desselben falsche Vorstellungen gebildet. So hat man 1) übernatürlich genannt den Geist und das geistige Leben als solche im Gegensatze zur materiellen Natur, als ob es weder im Geiste noch in der materiellen Natur ein Uebernatürliches geben könnte. 2) Im Geiste selbst hat man (bes. Kuhn) die freie Thätigkeit und die dadurch bedingte Sittlichkeit als solche übernatürlich genannt, weil sie nicht in der Natur des Geistes enthalten sei und sich auch nicht mit Naturnothwendigkeit daraus entwickle, als ob die Sittlichkeit selbst nicht wieder in eine bloß natürliche und eine übernatürliche unterschieden werden könnte und es nicht auch eine übernatürliche Erkenntniß gäbe. Noch spezieller und mit etwas mehr Recht nennt man 3) übernatürlich das geistige Leben in seiner Richtung auf Gott als ein übernatürliches Wesen, oder auch in seiner Vollendung nach der Ablösung des Geistes aus seiner gegenwärtigen natürlichen Verbindung mit dem Körper in einem nicht mehr zeitlich vorübergehenden, sondern ewig dauernden Zustande — als ob nicht sowohl jene Richtung auf Gott, wie diese Vollendung, wofern sie nur den Kräften und der wesentlichen Bestimmung der Natur entspricht, eine bloß natürliche wäre und erst eine wahrhaft übernatürliche würde, wo die Natur über ihre eigenen Kräfte und ihre wesentliche Bestimmung hinaus erhoben wird. — 4) Andere sehen in dem Namen „übernatürlich" bloß darauf, daß die so benannte Sache ihren Ursprung nur in Gott haben könne (Drey) — dann wäre aber auch die Natur selbst etwas Uebernatürliches; oder darauf, daß die Sache etwas sei, was von Gott irgendwie der bestehenden Natur zugelegt werde, wie viele nicht zum Wesen gehörigen Eigenschaften und Güter, sei es auf natürlichem Wege, oder doch wenigstens durch unmittelbare Einwirkung — was aber höchstens ein supernaturale sec. modum ausmachen würde und selbst dieß nicht einmal, wenn unter der unmittelbaren Einwirkung bloß der concursus Dei naturalis verstanden wird; oder im günstigsten Falle darauf, daß die Sache geradezu durch ein außerordentliches, an keine festen Gesetze gebundenes Einwirken von Gott herkomme, wie bei den Wundern, während doch eben das theologisch Uebernatürliche ein solches ist, welches für alle Menschen und Engel bestimmt ist, und wenn nicht an Naturgesetze, dann doch an die Gesetze der Gnadenordnung gebunden ist. — 5) Endlich betrachten namentlich die Bajaner und Jansenisten als die Natur, gegenüber welcher das Uebernatürliche als solches vollkommen zur Geltung komme, nur eine durch die Sünde positiv verdorbene und ihrer natürlichen Ansprüche verlustig gegangene Natur, nicht die Natur, wie sie ursprünglich Produkt der Schöpfung ist; oder sie geben ihm doch letzterer gegenüber seinen Namen nur insofern, als es nicht aus der Natur entspringt, während sie es zugleich natürlich nennen, inwiefern es zur wesentlichen Bestimmung der Natur erforderlich sei.

607 IV. Die sorgfältige Ausbildung des theologischen Begriffes vom Uebernatürlichen namentlich nach seiner positiven Seite, als Theilnahme einer niederen Natur an dem, was einer höheren Natur natürlich ist, hat zu dem

spezielleren Begriff der „Uebernatur" (altior natura, participatio naturae superioris in ratione naturae) geführt. Unter letzterer versteht man nämlich eine solche Vervollkommnung einer niederen Natur im Anschluß an eine höhere, wodurch die erstere nicht bloß an einzelnen Vorzügen, Kräften und Akten theilnimmt, welche der höheren Natur natürlich sind, sondern auch an dieser Natur selbst, d. h. an derjenigen Grundbeschaffenheit der Substanz des höheren Wesens, vermöge deren ihm jene höheren Vorzüge natürlich sind und wodurch die höhere Art seines Lebens bestimmt wird. Denn wenn die Gemeinschaft der Güter, bes. der Lebenskräfte und Akte, eine wahrhaft lebendige und vollkommene sein soll: dann muß dieselbe eine Erhebung der niederen Natur zur Ebenbürtigkeit mit der höheren einschließen, also einen höheren Stand und Rang und ein höheres Sein oder eine innere Adelung, Veredlung und Verklärung ihrer Substanz, vermöge deren das an sich Uebernatürliche dem Inhaber der niederen Natur vollkommen innerlich und eigen, damit aber auch einigermaßen natürlich wird, inwiefern es nämlich dem neuen Range desselben gebührt, in der höheren Beschaffenheit seiner Substanz wurzelt und in dieser seiner Wurzel in den tiefsten Grund und das innerste Wesen der Natur des niederen Wesens eingesenkt wird und gleichsam mit ihr verwächst.

608 Zunächst und vor Allem kommt dieser Begriff in Betracht, wo es sich um den vollkommenen Besitz des absolut Uebernatürlichen handelt, durch welches die Creatur zur Theilnahme am göttlichen Leben erhoben wird, und ist er hier, weil unter dem Namen consortium divinae naturae aus der hl. Schrift entlehnt und mit der ganzen Entwicklung der betr. Lehre auf's Innigste zusammenhängend, unter dem eben erwähnten Namen den Vätern geläufig und bes. von Alex. von Hales und dem hl. Thomas ausgebildet. In ähnlicher Weise kann man aber auch den Begriff zur Geltung bringen, um eine gemeinschaftliche tiefere Grundlage für das relativ Uebernatürliche zu gewinnen, indem man die hierhin gehörigen Vorzüge auf eine innerste Verklärung der geistigen Substanz der Seele zurückführt, wodurch dieselbe in Stand gesetzt wird, trotz der engen Vereinigung mit dem Körper sich selbst die Freiheit des reinen Geistes zu bewahren und das animalische Leben mit sich selbst zu assimiliren. In der That ist vom hl. Thomas der Begriff auch nach dieser Seite hin angewandt worden, nur daß er für diese Verklärung der Seele nicht eine eigene positive innere Form in ihrer Substanz annimmt, sondern dieselbe an die das übernatürliche Leben des Geistes begründende Form (die heiligmachende Gnade) geknüpft sein läßt; wogegen Aegidius Col. (in 2. dist. 30. q. 1. a. 5.), welcher beim ersten Menschen die Gaben der zweiten Art vor und ohne die der ersteren Art gegeben sein ließ, den dona integritatis ein eigenes esse spiritale der Seele zu Grunde legte.

609 Es liegt auf der Hand, daß dieser Begriff der „Uebernatur" oder einer innersten Verklärung der Substanz des geschaffenen Geistes als solcher in ein höheres Sein oder eine höhere Beschaffenheit derselben sowohl für sie selbst, wie für die an dieselbe geknüpften und in ihr mitgegebenen übernatürlichen Gaben, den Charakter der Uebernatürlichkeit nicht aufhebt, sondern erst recht deutlich hervortreten läßt. Denn nichts ist mehr übernatürlich, d. h. über die Kraft und die Erfordernisse der Natur erhaben, als die in

der Verklärung ihrer substanziellen Beschaffenheit enthaltene Erhöhung derselben in einen höheren Stand und auf die Stufe einer höheren Natur; und nichts erweist mehr die übrigen übernatürlichen Gaben als erhaben über die Kräfte und Ansprüche der bloßen Natur, als der Umstand, daß, um sie einigermaßen in ein natürliches oder organisches Verhältniß zur Natur zu setzen, letztere über sich selbst erhoben und verklärt und zu einer erhöhten Natur werden muß. Wir werden daher auch sehen, daß alle Gegner des Uebernatürlichen diesen Begriff vorzüglich ignoriren oder entstellen, und in den ihm gegebenen Namen einer Bekleidung der Natur mit übernatürlicher Würde und Herrlichkeit das gerade Gegentheil seiner wahren Bedeutung hineinlegen, als ob dabei nicht an eine innerste Veredlung der Natur, sondern bloß an eine äußere Ausstaffirung gedacht würde.

§ 160. Allgemeiner Begriff der göttlichen Gnade in ihrem Verhältnisse zu dem Natürlichen und dem Uebernatürlichen, speziell als Prinzip und Attribut des letzteren.

Literatur: *Mag.* in 2. dist. 26. u. 29.; dazu *Bonav.*, *Thom.*, *Estius*; *Alex. Hal.* 2. p. q. 91. u. 3. p. q. 62.; *Thom.* de ver. q. 27.; bes. *Suarez* prolegomenon III. ad tr. de gratia; *Bijonius* de aux. gr. (in Becan. Summa edit. Paris 1658); Kleutgen B. II. Abh. VII. Kap. 1; Oswald, Heiligung § 2.

610 Der Begriff des Uebernatürlichen steht in engster Wechselbeziehung zu dem Begriffe der göttlichen Gnade, so zwar, daß jener erst durch die Verbindung mit letzterem vollständig wird, letzterer aber nur in Verbindung mit ersterem seine spezifische Bedeutung erhält, und beide Begriffe in vielfacher Beziehung sich decken.

611 I. Dem natürlichen Sprachgebrauche gemäß bezeichnet Gnade (gratia, χάρις, חֵן) zunächst die wohlwollende Gesinnung einer Person gegen eine andere, näherhin einer höherstehenden Person gegenüber einer niedriger stehenden = Huld, besonders inwiefern diese Gesinnung nicht auf irgend welcher Verbindlichkeit, sondern auf freier Liebe beruht und in freigebiger Weise sich äußert = Gunst oder Begünstigung. Weiterhin 2) bezeichnet Gnade die Wirkungen und Aeußerungen der huldvollen und günstigen Gesinnung, also die aus freier Liebe gewährte Gabe = donum gratis datum, χάρισμα, δωρέα — sowie auch 3) das Verhältniß und die Stellung, in welche eine Person durch die Huld einer höher stehenden zu dieser gesetzt wird, resp. die Würde, die ihr daraus erwächst: daß sie der „Günstling" einer höher stehenden Person ist. Endlich 4) bezeichnet wenigstens das lat. gratia und das griech. χάρις auch die Eigenschaften der bei einer anderen in Gnade stehenden Person, wodurch entweder deren gnädige Gesinnung begründet und bestimmt wird oder doch diese als eine mit Wohlgefallen an dem Gegenstande ihrer Huld verbundene erscheint, also die Anmuth, Schönheit und überhaupt die Liebenswürdigkeit der begünstigten Person.

612 II. In allen diesen Bedeutungen kann der Name Gnade insbesondere angewandt werden auf das Verhältniß zwischen Gott und der Creatur, und zwar um so strenger, als einerseits Gott unendlich hoch über der Creatur steht und alle seine Liebe zur Creatur in letzter Instanz absolut

frei ist, und andererseits die Creatur ohne Gott nichts hat, wodurch sein Wohlgefallen und seine Liebe provocirt werden könnte, dagegen die huldvolle Liebe Gottes auch die Macht hat, die Creatur sich wohlgefällig zu machen.

Man kann und muß daher hier schon Gnade nennen 1) diejenige Liebe Gottes, wodurch er der Creatur ihr natürliches Dasein gibt; 2) alle Gaben Gottes, welche er auf Grund und in Folge seines schöpferischen Rathschlusses ihr verleiht; 3) die Stellung zu Gott, in welcher die Creatur sich von Haus aus befindet, so lange dieselbe sich nicht durch die Sünde des Hasses oder der „Ungnade“ Gottes würdig gemacht hat, und 4) die Eigenschaften und Zustände des Geistes, welche in Verbindung mit oder in Folge der Bethätigung der natürlichen Kräfte die Creatur Gott wohlgefällig machen. Namentlich kann man schon Gnade nennen, wie die Natur selbst, so auch alle solche Gaben, welche in Voraussetzung ihrer Erschaffung ihr nothwendig mitgegeben werden müssen, damit sie ihre wesentliche Bestimmung erreichen könne, oder welche sie durch ihre eigene Thätigkeit erwerben und verdienen kann. Noch mehr aber nennt man Gnade die zwar im Allgemeinen schon durch den wesentlichen Zweck der Schöpfung selbst gebotenen, aber in ihren Einzelheiten bezüglich der einzelnen Individuen durch mannigfache freie Entschlüsse bedingten Fügungen der göttlichen Vorsehung, zumal die Creatur hier Gott gegenüber keine eigentlichen Rechtsansprüche erheben kann, und Gott seinerseits für seine Creatur stets wie ein Vater mit wahrer Liebe, Milde und Güte, und daher nicht bloß nach den Forderungen der Gerechtigkeit und Billigkeit, sondern auch freigebig sorgt. In diesem Sinne redet Sap. 16, 25. von der **omnium nutrix gratia** Dei (παντότροφος δωρέα), obgleich gerade diese Stelle im Zusammenhange (weil von der Sorge Gottes für seine „Kinder“ die Rede ist) zeigt, daß „die gnädige Vorsehung“ Gottes in Wirklichkeit eine solche namentlich deßhalb ist, weil Gott die Creaturen wirklich als seine Kinder annimmt und ansieht. 613

III. Im strengen theologischen Sprachgebrauche hingegen wird in den Beziehungen zwischen Gott und der Creatur das Wort Gnade, bes. im neuen Testament, in einem spezielleren Sinne gebraucht, nämlich nicht im Sinne von einfach freundlichen und huldvollen Beziehungen, sondern im Sinne einer eigentlichen Gunst oder Begünstigung, einer vorzüglichen, freien und herablassenden Liebe Gottes, in Folge deren das Geschöpf als ein über seine natürliche Würde und sein Verdienst bevorzugter und in seine Gunst aufgenommener Günstling Gottes erscheint. 614

Im Allgemeinen hat man also im theologischen Sprachgebrauche unter Gnade als Gesinnung ein Wohlwollen Gottes zu denken, welches das Prinzip solcher Gaben ist, welche die Creatur auf übernatürliche Weise vervollkommnen oder doch auf eine solche Vervollkommnung bezogen werden, mithin als das spezifische Prinzip des Uebernatürlichen in der Creatur; und letzteres selbst heißt seinerseits im Allgemeinen Gnade, inwiefern es, als über die Erfordernisse der wesentlichen Bestimmung der Creatur hinausliegend, auch seitens Gottes in keiner Weise geschuldet wird, d. h. weder durch ein natürliches noch durch ein erworbenes Recht (Verdienst) von der Creatur beansprucht, ja selbst nicht einmal vermöge 615

der nothwendigen Gesetze seiner Vorsehung (der justitia providentialis) von Gott gespendet werden muß, also schlechthin donum indebitum ist.

616 Ganz besonders aber heißt im theologischen Sprachgebrauche Gnade als Gesinnung ein Wohlwollen Gottes, wodurch er nicht irgendwelche übernatürliche Gaben der Creatur spendet (z. B. dem Menschen die dona integritatis), sondern ihr das Höchste und Beste gibt, was er ihr überhaupt geben kann, und was nicht bloß über die Ansprüche einzelner Creaturen, sondern über die Ansprüche aller Creaturen als solcher hinausgeht, wodurch er sie mithin zur Theilnahme an der ihm allein von Natur eigenen Seligkeit erhebt, und da diese im unmittelbaren Genusse seines eigenen Wesens besteht, auch sich selbst der Creatur schenkt. Denn diese Liebe Gottes hat ganz vorzüglich den Charakter einer gnädigen Herablassung Gottes zur Creatur und einer gnädigen Aufnahme der letzteren in seine Gemeinschaft; sie ist, wie *Thom.* und *Bonav.* sagen, nicht bloß ein amor liberaliter *donans*, sondern auch liberaliter *acceptans*, wodurch die Creatur so von Gott begünstigt und zum Günstlinge Gottes gemacht wird, daß sie zur innigsten Freundschaft aufgenommen, zur Kindschaft adoptirt und zur Brautschaft auserwählt wird. Und diese Liebe führt auch ganz besonders den Namen gratia Spiritus S., Gnade des hl. Geistes, weil in ihr Gott diejenige Liebe über die Creatur ausbreitet, mit welcher er seinen eingeborenen Sohn umfaßt und aus welcher der hl. Geist hervorgeht, und durch sie sein eigenes Leben, dessen Odem der hl. Geist ist, in die Creatur ausgießt.

617 In diesem engeren Sinne ist folglich die Gnade als Gesinnung Gottes das spezifische Prinzip des absolut Uebernatürlichen in der Creatur, und darum heißen alle unter den Begriff des letzteren fallenden Güter auch Gnaden schlechthin im Sinne von Gnadengaben, oder Gnaden des hl. Geistes. Weil und inwiefern jedoch auch die relativ übernatürlichen Güter und überhaupt alle auf übernatürliche Weise gesetzten Wirkungen Gottes in Wirklichkeit Ausfluß jener freundschaftlichen Liebe Gottes sind und in der einen oder anderen Weise auf den Zweck derselben bezogen werden: fallen sie ebenfalls unter den Begriff der Gnadengaben schlechthin oder der Gnaden des hl. Geistes; ja selbst die natürlichen Güter und die natürlichen Einwirkungen Gottes können diesen Namen erhalten, inwiefern sie im Dienste jener freundschaftlichen Liebe Gottes gegeben und verwandt werden.

618 IV. Obgleich demnach alle aus freier freundschaftlicher Liebe gespendeten Güter oder Gaben im theologischen Sinne Gnaden genannt werden, und zwar desto mehr, je mehr sie übernatürlich sind: so legt es sich doch von selbst nahe, daß zunächst damit solche Gaben bezeichnet werden, welche nicht bloß selbst in der gnädigen Gesinnung Gottes ihr Prinzip haben, sondern auch in der Creatur selbst als Prinzip der Verwirklichung oder Erreichung ihrer übernatürlichen Bestimmung und Vollendung in Gott auftreten, indem sie dieselbe für diese Bestimmung tüchtig und würdig machen, also den Charakter einer übernatürlichen Hilfe zu einer übernatürlichen Bestimmung haben. Unter diesem Gesichtspunkte erscheint denn die übernatürliche Seligkeit im Besitze Gottes, die „vita aeterna“ oder „salus“,

nicht mehr als Gnade, sondern als Zweck und Ziel der Gnade, wie sie denn auch kaum einmal in der hl. Schrift Gnade genannt wird[1]. Andererseits fallen aber streng genommen unter diesen Begriff auch nur solche Gaben, welche positiv, direkt und an sich zur Erstrebung der übernatürlichen Seligkeit befähigen und die Würdigkeit derselben herbeiführen, also an sich Heilsgnaden (gratiae *salutares*) sind; und da sowohl die Würdigkeit der Seligkeit, wie die mit derselben wesentlich verbundene, in übernatürlicher Heiligkeit bestehende Gottwohlgefälligkeit ein Deo gratum esse darstellen, so heißen sie auch gratiae *gratum facientes* oder *sanctificantes*. Im vollsten Sinne verdient selbstverständlich diesen Namen diejenige Gabe, welche formell oder als permanente Form (gratia *habitualis*) das gratum esse oder den Zustand der Würdigkeit und Gottwohlgefälligkeit ausmacht und mit dem zusammenfällt, was wir beim Uebernatürlichen „Uebernatur" genannt haben, weil nur die Theilnahme an der göttlichen Natur als solcher einen wahren Anspruch auf die Erlangung göttlicher Seligkeit begründen und die Creatur zum Gegenstande des väterlichen Wohlgefallens Gottes machen kann. Um diese Gabe als „die Gnade schlechthin" concentriren sich daher auch alle übrigen direkt auf das Heil zielenden, bloß dynamisch auftretenden Gaben, bes. die gratiae actuales, indem sie einerseits dazu dienen sollen, diesen Zustand herbeizuführen oder zu erhöhen, und andererseits nur in Verbindung mit diesem Zustande und der in ihm enthaltenen Würde der Person Werke hervorbringen können, welchen die Würdigkeit des eigentlichen Verdienstes der übernatürlichen Seligkeit zukommt. In der That wird von den alten Scholastikern, und ähnlich auch in der seit ihrer Zeit formulirten Kirchensprache, unter „Gnade" schlechthin, selbst im Unterschiede von den das Zustandekommen der verdienstlichen Handlungen bedingenden übernatürlichen Tugenden, die man virtutes gratuitae nannte, der die Adoptivkindschaft Gottes enthaltende Zustand der übernatürlichen Gottwohlgefälligkeit der Seele verstanden. Bei Augustinus hingegen und den ihm folgenden Vätern wird den Pelagianern gegenüber nicht so sehr die das Verdienst des Heiles bedingende übernatürliche Würdigkeit der Seele in sich, als vielmehr der zur Setzung der verdienstlichen Akte und zur Unterhaltung der gottwohlgefälligen Gesinnung nothwendige dynamische Einfluß Gottes, und speziell beim gefallenen Menschen der auf die Wiedereinführung jener Zuständlichkeit berechnete und zum Schutze derselben gegenüber der Begierlichkeit nothwendige Einfluß als Gnade schlechthin oder speziell als gratia Christi bezeichnet.

619 Alle nicht direkt und unmittelbar, sondern bloß indirekt oder mittelbar zur Verwirklichung und Erreichung der übernatürlichen Bestimmung dienenden, also nicht an sich dazu tüchtig und fähig machenden, sondern bloß die Erstrebung derselben unterstützenden und fördernden übernatürlichen Gaben, denen mithin der spezifische Charakter der gratia gratum faciens abgeht, heißen einfach gratiae *gratis* d. h. gratuito amore *datae*, χαρίσματα, unter welchem

[1] In der Stelle Röm. 6, 23 gratia autem Dei vita aeterna ist, wie der griech. Text (τὸ χάρισμα θεοῦ ζωὴ αἰώνιος) und der Context (der Gegensatz zu: stipendium peccati mors) zeigt, Gnade nicht Prädikat des ewigen Lebens; vielmehr wird letzteres als Ziel und Frucht der ersteren bezeichnet.



Ausdruck *Hal., Bonav., Petr. a Tarant.* u. A. auch den direkten dynamischen Einfluß Gottes auf die actus salutares, oder alles, was nicht gratia formaliter gratum faciens ist, verstehen. Gewöhnlich versteht man aber unter diesem Namen solche Gaben, welche ihrem Empfänger weniger zu seinem eigenen, als vielmehr zum Vortheile Anderer gegeben werden, auf die daher der Besitzer keinen Werth legen, und die der Nichtbesitzende nicht als ein Mittel zu seinem Heile erstreben soll.

620 Aus dem Gesagten folgt, daß man gerade den **Grundbegriff** der Gnade **vollständig verkennt**, wenn man 1) dieselbe bloß im Menschen und nicht auch im Engel Platz greifen läßt — oder wenn man 2) in der Gnade bloß die Bethätigung einer milden und gütigen und insofern väterlichen Vorsehung oder Fürsorge (oder nach Kuhn eine zweckmäßige Versehung = Ausstattung der Natur für die Erreichung einer natürlichen Bestimmung, nicht auch die Verleihung einer neuen wesentlich höheren Bestimmung) erblickt; — oder wenn man 3) die Gnade bloß als Heilmittel menschlicher Gebrechlichkeit, nicht als Erhöhung und Bereicherung des geschaffenen Geistes über seine natürliche Niedrigkeit und Dürftigkeit hinaus betrachtet — oder wenn man 4) die Gnade bloß zum Nachlasse begangener Sünden (Aufhebung der Ungnade) und zur Vermeidung zukünftiger Sünden gegeben werden läßt, nicht auch zur Erhebung der Creatur über ihre natürliche Würde und Leistungsfähigkeit — oder wenn man endlich 5) das indebitum der Gnade mit Bajus bloß gegenüber der schuldbeladenen Creatur als ausschließlich in positiver Unwürdigkeit wurzelnd, nicht auch gegenüber dem natürlichen Mangel an positiver Würdigkeit, oder mit Jansenius bloß gegenüber einer durch Werke erworbenen Würdigkeit, nicht auch gegenüber der natürlichen Würdigkeit der begnadigten Person gelten lassen wollte. Gerade um solche schiefe und falsche Auffassungen von vorn herein abzuschneiden, muß die Lehre von der Gnade schon in ihrer Beziehung zur unschuldigen und unverdorbenen Natur des Menschen und selbst der Engel vorgestellt werden.

§ 161. **Die wichtigsten Irrthümer in Betreff des Uebernatürlichen und die ihnen entgegengesetzte formulirte Kirchenlehre; besonders die antipelagianische und die antireformatorische Kirchenlehre in ihrem Verhältniß zu einander.**

Literatur: Vgl. über den Pelagianismus bes. *Merlin*, véritable clef de S. Aug. (ed Aug. Migne in append.) II. partie; Stöckl, spek. Lehre v. Menschen Bd. II. § 43 ff. Wörter, der Pelagianismus, Freib. 1866; über Bajus und Jansenius *Ripalda* contra Bajanos; *Du Chesne*, hist. du Bajanisme; v. Schäzler, Natur und Gnade S. 260 ff.; über die verfehlte Darstellung von Linsenmann, „Bajus“, s. meinen Art. im Kathol. 1868 I. S. 281 ff.

621 Die Darstellung der formulirten Kirchenlehre über das Uebernatürliche und die Gnade in ihrer Verbindung mit der ursprünglichen Bestimmung und Ausstattung der vernünftigen Creatur und in ihrem Unterschiede von der Natur und der natürlichen Ordnung erfordert ein näheres Eingehen auf die Irrthümer, gegenüber welchen die Kirchenlehre formulirt worden ist, besonders auch deßhalb, weil die neueren Gegner dieser Lehre vorgegeben haben, ebenso im Sinne der alten Kirche gegen die Erneuerung eines alten Irrthums zu protestiren.

622 A. **Die alten Gegner** des Uebernatürlichen und der Gnade waren hauptsächlich die **Manichäer** und **Pelagianer**, welche, wie August. (contra duas epist. Pelagian. l. 2. c. 1 ff.) ausführt, freilich modis causisque diversis, gratiam Christi simul oppugnant, und zwar beide auf Grund eines verkehrten Begriffes der menschlichen Natur.

Die **Manichäer** betrachten den gottebenbildlichen Geist als eine Emanation aus der Substanz Gottes, als ein membrum Dei, dem folglich merito naturae bonae von Gott alles gewährt werden müsse, was immer zur höchsten Seligkeit und Vollkommenheit desselben gehören kann. Eine Erhöhung des Geistes über die ihm von Natur zustehende Vollkommenheit war daher bei ihnen undenkbar, sondern nur eine Befreiung von dem gewaltthätigen, von Außen kommenden Einflusse des gottfeindlichen bösen Prinzips. Weil jedoch diese Consequenz mit ihrem Fundamente von selbst hinfällig wurde, ist sie kirchlicherseits nicht besonders in's Auge gefaßt worden. 623

Die **Pelagianer** hingegen nahmen die Geschöpflichkeit des Menschen an; sie ließen darum auch das, was der Mensch durch die Schöpfung erhalten, als freies Geschenk Gottes gelten und priesen sogar mit Emphase die Natur des Menschen und bes. die naturalis possibilitas des Willens als eine Gnade Gottes. Aber außer dieser „Gnade", welche sie auch in dem Menschen, wie er jetzt ist, noch ganz und voll vorhanden glaubten, wollten sie keine andere zugeben, durch welche der Mensch ursprünglich zu einer höheren Vollkommenheit erhoben worden wäre, und welcher er bedürfe, um seine thatsächliche Bestimmung, die sie für natürlich hielten, zu erreichen. Dem **Wortlaut** nach redeten sie zwar von dem „regnum coelorum" als von einer **formell** übernatürlichen Bestimmung des Menschen, die ihm nur insofern zugedacht sei, als er durch die Taufe zum Kinde Gottes **adoptirt** werde, und sprachen daher auch von einer diese Adoption begleitenden Heiligung und Verherrlichung des Menschen durch die Taufe. Aber soweit dieses Reich Gegenstand der Erwerbung durch verdienstliche Handlungen sein soll, ließen sie dasselbe durch die natürliche Kraft des Willens ohne einen gnädigen Einfluß Gottes gerade so verdienen, wie die „vita aeterna", für deren Erreichung, obgleich sie dieselbe mit der in der hl. Schrift und im Sprachgebrauche der Kirche in's Auge gefaßten vita aeterna identifizirten, sie keine adoptio für nothwendig hielten. Dieser Unterschied ist aber, wie die Väter ihnen bewiesen, rein willkürlich, nur zur Bemäntelung der Läugnung des Erlöserverdienstes Christi und der Nothwendigkeit der Taufe erdacht, und die Pelagianer selbst wußten ihn nicht näher zu präzisiren. Man muß also sagen, sie hätten die **wirkliche übernatürliche Bestimmung des Menschen zur** *visio beatifica* und damit auch **die Erwerbung derselben durch verdienstliche Handlungen als dessen natürliche Bestimmung angesehen.** Und wie sie die Befähigung zum Verdienste der vita aeterna als im Wesen des Menschen gegeben ansahen, so sahen sie auch die thatsächliche Bestimmung des Menschen zu einem **absolut sünden- und fehlerlosen Leben** der „impeccantia oder innocentia" resp. der „*perfectio* justitiae" als eine solche an, welche vom Menschen durch seine wesentlichen Kräfte verwirklicht werden könne. 624

Sie läugneten also nicht **die ideale Erhabenheit des Inhaltes** der thatsächlichen, in Wahrheit übernatürlichen Bestimmung des Menschen, sondern bloß deren **formelle Uebernatürlichkeit**, d. h. ihre Erhabenheit über die Kräfte und Ansprüche der Natur; damit aber auch **die Nothwendigkeit, Berechtigung und Existenz von göttlichen Gaben**, welche, von den wesentlichen und unverlierbaren Attributen der Natur verschieden, dieselbe für jene Bestimmung **tüchtig und würdig machen sollten**, und deren Abgang ein Mißverhältniß zwischen der Beschaffenheit der Natur und ihrer idealen Bestimmung herbeiführen müsse. Denn **solche Gaben** mußten sie nicht bloß für **überflüssig und werthlos** halten, sondern sie fanden auch **nach ihren Begriffen von der Natur in dieser keinen Platz für dieselben. Ueberflüssig** war ihnen eine **eigene Gabe** zur Setzung **verdienstlicher Akte** und zur **Vermeidung aller Fehler**, weil der freie Wille als solcher zu allem Guten ausreichte und wegen seiner Impassibilität jede Neigung zum Bösen fernhalten oder unterdrücken konnte. Um so mehr **überflüssig** und zugleich **werthlos** war eine eigene Gabe zur **Verhütung aller Unwissenheit** und zur **Unterdrückung der sinnlichen Concupiscenz**, da es nach ihnen die ideale Vollkommenheit der Gerechtigkeit in keiner Weise beeinträchtigte, wenn der Wille durch unbesiegbaren Irrthum ohne Vorwissen, und die Concupiscenz ohne Zustimmung des Willens sich auf etwas Verbotenes richteten. Vollends eine göttliche Gabe, welche dem Willen eine nicht von ihm selbst geschaffene Güte verlieh, und a fortiori zur Bewegung des Willens in der Richtung auf das Gute und gegen das Böse, sowie zur vollständigen Lahmlegung der Concupiscenz, schien ihnen sogar **widernatürlich**, indem eine solche dort die Freiheit des Willens, hier die Lebhaftigkeit der sinnlichen Natur aufhebe. 625

Da endlich die Gabe der Unsterblichkeit und Leidenslosigkeit mit der sittlichen Bestimmung des Menschen, welche sie allein im Auge hatten, unmittelbar nichts zu thun hat, so läugneten sie auch diese. Der Hauptgrund für diese Läugnung war indeß der Zusammenhang, in welchem der Verlust der Unsterblichkeit mit der Lehre von der Erbsünde steht, von der sie gar nichts wissen wollten, und in deren Läugnung sich ihr ganzes System zuspitzte. Denn wenn einmal der Mensch wesentlich, und darum auch so, wie er jetzt ist, seiner thatsächlichen Bestimmung vollkommen gewachsen ist, und somit der erste Mensch vor dem gegenwärtigen nichts voraus zu haben brauchte und haben konnte: dann kann auch der gegenwärtige Zustand der Natur, wie er dem Menschen durch die Zeugung angeboren wird, gegenüber demjenigen, wie er dem ersten Menschen bei der Schöpfung durch göttliche Institution angeboren war, nicht als eine durch die Sünde herbeigeführte Verkehrung und Depravation des ursprünglichen gelten, sondern muß, als mit diesem identisch, noch ganz der göttlichen Idee entsprechen und ein gottwohlgefälliger sein.

623 Dieser pelagianischen Häresie gegenüber, bei welcher direkt und vor Allem vom dogmatischen Standpunkte aus die Erbsünde im Sinne einer verschuldeten Depravation der ursprünglichen Einrichtung und Ausstattung des Menschen für die ihm von Gott thatsächlich vorgesteckte Bestimmung in Frage stand, konnte es kirchlicherseits nicht die Aufgabe sein, die formelle Uebernatürlichkeit der thatsächlichen Bestimmung des Menschen und damit auch der zur Erreichung derselben dem ersten Menschen verliehenen Gaben, namentlich unter dem Gesichtspunkt des indebitum oder der reinen Gnade, zu erörtern und zu vertheidigen. Im Gegentheil mußte 1) die thatsächliche Bestimmung des Menschen in seiner Eigenschaft als Ebenbild Gottes als eine „naturalis“ oder angeborene, d. h. als eine vom Schöpfer selbst sogleich bei der Erschaffung und für immer gegebene, ja selbst als „naturaliter debita“, d. h. als eine solche betrachtet werden, zu der er von Gott als dem Urheber und Gesetzgeber der Natur, also „lege naturali“ berufen war; sie mußte als die sowohl den thatsächlichen Anforderungen des Schöpfers selbst wie der dem Ebenbilde Gottes thatsächlich verliehenen Würde entsprechende Bestimmung geltend gemacht werden, weil nur so die Lage des gegenwärtigen Menschen als eine der göttlichen Idee widersprechende nachgewiesen werden konnte. — Ebenso mußte 2) auf Grund dieser thatsächlichen Bestimmung die Fähigkeit zur Erreichung und Verwirklichung derselben beim ersten Menschen, wie er von Gott geschaffen worden, als selbstverständlich angenommen, und mithin die dazu nothwendigen göttlichen Gaben als „bonum naturae“, d. h. als ursprüngliche Mitgift der Natur, oder genauer als naturalis institutio, sanitas oder integritas naturae, d. h. als ursprüngliche und normale, vom Schöpfer selbst thatsächlich der Natur gegebene und seiner thatsächlichen Idee entsprechende Einrichtung und Ausstattung der Natur selbst oder als das nach seiner Intention seinem Ebenbilde zustehende Gleichniß Gottes betrachtet werden, weil nur so der Zustand des gegenwärtigen Menschen als eine durch menschliche Schuld herbeigeführte Verkehrung oder Depravation eines früheren besseren, und die Mängel und Uebel desselben als Sünde und Strafe begriffen werden konnten; denn wirkliche Sünde kann nur der Mangel einer durch Gott geforderten und ermöglichten Gerechtigkeit, und eigentliche Strafe nur der Mangel irgend eines dem Bestraften gebührenden und ihm ermöglichten Gutes sein. Jene Redeweise lag aber den Pelagianern gegenüber um so näher, weil man dabei

bezüglich des ersten Menschen nur ihre Redeweise von der naturalis possibilitas und innocentia zu acceptiren brauchte. Der Sinn des naturale war freilich im Munde der Kirche schon deßhalb ein anderer als bei den Pelagianern, weil er die Verlierbarkeit nicht aus-, sondern einschloß; es besagt gerade dasselbe, was die Scholastiker mit *originalis justitia* geben, d. h. einen ursprünglichen und angeborenen Zustand, worin der Mensch vollkommen „gerecht" war, d. h. alles hatte, was vermöge seiner thatsächlichen Bestimmung er Gott schuldete und ihm von Seiten Gottes gebührte. — 3) Insbesondere konnte und mußte daher die Befähigung und Würdigkeit zum Verdienste des ewigen Lebens, weil auf Grund der ursprünglichen Bestimmung des Menschen zu diesem Leben mit dem Ursprunge der Natur der letzteren verliehen, als zum bonum naturae institutae und zur possibilitas, libertas, sanitas oder justitia naturalis gehörig bezeichnet werden, im Gegensatze zu der Art und Weise, wie sie jetzt zu Stande kommt durch eine gänzlich vom Ursprunge der Natur isolirte Verleihung Gottes, obgleich von Augustinus gelegentlich auch hervorgehoben wird, daß auch ursprünglich sowohl ihr Dasein wie ihre Bethätigung von einer „Gnade" des Schöpfers abgehangen habe. Denn es handelte sich den Pelagianern gegenüber nicht direkt darum, zu zeigen, daß die Erreichung der vita aeterna überhaupt durch göttliche Gnade bedingt sei, als vielmehr darum, daß der gegenwärtige Mensch dazu der Gnade des Erlösers von der Sünde bedürfe, was einen schuldbaren Verlust der ursprünglich mit der Natur verliehenen Fähigkeit voraussetzt. — 4) Ebenso konnte und mußte andererseits die Befähigung zu einer vollkommenen *impeccantia* oder zur *perfectio justitiae*, d. h. zur Vermeidung und Verhütung aller und jeder Fehler und Neigungen zur Sünde, weil auf Grund der ursprünglichen Bestimmung des Menschen ursprünglich der Natur mitgegeben, als zur naturalis possibilitas, libertas und justitia, oder spezieller zur naturalis innocentia gehörig betrachtet werden, obgleich Augustinus gelegentlich auch von ihr sagt, daß sie auf einer „Gnade" des Schöpfers beruht habe und (vgl. Araus. c. 19.) ihre Geltendmachung von einem adjutorium creatoris abhängig gewesen sei. Denn so konnte man am leichtesten zeigen, wie der gegenwärtige Mangel dieser Befähigung, der sich empirisch konstatiren läßt, nothwendig auf eine Depravation der Natur durch die Sünde hinweise.

Demgemäß war gegenüber dem Naturalismus der Pelagianer, mit Rücksicht auf die von ihnen zugestandenen Voraussetzungen über die ideale Vollkommenheit der thatsächlichen Bestimmung des Menschen und ihr Hauptdogma, die Läugnung der Erbsünde als eines durch Verkehrung des ursprünglichen normalen entstandenen anormalen Zustandes, die Kirchenlehre darauf angewiesen, nicht so sehr die Erhabenheit des Zustandes des ersten Menschen über seine eigene, durch sein Wesen constituirte Natur oder seine bloße Natur, als vielmehr gegenüber der thatsächlichen Beschaffenheit der gegenwärtigen Natur hervorzuheben; und es waren darum die jenen Zustand auszeichnenden Vorzüge nicht so sehr als frei verliehene, sondern vielmehr in ihrer von Gott hergestellten engen Verbindung mit der Natur des ersten Menschen als ein faktisch und ideell zu ihr oder zu ihrer integritas gehöriges Gut, mithin auch als angeborene und naturgemäße [627]

Einrichtung derselben darzustellen. Allerdings mußte hiebei bezüglich derjenigen Vorzüge, welche die Pelagianer im Urstande eben so wenig, wie im gefallenen Zustande, für erforderlich hielten, wie die Freiheit von Ignoranz, Begierlichkeit und Tod, ihnen gegenüber auch die Existenz derselben bewiesen und vertheidigt werden. Aber hiemit hatte die Gratuität jener Vorzüge vollends nichts zu thun; im Gegentheil mußte zu diesem Behufe betont werden, daß jene drei Eigenschaften des gegenwärtigen Menschen Uebel seien, die sich mit der idealen Vollkommenheit der natura instituta nicht vertrügen; und diese Position müßte um so mehr eingenommen werden, als die Pelagianer selbst die ideale Vollkommenheit des Urstandes im Prinzip zugaben, und jene Eigenschaften des gefallenen Menschen nur darum in den Urstand hinein verlegten, weil sie dieselben nicht für Uebel hielten, wodurch diese Vollkommenheit beeinträchtigt würde.

628 Die antipelagianische Fassung der Lehre vom Urstande findet sich außer *August.*, bei welchem sie die stehende ist, bes. in der ep. *Coelest.* 21. ad Gallos c. 4: In praevaricatione Adae omnes homines *naturalem* possibilitatem et innocentiam *perdidisse*, und im *Araus. II.* öfter, namentlich can. 19. wörtlich aus *August.* epist. ad Paulinum 186. c. 11: Natura humana, etiamsi in illa *integritate*, in qua est condita permaneret, nullo modo se ipsam creatore suo non adjuvante servaret. Unde quum sine gratia Dei non possit custodire salutem, quam accepit, quomodo sine gratia Dei posset reparare, quod *perdidit*, sowie im Epilog, worin es die gegenwärtige Nothwendigkeit einer speziellen Gnade für die Möglichkeit des verdienstlichen Handelns auf eine inclinatio und attenuatio des ursprünglichen liberum arbitrium zurückführt und damit diese Möglichkeit beim ersten Menschen in das *bonum naturae*, quod prius datum fuerat, verlegt.

629 B. Diese altkirchlich-patristische, durch die Opposition gegen eine eigenartige Häresie bedingte Fassung der Lehre von der thatsächlichen Bestimmung und ursprünglichen Ausstattung oder dem hier als status naturalis = originalis bezeichneten Urstande des Menschen, welche zwar den thatsächlich übernatürlichen Inhalt des Urstandes gegenüber dem gegenwärtigen Zustande der Natur, aber nicht den formellen übernatürlichen Charakter desselben gegenüber der bloßen Natur des ersten Menschen hervorhob, haben später die Reformatoren, und nach ihnen Bajus und Jansenius, dahin ausgedeutet, als ob damit der übernatürliche Charakter des Urstandes habe geläugnet werden wollen, und folglich die von den Scholastikern ausgebildete Lehre von der Uebernatürlichkeit der „justitia originalis" mit der Lehre der alten Kirche im schroffsten Widerspruch stehe. Und weil die Scholastiker mit dem Begriffe der Uebernatürlichkeit als Correlat die Lehre verbanden, daß die Natur des ersten Menschen an sich oder als bloße Natur ebenso beschaffen gewesen sei, wie die gegenwärtig von den Gaben des Urstandes entblößte Natur: so behaupteten sie ferner, die scholastische Lehre sei identisch mit der von der alten Kirche verurtheilten pelagianischen Lehre über die unversehrte ideale Güte der gegenwärtigen Natur. Dagegen behaupteten sie zugleich, in der Lehre von der Natürlichkeit des Urstandes habe gerade die alte Kirche mit den Pelagianern übereingestimmt (!). In Wirklichkeit kommt in dieser Beziehung wenigstens ihre eigene, der alten Kirche unterschobene Lehre der pelagianischen sehr nahe, und unterscheidet sich von derselben nur dadurch, daß sie dieselbe mit Averrhoismus und Manichäismus versetzt, und so aus der Zerstörung des Urstandes die entgegengesetzten, aber darum nicht minder ver-

derblichen Consequenzen über den Zustand des gegenwärtigen Menschen her- leitet, indem sie in demselben Maße das Wesen und die Folgen der Erbsünde übertreibt, in welchem die Pelagianer dieselbe läugneten. Deßhalb mußte ihnen gegenüber die Kirche auch förmlich die Uebernatürlichkeit des Urstandes in Schutz nehmen. Das Concil von Trient war allerdings auf diese Wurzel der reformatorischen Irrthümer noch nicht nachdrücklich eingegangen, weil die- selbe auch bei den ersten Reformatoren noch nicht eingehend behandelt war; aber um so schärfer schritt schon gleich nachher der apostolische Stuhl dagegen ein, als Bajus diesen Irrthum förmlich ausgebildet hatte, und verfolgte den- selben nicht minder, nachdem Jansenius ihn in eine feinere Form gebracht hatte. Hierhin gehört die Censurirung der bajanischen Sätze durch Pius V. (Bulle Ex omnibus afflict. 1567), die Erneuerung dieser Bulle durch Gregor XIII. (Bulle Provisionis nostrae 1579) und Urban VIII. (Bulle In eminenti 1641) in der ersten Verdammung des „Augustinus" von Jan- senius, und die Censurirung einzelner jansenistischer Sätze in den Bullen Clemens XI. (Unigenitus) und Pius VI. (Auctorem fidei).

680 Zur allgemeinen Charakteristik der reformatorischen Lehre — wo- runter wir die bajanisch-jansenistische als Ableger mit einbegreifen — diene Folgendes. Vor Allem ist es klar, daß die reformatorische Lehre über den Urstand, wie sie dem Wortlaute und Sinne nach naturalistisch ist, so auch mit der pelagianischen verwandt ist, der wie die Kirche selbst sich ausdrückt: favet haeresi Pelagianae (Bulle Auct. fid. n. 16). Denn beide stimmen darin überein, daß der Urstand keine höheren Vorzüge enthalten habe, als dem Menschen zur Erlangung seiner wesentlichen Bestimmung nothwendig seien, und daß die thatsächliche Bestimmung des Menschen, insbes. die „vita aeterna" in der Anschauung Gottes, resp. das Verdienst derselben durch ein ihrer würdiges sittliches Leben, sowie die vollständige impeccantia oder perfectio justitiae, als die einzig denk- bare zugleich die natürliche oder wesentliche Bestimmung des Menschen sei. Und dem entsprechend lehrten Beide, daß alles das, was den Menschen zur Erreichung seiner Bestimmung befähige, vom Schöpfer mit unbedingter Nothwendigkeit in Folge der Schöpfung mit der Natur habe verbunden werden müssen, daß also die Würde der Person, die zum Verdienste nothwendig sei, dem Menschen als einer imago Dei von selbst zukomme, und die physische Befähigung zu den verdienstlichen Akten, sowie zur impeccantia, zu der der imago Dei unbedingt gebührenden Ausstattung gehöre. Wenn die Reformatoren, bes. Bajus und Jansenius, Gewicht darauf legten, die Pelagianer hätten die wesentliche Würdigkeit der Person für das regnum coelorum von einer adoptio abhängig gemacht, und zugleich träten hiermit nicht sie selbst, sondern die Scholastiker in die Fußstapfen der Pelagianer, so ist das eine jämmerliche Ausbeutung der Flunkerei der Pelagianer und zeigt höchstens, daß sie in diesem Punkte noch hoffärtiger sind als die Pelagianer selbst. In Wirklichkeit sind in dieser Beziehung beide gleich stolz und stimmen auch hierin mit den Manichäern überein, welche ebenfalls eine wesentliche Würdigkeit für die vita aeterna behaupteten; wenn aber letztere dieselbe auf die Göttlichkeit der Substanz der Seele als eines membrum Dei gründeten, so hatten sie dabei die Consequenz für sich.

681 In Bezug auf die Art und Weise aber, wie die Ausstattung nothwendig mit der Natur verbunden sein soll, gehen beide auseinander wegen der entgegen- gesetzten Begriffe, welche sie von dem Wesen der Natur haben (s. o. n. 511 ff.), und es gilt daher hier, was August. oben (n. 621) von den Manichäern im Verhältniß zu den Pelagianern sagte: gratiam simul oppugnant, sed modis causisque diversis. Die Pe- lagianer ließen nämlich diese Ausstattung in der wesentlichen Beschaffenheit der Natur enthalten sein, indem der freie Wille als solcher die Fähigkeit enthalte, alles Gute zu wollen und alles Fehlerhafte zu vermeiden, sie nannten also dieselbe nicht bloß insofern natürlich, als sie der Natur zur Wahrung ihrer Würde und zur Erreichung ihrer Bestimmung nothwendig sei, sondern auch insofern, als sie aus dem Wesen der Natur resultire. Den Reformatoren hingegen war nach ihrem averrhoistischen Begriffe die

Natur in Hinsicht auf ihre Wesenheit und deren Folgen für alles sittlich-religiöse Leben, auch für dasjenige, das ihrer wesentlichen Bestimmung entspricht, an sich noch absolut leer und todt, so daß sie zwar die Würde der Geistseele der Manichäer, aber nur die Kraft und Beschaffenheit der psychischen Seele der Manichäer besaß, und nur deßhalb nicht so grundböse war wie diese, weil sie zugleich die Empfänglichkeit und den Anspruch auf einen sie gut machenden Einfluß Gottes besaß. Demnach mußte nach ihnen der Natur alle positive Befähigung zur Erreichung ihrer sittlich-religiösen Bestimmung erst von Außen durch einen besonderen belebenden Einfluß Gottes oder des hl. Geistes verliehen werden, also eine von der Natur selbst verschiedene, von oben zu ihr hinzutretende und insofern übernatürliche Gabe sein. Die Natürlichkeit dieser Gabe konnte mithin hier nur darin bestehen, daß sie unbedingt der Natur des Menschen beigefügt oder zugelegt werden mußte, damit dieselbe zu der dadurch bedingten Erreichung ihrer thatsächlichen Bestimmung als der einzig denkbaren und darum wesentlich nothwendigen befähigt, also überhaupt gut und nicht schlecht wäre; sie entsprach also hier der absoluten Bedürftigkeit der an sich absolut ohnmächtigen Natur, und ihr Begriff besteht demnach bei den Reformatoren im Gegensatz zu den Pelagianern formell in der unbedingten Unentbehrlichkeit von Seiten des Menschen und der unbedingten Unverweigerbarkeit von Seiten Gottes.

632 Es liegt übrigens in der Natur der Sache, daß dieser allerdings schroffe Unterschied zwischen den Pelagianern und den Reformatoren sowohl im Ausdruck als im Gedanken nicht nur leicht verdeckt werden, sondern auch wirklich verschwimmen kann. Denn einerseits liegt es sehr nahe, solche Vorzüge, welche unumgänglich zur ursprünglichen Güte eines Wesens nothwendig sind, auch schlechthin als wesentlich zu bezeichnen, wie Luther es zuweilen gethan. Andererseits ist der Begriff eines Wesens, das vermöge und in Folge seiner Wesenheit gar keine aktive Kraft zur Erreichung und selbst zur Erstrebung seines Zieles haben soll, ein so gewaltsamer und unnatürlicher, daß derselbe in der Anwendung leicht abgeschwächt wird, und hinterher doch eine wesentliche Kraft zum Vorschein kommt. So sehr daher namentlich die Jansenisten die Natur für unfähig erklären, aus sich etwas wahrhaft Sittliches und Heilsames zu leisten, so schrieben sie ihr doch zuweilen ein heilsames Verlangen nach dem Heile (vgl. Bulle Auctorem fidei n. 18), oder auch das physische, aktive Vermögen für alle Heilsakte zu, wovon die Folge wäre, daß die Belebung durch den hl. Geist nicht erst ein völlig todtes Vermögen mit aktiver Kraft zu erfüllen und zu befruchten, sondern bloß eine an sich taube und schlafende Kraft zu erwecken hätte. — In demselben Maße aber, als die Reformatoren auf diesem Wege den Pelagianern nahekamen, näherten sie sich zugleich der manichäischen Lehre von der göttlichen Geistseele, indem sie, in Folge der bei ihnen von der Kirche herübergenommenen Betonung der Erhabenheit der visio beatifica (sowie der dazu führenden sittlichen Vereinigung mit Gott) über jede rein geschöpfliche Kraft, die Würdigkeit derselben konsequent nur dann als der Seele wesentlich annehmen konnten, wenn die Seele etwas von göttlicher Substanz in sich birgt, wie dieß die falschen Mystiker des Mittelalters, an welche Luther sich anschloß, ausdrücklich gelehrt haben. Jedenfalls unterscheidet sich ihr Naturalismus von dem pelagianischen nur dadurch, daß er kein rationalistischer, sondern ein aftermystischer ist, d. h. die Natur nicht von Gott isolirt, sondern sie in innigster Gemeinschaft mit Gott auffaßt. Und das zeigt sich besonders in der beiderseitigen Ethik, indem die Pelagianer die christliche Heiligkeit in eine stoische Gerechtigkeit oder ein Leben nach der Vernunft verwandeln, die Reformatoren aber gar kein ethisches Leben nach der Vernunft anerkennen, welches nicht den höchsten Akt der christlichen Heiligkeit, die göttliche Liebe zu Gott oder die caritas, einschließe oder vielmehr in ihr aufgehe, und darum durch und durch ein Leben in Gott und aus Gott sei.

633 Die Behauptung der Reformatoren, bes. des Bajus und Jansenius, daß gerade die scholastische Lehre pelagianisch sei, konnte nur auf dem Wege durchgeführt werden, daß man einerseits die scholastische in pejus, andererseits aber noch mehr die pelagianische Lehre in melius entstellte. In letzterer Hinsicht hat besonders Jansenius das Aeußerste geleistet, wie denn überhaupt in der Geschicklichkeit, die pelagianische Lehre im Sinne der katholischen zu deuten, das Geheimniß seiner Stärke besteht. Denn einerseits gewinnt er durch die eingehende Rücksichtsnahme auf die pelagianische Lehre den Anschein einer pragmatischen Erklärung des hl. Augustinus, und andererseits ist es ihm so ein Leichtes, bei der immer streng den Gegner im Auge behaltenden Redeweise des Heiligen diesen selbst in einem Sinne zu deuten.

welcher die scholastische Lehre oder vielmehr die katholische als identisch mit der von ihm bekämpften erscheinen läßt.

Zum Verständniß der von der Kirche den Reformatoren, bes. Bajus und Jansenius, gegenüber geltend gemachten Lehre vom Uebernatürlichen ist es vor Allem, vielfachen Mißdeutungen gegenüber, nothwendig, im Allgemeinen den formellen Begriff des Uebernatürlichen festzustellen, welchen die Kirche festgehalten wissen wollte und dessen Läugnung sie censurirte. Man hat nämlich vielfach behauptet, die Kirche habe an Bajus und Jansenius bezüglich der Gaben des Urstandes die „Natürlichkeit“ derselben bloß in dem Sinne verworfen, als dieselbe besagen solle, diese Gaben gehörten ebenso, wie Vernunft und Willensvermögen überhaupt, zum Wesen der menschlichen Natur, so daß sie entweder dasselbe mitkonstituirten oder aus demselben als eine *proprietas essentialis* oder *naturalis* im philosophischen Sinne resultirten, nicht aber in dem Sinne, daß sie vermöge der wesentlichen Bestimmung der Natur als unumgängliche Bedingungen zur Verwirklichung derselben in der Idee und der ursprünglichen Einrichtung Gottes nothwendig mit der Natur hätten verbunden werden müssen; folglich widerstrebe es der von der Kirche behaupteten Uebernatürlichkeit jener Gaben nicht, wenn man dieselbe nicht als schlechthin *indebita* und *gratuita*, sondern als solche bezeichne, deren Verleihung Gott entweder der Kreatur oder sich selbst schulde. Es ist indeß evident, daß Bajus und Jansenius, wenn sie auch unter der Hand mit dem durch die Würde der Natur bedingten Anspruch auf jene Gaben zum Theil die wesentliche Kraft der Natur vertrieben haben mögen, gleichwohl direkt, formell und hauptsächlich gerade als debitum in ordine ad finem absolute necessarium behauptet, und daß ebenso die Kirche gerade dieses debitum in jeder Form verworfen und als indebitum und gratuitum schlechthin und ohne Einschränkung behauptet hat. 634

Die Ansicht, als ob nach Bajus und Jansenius die Gaben des Urstandes, bes. die Heiligkeit, resp. die aktive Fähigkeit zur übernatürlichen Liebe Gottes, zum Wesen des Menschen gehört hätten oder Ausfluß desselben gewesen und insofern bona naturalia genannt worden seien, ist namentlich von den sogen. Augustinensern, bes. Berti, aufgestellt worden, um ihre eigene Lehre von den gegen Bajus gefällten Censuren zu befreien; in neuerer Zeit ist sie von Theologen der Tübinger Schule (bes. Linsenmann „Bajus“) zu gleichem Zwecke erneuert worden. Die Argumente, welche Berti syst. August. vind. diss. II. § 3. aus Bajus anführt, sind aber wahrhaft monströser Natur und beruhen auf Unterklärungen, die den klaren Sinn des Bajus geradezu auf den Kopf stellen. Dagegen ist gerade der Sinn, den die Kirche in Bajus zu verdammen beabsichtigte, schon allein aus den theses damnatae evident, bes. aus prop. 21., wo gesagt wird, die sublimatio et exaltatio naturae humanae ad consortium divinae naturae müsse deßhalb naturalis genannt werden, weil sie *debita* fuit integritati primae conditionis[1], und prop. 26: 635

---

[1] Der Satz steht in dieser Fassung nicht in den Schriften des Bajus; von seinem Standpunkte aus würde Bajus sich auch nicht so ausgedrückt haben, weil eine natürliche Erhebung der Natur eine contradictio in adjecto ist, und weil er selbst auch in prop. 24 die sublimatio als pelagianischen Unsinn verwirft. Der Satz ist jedoch insofern auch sachlich nach Bajus formulirt, als dieser de pr. hom. just. c. 6. sagt: primae creationis originem non supernaturalem et indebitam fuisse primi hominis dignitatem, sed ejus naturalem hominis sanitatem, ad integritatem ejus pertinentem. Dagegen ist die Fassung der Bulle um so bezeichnender für die Auffassung der Kirche von der Ansicht

Integritas primae creationis non fuit *indebita* humanae naturae exaltatio, *sed naturalis* ejus conditio. Vollends ist er evident aus dem ganzen Buche de prima hominis justitia, bes. schon aus den Ueberschriften des ersten und letzten Capitels: quod primi hominis rectitudo *non fuerit sine inhabitante Spiritu Sancto* und quod non oportet ea, quae naturalia dicuntur, ex internis rei principiis orta esse. An letzterer Stelle heißt es: Naturale *non causae* aut *originis suae* comparatione dicitur, sed rei, cui *sic* inest, ut ad *naturalem ejus integritatem pertineat sitque ejus absentia malum*.... Quapropter prima hominis justitia . . . illi naturalis fuit, quia sic ad ejus integritatem pertinebat, ut *sine ea non posset* (natura) *salva existere miseriaque carere*, . . . et generaliter quaecumque ad rei integritatem sic pertinent, ut sine illis omnino esse non posset aut *bene esse non posset miseriaque carere*.

636 Aus dieser Stelle ist besonders klar, was Bajus unter *integritas* hominis, anderswo auch prima *rectitudinis* integritas (c. 3.) oder primae creationis integritas versteht, nämlich nicht, wie Kuhn meinte, den „Vollbestand der menschlichen Natur“, sondern den Wohlbestand der Natur, wofür er auch den Namen sanitas gebraucht, und zwar näherhin, wie auch prop. 26. zeigt, den unbedingt nothwendigen Wohlbestand der Natur (= „naturalis conditio“), in dessen Ermangelung dieselbe unbedingt schlecht und elend sein würde. Und hier gebraucht er das Wort bald in formellem Sinne für den Anspruch auf bestimmte Gaben, resp. für den Zweck, wozu sie erheischt werden und dem sie entsprechen sollen (wie in prop. 21.), bald materiell für den Inbegriff der betr. Gaben. Im formellen Sinne verstand er die integritas näher dahin, daß dieselbe alles ausschließe, was irgendwie als ein Uebel der Natur erscheinen könnte, und daß sie auch umgekehrt alles, was ein Uebel der Natur sei, dieß eben darum sei, weil es gegen ihren nothwendigen Wohlbestand verstoße. Im materiellen Sinne umfaßte die integritas nach ihm (cap. 3.) nicht bloß die vollkommene Unterwürfigkeit des Geistes unter Gott d. h. bei ihm die Heiligkeit, sondern auch die vollkommene Herrschaft des Geistes über die Sinnlichkeit und den Körper. Weil demnach Bajus unter der integritas den ganzen Wohlbestand des ersten Menschen verstand, so ist es unstatthaft, wie es manchmal geschieht, dort, wo in den propp. damn. (21. 26.) das Wort integritas vorkommt, es in dem spezifischen Sinne zu nehmen, in welchem es die Scholastiker gebrauchten, d. h. bloß für die vollkommene Harmonie der Kräfte und Theile der menschlichen Natur untereinander, denn so gäbe pr. 21. gar keinen Sinn, da das consortium divinae naturae doch nicht in jener Harmonie begründet sein kann, und prop. 26. entspräche nicht dem Sinne des Textes in c. 4., wo gerade von der justitia, pietas et caetera Spiritus Si. charismata die Rede ist. Vielmehr schloß sich Bajus an die Redeweise der alten Kirche, z. B. des Araus. c. 19. an (s. o. n. 627). Nur verstanden die Väter unter der integritas einfach den thatsächlich ursprünglichen und normalen, vollen und noch unversehrten Wohlbestand der menschlichen Natur, wie er der thatsächlichen Idee des Schöpfers entsprach, worin der Mensch das ganz und voll besaß, was Gott der Natur gegeben und was sie seiner Ordnung gemäß haben sollte — im Gegensatz zu dem in Folge der Sünde eingetretenen Zustand der natura vitiata und corrupta — ohne zugleich mit Bajus ihn als den einzig denkbaren, unbedingt nothwendigen Wohlbestand anzusehen.

637 Allerdings vergleicht Bajus l. c. cap. 4 die ursprüngliche Gerechtigkeit, um die Natürlichkeit derselben zu erklären, nicht bloß mit dem von Außen kommenden Lichte, dessen das Auge zum Sehen bedarf, sondern auch mit der Sehkraft im Auge selbst, aber nur insofern, als er daraus herleiten will, der Mangel jener Gerechtigkeit sei im Geiste ebenso wesentlich ein vitium im strengen Sinne des Wortes, d. h. ein positiver Mangel dessen, was der Geist zur Erfüllung seiner natürlichen Bestimmung bedürfe, wie die Blindheit ein vitium des Auges sei, weil es in Folge derselben nicht mehr seine natürliche Bestimmung erfüllen könne. Er denkt dabei so wenig daran, daß darum die Gerechtigkeit aus dem Wesen der Natur herauswachse, daß er vielmehr kurz vorher c. 2. bemerkt, eben deßhalb, weil die Seele nicht geistig todt sein dürfe, ne ipsa in se mortua fuisse credatur

---

des Bajus, weil sie ihn das consortium divinae naturae als etwas von der menschlichen Natur verschiedenes und zu ihr hinzutretendes Höheres im Auge behalten läßt, und seinen Irrthum gerade darin sieht, daß er dasselbe nothwendig zur Natur hinzutreten läßt

non posse intelligi, Deum dedisse homini animam *Spiritu sancto* destitutam. Ebenso, wenn er in der bekannten Disputation vom 12. Nov. 1580 die These aufstellte: creatus est homo, ut bona opera faciat, quemadmodum avis, ut volet, et sicut avis volare non potest confractis alis, ita nec homo bene operari potest confractis viribus: legt das tertium comparationis nicht darin, daß die vires ad faciendum bonum (sc. salutare) so zum Wesen des Menschen gehören sollen wie die Flügel zum Vogel, sondern bloß in der Nothwendigkeit des Mittels zur Erreichung der wesentlichen Bestimmung des betr. Wesens; denn er erklärte sich selbst dahin, *Spiritus Sanctus* ei *instar alarum* est, quo in sublime feratur. Es ist daher ganz absurd, wenn Berti und Genossen aus dem Vergleiche mit der Sehkraft des Auges, der aus Augustinus entlehnt ist und den sie selbst gebrauchen, um ein debitum ex decentia creatoris zu beweisen, herleiten wollen, Bajus habe das naturale verstanden im Sinne einer *proprietas naturalis* consequens essentiam et *ex* essentia prodiens. Vielmehr gebraucht Bajus das naturale in demselben Sinne wie August., den er citirt, nur mit dem Unterschiede, daß August. bloß von derjenigen Ordnung und Ausstattung redet, welche der dem Menschen thatsächlich vom Schöpfer in der Schöpfung gegebenen Bestimmung, resp. der thatsächlich *in concreto* näher bestimmten natürlichen Bestimmung entspricht, Bajus hingegen von der einzig denkbaren Bestimmung redet, obgleich auch er am Schlusse des cit. c. 4. gesteht, selbst der Verlust eines Gnadengeschenkes könne in der Person, welche es wirklich gehabt, als ein Uebel angesehen werden. Was er aber von der Gerechtigkeit des Geistes sagt, gilt nach ihm a. a. O. auch „de reliquis primae integritatis partibus“.

688 Jansenius, der die Lehre des Bajus gegenüber den über sie gefällten kirchlichen Censuren vorsichtiger zu fassen suchte, hat sich besonders Mühe gegeben, bezüglich der Gabe der Heiligkeit den von Bajus durch seine starke Betonung des naturale nahegelegten Verdacht auszuschließen, als ob dieselbe eine *proprietas* naturalis sei. So sagt er de statu purae nat. l. 1. c. 15: Mihi videtur juxta sancti Doctoris (Augustini) principia, utrumque de illo amore Dei, sine quo creatura rationalis recta et bona esse nequit, *citra contradictionem* posse dici: et *naturalem* esse et *supernaturalem*. *Quod supernaturalis sit, nulla inter Catholicos controversia est.* Nam uti beatitudo sempiterna, ita et via ad illam charitas Dei omnes naturae vires superat, ita videlicet, ut quamvis utraque sit actio creaturae, neutra tamen ex naturae principiis aut facultatibus aut naturalibus ullis adjutoriis fluere possit, sed eam Spiritus sanctus supra omnes vires naturales creaturae *per gratiam* operari debeat, diffundendo charitatem, delectationem, et lumen in cordibus nostris. Qua doctrina nulla in Augustino certior est, non solum de statu naturae lapsae contra Pelagianos, ubi opera ejus universa nihil aliud clamant, verum etiam integrae multoque magis purae. . . . Hoc igitur jacto certissimo fundamento, videndum superest, an et quo pacto ille amor Dei naturalis dici possit. Et quidem non esse eo sensu naturalem, *quia sit pars naturae*, nimis manifestum est; dilectio enim sicut et fruitio, hoc est beatitudo creaturae tam imperfecta quam perfecta, sunt actiones, unde non possunt esse partes creaturae rationalis. Perinde perspicuum est, non esse naturalem, quod *ex principiis naturae* seu facultatibus naturalibus creaturae rationalis fiat; jam enim diximus omnes facultates naturae superare. Unde hallucinantur Lutherus et Calvinus, qui voluerunt justitiam originalem, quae Augustino potissimum est iste, de quo loquimur, amor Dei, veluti finis omnium ceterorum bonorum, esse naturale bonum, quale est pecudi sanitas vel aquae frigus, quod ex ipsa naturaliter pullulat. — Quidam igitur hoc *tantum* sensu amorem Dei naturalem esse volunt, *quod sit naturae consentaneus*. Hoc autem ita explicant, quia naturam ornat atque perficit. Verissimum istud quidem est, sed rem non plene explicat. Sic enim etiam unio hypostatica naturalis dici posset. . . . Itaque dicendum arbitror, dilectionem Dei dici posse naturae rationali naturalem, *primo ex parte rationis*, quia *ratio naturali lumine dictat*, Deum solum super omnia creata esse diligendum, idque non indifferenti quodam dictamine, quasi hoc esset naturae suae quoquo modo consentaneum, ornativum et perfectivum, ut illi, quos dixi, volunt, sed ita ut indicet, id esse arctissimam, universalissimam severissimamque *obligationem*. . . . *Secundo* naturalis dici potest iste amor Dei *ex parte appetitus*, quod ita ostendi potest. Deus enim quantumvis eum non nisi per auxilium supernaturale sequi diligendo vel consequi fruendo pos-

simus, est tamen *finis hominis naturalis, quo nec inferior ei nec superior dari potest.* . . . Ex his igitur duobus capitibus facile intelligitur, longe aliter dilectionem Dei esse creaturae rationali naturalem, quam tantummodo, quia ei consentanea est, vel quia ornat ac perficit eam. Est enim naturalis, quia natura ipsa dictat arctissimeque obstrictam se naturaliter sentit, uti eum humillime castissimeque diligat, et quia natura ipsa ad hoc appetendum condita est et naturaliter inclinatur, etsi, neque quod dictat, neque quod appetit, sibi ipsa dare possit. Ebenso zeigt Jansenius in dem Buch de statu naturae innocentis ausführlich, daß auch den Engeln und den ersten Menschen „habituelle und aktuelle übernatürliche Gaben und Gnaden" nothwendig gewesen seien, um gerecht zu handeln und insbesondere um Gott zu lieben. Ueberhaupt hat er Bajus darin verbessert oder vielmehr dessen Irrthum dadurch übertüncht, daß er nicht, wie dieser, darum, weil die Gaben des ersten Menschen zu dessen bedingt nothwendigem Wohlbestande erforderlich gewesen und mithin ihm nicht hätten enthalten werden können, ihnen das Prädikat der „Uebernatürlichkeit" und „wahrer Gnade" abspricht; vielmehr bemüht er sich zu zeigen, diese Prädikate könnten und müßten sich mit der Unentbehrlichkeit und Unverweigerlichkeit der betreffenden Gaben vereinigen lassen. Um dieß desto leichter zu erzielen, ist er sogar nicht abgeneigt, selbst den Ausdruck *debitum naturae* fallen zu lassen, und dafür ein debitum *ordinis* zu substituiren, wie er de statu naturae purae l. 1. c. 20. weitläufig ausführt: Nude aliquo pacto debitum dicitur *non tam ipsi naturae* rationali, quam *ordini Dei naturali,* ne natura innocentis imaginis Dei credatur misera, priusquam miseriam mereatur. . . . . Ut ... *ratio gratiae elucescat,* considerandum est, gratiae propriissime dictae non repugnare *debita quaelibet s. connaturalitates, decentias et congruentias et aequitates,* quae ... untur *ex aliis capitibus,* quam *jure* creaturae. . . . Saepe namque contingit, ... aliquid *sibi ipsi suisque attributis Deus debere dicatur,* non solum justitiae, ... etiam *clementiae, fidelitati, magnificentiae, sapientiae* caeterisque attributis omnibus, *ipsi* denique *misericordiae et liberalitati,* quae quam maxime gratuitae sunt operationis. Subinde namque secundum immutabiles rationes divinae sapientiae con... ut omnino deceat et aequum sit, Deum clementer et magnifice et misericorditer ... creaturis suis agere; quod si non faceret, nihil omnino faceret contra jus justitiae in creatura, sed contra sapientiam suam, quam Deus non minus quam jus ... praeterire non potest. Nach diesen Stellen ist Jansenius auch nicht einmal, wie manche kath. Theologen meinen, dabei stehen geblieben, von der „Gnade" bloß ein *debitum ... operibus* auszuschließen. Allerdings betont er gerade im citirten Capitel, daß dieses ... das einzige sei, welches im Sinne der hl. Schrift durchaus mit dem Begriffe wahrer ... unvereinbar sei, und meint daher im Sinne der hl. Schrift sein debitum schon dadurch ... dem Begriffe der Gnade in Einklang gebracht zu haben, daß es kein debitum ex operibus sei. Trotzdem will er aber auch das debitum naturae nicht als ein eigentliches ... der Natur betrachtet wissen, wie die obigen Stellen zeigen, sondern einfach ... eines Erfordernisses zum einzig denkbaren Wohlbestande der Natur. Wenn er ... anderwärts so redet, als ob Gott durch die Vorenthaltung der himmlischen Seligkeit ... die Zulassung zeitlicher Uebel in der unschuldigen Creatur eine Ungerechtigkeit ... würde: dann versteht er das in Hinsicht auf die justitia distributiva praemiorum ... poenarum, so nämlich, daß die Entziehung eines Gutes, worauf die Creatur ... Anspruch hat, nur auf dem Wege der Strafe stattfinden könne, die Strafe aber ... ungerecht wäre, wenn sie keine Schuld vorfinde. Sein Gedanke ist genau ausgedrückt in der prop. damn. Quesnelli 35: Gratia Adami erat *sequela* creationis (stand im nothwendigen Gefolge der Schöpfung) et erat *debita* naturae sanae et integrae ... noch genauer in dem pistorianischen Satze 16. in der Bulle Auctorem fidei: status ... *ex naturali exigentia* et conditione naturae humanae, non gratuitum Dei beneficium. Da nun diese Bulle das debitum in dem von ihr erklärten Sinne als bereits in ... und Quesnell verdammt bezeichnet: so haben wir hier eine authentische Erklärung ... gegen Bajus gefällten Urtheile ganz im Sinne der scholastischen Theologen, welche ... das naturale im Sinne des für die Natur absolut Unentbehrlichen genommen haben.

Speziell richtet sich die Lehre des Bajus und Jansenius ebenso ... I. gegen das absolut, d. h. für die Engel wie für den Menschen, ...

natürliche, wie II. gegen das relativ, d. h. bloß für den Menschen, Uebernatürliche.

I. In Bezug auf das absolut Uebernatürliche ging Bajus von 639 dem Prinzip aus: der selbstverständlich jeder vernünftigen Creatur in irgendwelcher Form von Gott gegebene Beruf zur Seligkeit in Gott und zu einer ethischen Verbindung mit Gott, resp. zur Sittlichkeit überhaupt, lasse sich nicht anders denken denn als Bestimmung zu derjenigen Seligkeit, zu welcher der Mensch thatsächlich in der vita aeterna, d. h. der Anschauung Gottes, erhoben wird, und zu derjenigen Sittlichkeit, durch welche der Mensch eben dieses ewige Leben verdient. Aus diesem Prinzip folgerte er 1), daß der Beruf zum Endziele der vita aeterna nicht den Charakter einer gnädigen Adoption haben könne, und die Verleihung der zu ihrer Erreichung, resp. zur Uebung der hiefür nothwendigen Tugenden, erforderlichen Mittel nicht als eine gnädige Erhebung der Creatur resp. als Gnade im strengen Sinne des Wortes, sondern nur als naturgemäße und der Natur gebührende Ausstattung angesehen werden dürfe (prop. 21. 24. 23.). Er folgerte 2), daß zum Verdienste des ewigen Lebens nicht eine durch die Adoption zu verleihende, der Erhabenheit des den Lohn bildenden Gutes entsprechende höhere Würde (status deificus) der Person erforderlich sei, daß es vielmehr nur auf den moralischen Werth der Werke selbst resp. der Gesinnung des Handelnden (der obedientia legis) ankomme (prop. 12. 13. 15. 17. 19.). In dieser Voraussetzung folgerte er 3), daß die verdienstlichen Werke, weil die zu ihrer Leistung nothwendigen Kräfte und Mittel, obgleich erst durch den hl. Geist verliehen, doch der Natur gebühren und als solche zu ihrem Eigenthum gehören, weder in sich selbst oder in ihrer ethischen Güte die Frucht eines freien Gnadengeschenkes Gottes seien (prop. 1. 7.), noch auch ihre Bedeutung für das ewige Leben irgendwie durch eine gnädige Herablassung von Seiten Gottes, sondern durch ein natürliches Gesetz erlangten, und daß mithin das ewige Leben bloß Lohn und nicht zugleich Gnade sei (prop. 2—6. 11.). Um jedoch schlechthin jedem ethisch guten Werke eine solche verdienstliche Bedeutung zuschreiben zu können, mußte er aus seinem Grundprinzip auch 4) die Folgerung ziehen, daß es außer derjenigen Sittlichkeit, welche für die Erlangung des ewigen Lebens von Werth ist, gar keine andere gebe (prop. 61. 62.), speziell also außer dem dieses Leben bezielenden und erwerbenden amor caritatis keine andere Liebe zu Gott als Schöpfer denkbar (prop. 34. 36.), und der Cult Gottes durch die theologischen Tugenden der fides, spes et caritas nicht Gegenstand einer besonderen übernatürlichen gnädigen Berufung, sondern die wesentliche Form aller Sittlichkeit sei (prop. 23; vgl. prop. 16. in der Bulle Auctorem fidei). Endlich fügte er seinem Prinzip selbst noch die nähere Bestimmung bei, daß die ganze Sittlichkeit wesentlich in der Liebe Gottes bestehe, so daß es keinen sittlichen Akt geben könne, der nicht von dieser Liebe getragen und durchdrungen sei (prop. 16. u. 38.). Aber auch diese Spezification liegt im Geiste des Systems; denn wenn einmal die vom hl. Geiste ausfließende Sittlichkeit die einzig naturgemäße ist, und die natürliche Bestimmung des Menschen zur Sittlichkeit direkt auf die der göttlichen Heiligkeit nachgebildete Sittlichkeit lautet: so liegt es auch nahe, zu sagen, daß der Mensch nur dann wahrhaft sittlich handle, wenn

er so handelt wie Gott, d. h. aus einer unmittelbar auf das höchste Gut gerichteten Liebe. A fortiori ist es hienach erklärlich, warum Bajus überhaupt keinen Unterschied macht zwischen einem irgendwie für das ewige Leben bedeutsamen (opus salutare) und einem förmlich verdienstlichen Werke (opus meritorium).

640 Die einschlägigen propp. damn. stellen wir hier in der Ordnung, wie sie oben citirt wurden, zusammen. Zu 1) gehört Prop. 21: Humanae naturae sublimatio et exaltatio in consortium divinae naturae debita fuit integritati primae conditionis, et *proinde* naturalis dicenda est et non supernaturalis. — 24: A vanis et otiosis hominibus, secundum insipientiam philosophorum, excogitata est sententia, quae ad Pelagianismum rejicienda est, hominem ab initio sic constitutum, ut per dona naturae superaddita fuerit largitate conditoris sublimatus et in Dei filium adoptatus. — 23: Absurda est eorum sententia, qui dicunt, hominem ab initio dono quodam supernaturali et gratuito supra conditionem naturae suae fuisse exaltatum, ut fide, spe et charitate Deum supernaturaliter coleret. — Zu 2) gehört Prop. 12: Pelagii sententia est: opus bonum, citra gratiam adoptionis factum, non est regni caelestis meritorium. — 13: Opera bona, a filiis adoptionis facta, non accipiunt rationem meriti ex eo, quod fiant per spiritum adoptionis inhabitantem corda filiorum Dei, sed tantum eo, quod sint conformia legi, quodque per ea praestatur obedientia legi. — 15: Ratio meriti non consistit in eo, quod, qui bene operantur, habeant gratiam et inhabitantem Spiritum Sanctum, sed in eo solum, quod obediunt divinae legi. — 17: Sentiunt cum Pelagio, qui dicunt esse necessarium ad rationem meriti, ut homo de gratia adoptionis sublimetur ad statum deificum. — 19: Opera justitiae et temperantiae quae Christus fecit, ex dignitate personae operantis non traxerunt majorem valorem. — Zu 3) gehört Prop. 1: Nec Angeli, nec primi hominis adhuc integri merita recte vocantur gratia. — 7: Primi hominis integri merita fuerunt primae creationis munera: sed juxta modum loquendi scripturae sacrae non recte vocantur gratia; quo fit, ut tantum merita, non etiam gratia, debeant nuncupari. — 2: Sicut opus malum ex natura sua est mortis aeternae meritorium, sic bonum opus ex natura sua est vitae aeternae meritorium. — 3: Et bonis angelis et primo homini, si in statu illo perseverasset usque ad ultimum vitae, felicitas esset merces, et non gratia. — 4: Vita aeterna homini integro et angelo promissa fuit intuitu bonorum operum, et bona opera ex lege naturae ad illam consequendam per se sufficiunt. — 5: In promissione facta angelo et primo homini continetur naturalis justitiae constitutio, qua pro bonis operibus sine alio respectu vita aeterna justis promittitur. — 6: Naturali lege constitutum fuit homini, ut, si in obedientia perseveraret, ad eam vitam pertransiret, in qua mori non posset. — 11: Quod pie et juste in hac vita mortali usque in finem vitae conversati vitam consequimur aeternam, id non proprie gratiae Dei, sed ordinationi naturali statim initio creationis constitutae justo Dei judicio deputandum est; neque in hac retributione bonorum ad Christi meritum respicitur, sed tantum ad primam institutionem generis humani, in qua lege naturali constitutum est, ut justo Dei judicio obedientiae mandatorum vita aeterna reddatur — Zu 4) gehört Prop. 61: Illa doctorum distinctio, divinae legis mandata bifariam impleri, altero modo quantum ad praeceptorum operum substantiam tantum, altero quantum ad certum quemdam modum, videlicet, secundum quem valeant operantem perducere ad regnum aeternum (hoc est ad modum meritorium), commentitia est et explodenda. — 62: Illa quoque distinctio, qua opus dicitur bifariam bonum, vel quia ex objecto et omnibus circumstantiis rectum est et bonum (quod moraliter bonum appellare consueverunt), vel quia est meritorium regni aeterni, eo quod sit a vivo Christi membro per spiritum charitatis, rejicienda est. — 34: Distinctio illa duplicis amoris, naturalis videlicet quo Deus amatur ut auctor naturae, et gratuiti quo Deus amatur ut beatificator, vana est et commentitia et ad illudendum sacris Litteris et plurimis veterum testimoniis excogitata. — 36: Amor naturalis, qui ex viribus naturae exoritur, ex sola philosophia per elationem praesumptionis humanae cum injuria crucis Christi defenditur a nonnullis doctoribus. Vgl. hiezu auch die Censur in der Bulle Auctorem fidei n. 16: „Doctrina Synodi (Pistoriensis) de statu

felicis innocentiae, qualem eum repraesentat in Adamo ante peccatum, complectentem non modo integritatem, sed et justitiam interiorem cum impulsu in Deum per amorem charitatis, atque primaevam sanctitatem aliqua ratione post lapsum restitutam; quatenus complexive accepta innuit, statum illum sequelam fuisse creationis, debitum ex naturali exigentia et conditione humanae naturae, non gratuitum Dei beneficium: falsa, alias damnata in Bajo et Quesnellio, erronea, favens haeresi Pelagianae. — Zu 5) gehört Prop. 16: Non est vera legis obedientia, quae fit sine charitate. — 38: Omnis amor creaturae rationalis aut vitiosa est cupiditas, quo mundus diligitur, quae a Joanne prohibetur, aut laudabilis illa charitas, qua per Spiritum Sanctum in corde diffusa Deus amatur.

Die Pointe des ganzen Irrthums liegt offenbar darin, daß Bajus die Gnade läugnete im Sinne einer Erhebung der Creatur über ihren natürlichen Stand oder Rang und über ihre natürliche Kraft, aber beides in verschiedener Weise. Die Erhebung der Creatur über ihren natürlichen Stand war ihm insofern undenkbar, als ihre natürliche Würde bereits so hoch war, daß sie den Anspruch auf alles enthielt, wozu sie thatsächlich berufen ist. Die Erhebung über die natürliche Kraft aber war im Gegentheil nicht deßhalb undenkbar, weil die Creatur keines übernatürlichen Einflusses des hl. Geistes bedurft hätte, sondern deßhalb, weil dieser Einfluß nicht eine bereits lebendige Kraft zu verklären und zu veredeln vorfand, vielmehr bloß eine todte zu beleben und dadurch ihr zu der für ihren natürlichen Wirkungskreis nothwendigen Energie zu verhelfen hatte. Falls jedoch, wie es den Anschein hat, bei B. die Belebung der todten Kraft nicht in der Verleihung höherer physischer Leistungsfähigkeit oder Produktivität oder in einer wahren Befruchtung, sondern nur in der Verleihung der Geneigtheit zum Wirken bestehen, also nur die Weckung einer an sich tauben oder schlafenden und die Betriebsamkeit einer an sich trägen Kraft bewirken sollte: so würde eine wirkliche Erhebung der Kraft in derselben Weise fortfallen, wie die Erhebung des Standes, weil dann die Creatur ebenso von Haus den Keim des Lebens der Heiligkeit in sich trüge, wie sie den Beruf und Anspruch darauf hätte. Jedenfalls macht Bajus in der einen oder der anderen Form das Leben der Heiligkeit zu einer — freilich wesentlich durch Einwirkung des hl. Geistes und göttlichen Beistand vermittelten — Bethätigung dessen, wozu die vernünftige Creatur kraft ihrer natürlichen Würde Beruf und Anspruch hat, ohne daß mit einer höheren Würde auch eine dieser entsprechende Verklärung und Bereicherung der bereits der natürlichen Würde entsprechenden Beschaffenheit und Leistungsfähigkeit der Natur einträte. Und in diesem Sinne polemisirt er beständig gegen die adoptio in filium Dei und das damit verbundene consortium divinae naturae, insofern letzteres eine der Würde des Adoptivkindes Gottes entsprechende Verähnlichung mit der Herrlichkeit und Kraft der göttlichen Natur enthalten soll[1], sowie auch gegen die inhabitatio Spiritus Sancti, inwiefern diese eine der adoptio und dem consortium divinae naturae entsprechende und ihnen zu Grunde liegende Verbindung Gottes mit der Creatur bedeuten soll.

641

[1] In dem „consortium divinae naturae" sieht er de mer. op. l. 2. c. 1. bloß ein divinum consortium = adjutorium Dei, welches einfach darum gefordert werde, quia natura non tales facti sumus, ut *sine* divino adjutorio ac consortio *bonum* fiat.



642 Hieraus ist aber auch ersichtlich, daß der Irrthum des Bajus nicht bloß die Gratuität der Gaben der Heiligkeit, d. h. ihre Verleihung durch freie Herablassung Gottes bestritt, sondern damit auch das innere Wesen und die Bedeutung derselben alterirte, namentlich das Wesen und die Bedeutung der gratia *gratum faciens*. Denn er verlangte den Einfluß des hl. Geistes nur für das Zustandekommen der guten Handlungen; und wenn er denselben auch nicht bloß als aktuelle Bewegung, sondern auch als habituelle Befähigung und Neigung zulassen wollte, dann hatte dieser habitus doch immer nur den Werth und die Bedeutung, daß der Wille dadurch ethisch gut und nicht schlecht war und vermöge desselben dauernd seine natürliche Würde behaupten und seinem natürlichen Berufe entsprechen konnte. Nicht aber hatte er die Bedeutung eines erhöhten Standes (status deificus prop. 7.), vermöge dessen die Creatur als Adoptivkind Gottes, Mitgenosse göttlicher Natur und Tempel des hl. Geistes höhere Würde, Herrlichkeit und Kräfte besitzt, als ihr von Natur zustehen, also auch Gegenstand einer vorzüglichen Liebe Gottes wird, und aus welchem die von ihm getragenen und in ihm wurzelnden Handlungen der Creatur nicht minder wegen der höheren Würde der Person, als hinsichtlich des den höheren Kräften entsprechenden höheren inneren Gehaltes der Handlungen selbst, einen höheren Werth empfangen. Daher spielt die habituelle Gnade bei Bajus und Jansenius überhaupt eine sehr untergeordnete Rolle [2] und gilt fast nur wie eine dauernde aktuelle Gnade oder die Wirkung derselben. Bajus konnte sogar soweit gehen, daß er beim gefallenen Menschen nach prop. 42. den Schwerpunkt der positiven Seite der Rechtfertigung in die obedientia mandatorum legte, weßhalb die Kirche sich veranlaßt sah, ihm gegenüber einzuschärfen, dieselbe bestehe in gratia aliqua animae infusa, qua adoptatur homo in filium Dei et secundum interiorem hominem renovatur ac divinae naturae consors redditur, ut, *sic* per Spiritum s. renovatus, deinceps bene vivere et Dei mandatis obedire *possit* [3]. Ebenso machte Bajus in Folge dessen keinen wesentlichen Unterschied zwischen der justitia per Spiritum caritatis inhabitantem und der justitia per Spir. s. inspirantem (prop. 63.).

643 Demnach enthält die kirchliche Verdammung der ganzen obigen Lehre des Bajus, welche später auch der durch Jansenius verfeinerten Darstellung derselben gegenübergestellt wurde, eine förmliche und ziemlich eingehende Sanktion der in ihr bestrittenen Lehre von der wahren Übernatürlichkeit

---

[1] Er hat sogar de meritis operum l. 2. c. 3. ein eigenes Capitel darüber, daß die Verbindung mit dem hl. Geiste und dessen Einfluß auf die Werke der Creatur ... ihnen einen besonderen Werth verleihe, daß sie denselben Werth haben würden, wenn sie ohne jene Verbindung zu Stande kommen könnten.

[2] Er sagt darüber de caritate p. 91: An vero praeter hunc animi motum charitas dicitur, alia quaedam habitualis atque accidentalis qualitas in ... ponenda sit, quae etiam charitas nuncupetur, non magnopere contendendum est, quia facile intelligi potest, non tantum animi motum, sed etiam conformem ... habitum diffundi posse in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis; sed an in Scripturis sacris reperiri queat distincta et aperta hujus ... mentio sub nomine charitatis, alia quaestio est, quam nihil opus esse duxi ... discutere, quia, actu cognito, facile est in habitus cognitionem venire.

[3] Diese Antithese ist nicht von Bajus selbst gemacht, sondern eigens in der ... gegenüber formulirt.

natürlichkeit der thatsächlichen Bestimmung und Ausstattung der vernünftigen Creatur, und ganz besonders von dem Wesen und der Bedeutung der habituellen Gnade als einem übernatürlichen Zustande, in welchem die Creatur einerseits durch Adoption oder huldvolle Aufnahme von Seiten Gottes, andererseits durch Herablassung Gottes in sie oder durch den in ihr als seinem Tempel wohnenden heiligen Geist zur Theilnahme der göttlichen Natur, und damit zu göttlicher Würde, Herrlichkeit und Heiligkeit erhoben wird, während sie von Natur allerdings auch zu einer gewissen Seligkeit und Sittlichkeit befähigt und berufen wäre, aber zu einer weit geringeren als derjenigen, zu der sie durch die Gnade erhoben wird.

644 Allerdings kann man von einzelnen der censurirten bajanischen Sätze sagen, sie seien zunächst bloß wegen der Bitterkeit und Impertinenz verurtheilt, mit welcher Bajus die darin kritisirte Lehre der Scholastiker behandelte, und darum sei die von ihm kritisirte Lehre nicht sofort kraft der Censur als kirchlich sanktionirt, sondern bloß als in Schutz genommen zu betrachten. Indeß die in solchen Sätzen enthaltene Kritik des Bajus geht eben wesentlich von Grundsätzen aus, welche in anderen Sätzen absolut von ihm ausgesprochen und von der Kirche verdammt sind; und so folgt aus der absoluten Verdammung der letzteren Sätze, daß die Kirche auch bei den ersteren nicht bloß eine von ihr tolerirte, sondern ihre eigene Lehre in Schutz nehmen wollte. Vorzüglich macht man jene Ausflucht geltend hinsichtlich der Sätze 23., 34., 36., welche von der Uebernatürlichkeit des amor caritatis handeln, weil Bajus dieselbe in allen diesen Sätzen nicht einfach läugne, sondern sie als „absurd, schwindelhaft" u. s. w. bezeichne. Aber gerade bezüglich dieser Sätze kann wenigstens jetzt kein Zweifel mehr darüber bestehen, wie die kirchliche Censur zu verstehen ist; denn die Bulle Auctorem fidei hat als bereits in Bajus und Quesnel verdammt, und zwar nicht bloß als ärgerlich, sondern als falsch und irrig verdammt, gerade die Lehre bezeichnet, daß die justitia interior cum impulsu in Deum per amorem caritatis der naturalis exigentia naturae humanae entsprochen habe.

645 Wie Bajus seine Lehre aus Augustinus geschöpft haben wollte und unter den scholastischen Theologen den Augustiner Gregor von Rimini, der ebenfalls durch Rekurs auf die Lehre der alten Kirche und auf Augustinus die Scholastik reformiren wollte, in manchen Punkten zum Vorgänger gehabt hatte: so haben im 17. und 18. Jahrh. während der jansenistischen Streitigkeiten manche Augustiner, die sich *Augustinenses* per excell. nannten, nebst einigen anderen Theologen eine der seinigen verwandte Lehre als die Augustinische vorgetragen, wegen deren sie vielfach des Bajanismus bezichtigt wurden. Sie vermeinten sich aber von der bajanischen Lehre hinreichend zu unterscheiden, wenn sie sagten, die Kirche habe in Bajus bloß verdammt, daß die habituelle Gnade, d. h. bei ihnen die habituelle Liebe nebst den übrigen heilsamen Tugenden, ein donum debitum oder gar eine proprietas naturalis gewesen sei; nicht aber habe sie die Lehre verdammt, daß Gott es der Natur resp. sich selbst debito decentiae, debito providentiae ordinatae, schuldig gewesen sei, ihr wenigstens durch aktuellen Einfluß zu einem der vita aeterna als ihres natürlichen Endzieles würdigen Leben, also auch zum aktuellen amor caritatis, zu verhelfen; denn das müsse Gott thun, wenn er die Creatur nicht in summam miseriam fallen lassen wolle (vgl. *Berti* de theol. disc. addit. ad l. 12. c. 3.). Wir haben aber gesehen, wie wenig Gewicht Bajus auf die caritas habitualis (die er eher ganz läugnet, als zur proprietas naturalis macht), sowie auf die proprietas naturalis legt, und wie es ihm einzig darauf ankommt, ein debitum adjutorii Spiritus Sancti zur Erreichung der vita aeterna zu behaupten. Jedenfalls stimmt das „temperamentum" der Augustinenser, wie sie selbst es nannten, was freilich nur selten bemerkt worden, nach Wort und Sinn mit dem fast noch stärkeren temperamentum oder vielmehr der genaueren Erklärung, welche Jansenius (s. o. n. 638) der Lehre des Bajus beigegeben hat (vgl. dazu auch Berti's Apologia disp. 2 c. 2. § 6. u. c. 3, § 1. u. 2.). Nach der Bulle Auctorem fidei, worin überhaupt die absolute Gratuität des *impulsus* in Deum per amorem caritatis definirt wird, müssen diese Ausreden vollends verschwinden. Zudem hat bei diesen Theologen auch die gratia habitualis nicht viel zu bedeuten, da sie ja nach ihnen nicht gegeben werden kann,

um der an sich schon des ewigen Lebens würdigen Natur diese Würdigkeit zu geben, und folglich bloß die Bedeutung einer habituellen guten Gesinnung haben kann. Nur dann könnte man allenfalls sagen, die Lehre der Augustinenser sei nicht formell verdammt, wenn und inwieweit sie Ernst damit machen, daß der Mensch ohne den amor caritatis, wenn schon nicht vollkommen gut, wie er sein sollte, dann doch noch einigermaßen gut sei und Gutes leisten könne.

646 Uebrigens lassen sich alle Ausflüchte über den Sinn der von der Kirche gegen Bajus intendirten Lehre am einfachsten abfertigen durch einen bei Gelegenheit der Bestätigung der ersten Bulle gegen Bajus durch Gregor XIII. erschienenen authentischen Commentar derselben; denn als solchen läßt sich mit Fug und Recht betrachten das von der Löwener Fakultät auf Befehl des apostol. Nuntius im Jahre 1585 aufgestellte (von *Lensaeus* verfaßte) Aktenstück, welches den Titel führt: Doctrinae ejus, quam certorum articulorum damnatio postulare visa est, brevis et quoad fieri potuit, ordinata et cohaerens explicatio (abgedr. im Anhang zu den Opera Baji, Köln 1696. pg. 161 ff.), worin überdieß in treffender Weise die in den bajanischen Sätzen enthaltene Mißdeutung der Lehre des hl. Augustinus zurückgewiesen wird. Es heißt dort u. A. c. 2—3. zu prop. 21—24 u. 26: Neque id verum arbitramur, „humanae naturae sublimationem et exaltationem in divinae naturae consortium debitam fuisse primae conditionis integritati, proindeque naturalem dicendam fuisse, non supernaturalem"; tantum abest, ut „absurdam" censeamus „illorum esse sententiam, qui hominem asserunt dono quodam supernaturali et gratuito, supra naturae suae conditionem fuisse initio exaltatum, ut fide, spe, et charitate Deum supernaturaliter coleret": aut „a vanis et otiosis hominibus secundum philosophorum insipientiam excogitatum esse quod dicitur, hominem sic ab initio constitutum, ut per dona Dei naturae superaddita fuerit largitate Conditoris sublimatus et in Dei filium adoptatus". Neque enim *tantum honoris et gloriae aut humanae naturae ratio postulabat*, aut *simplicis cujuspiam innocentiae requirebat integritas:* quasi videlicet aut non potuerit esse homo, nisi tam divina esset sapientia praeditus; aut nequiverit esse rectus atque ab omni vitio liber, nisi tam praeclaris esset animi dotibus exornatus, tantaeque similitudinis ac societatis excellentia suo Conditori propinquus. Itaque supra eum sensum, quem habere naturaliter de suo Conditore potuit, quia mente ac ratione praeditus erat, supraque eum affectum, quo de naturae viribus in suum benefactorem valuit assurgere, sapientiae divinioris infusum est lumen, quo illustrata mens hominis non cognitione modo sublimiore, verum etiam praestantiore dilectione suo Conditori tanquam parenti et amico, velut unus cum eo spiritus, arctissimo societatis vinculo jungeretur. Ad eum vero finem ultimum, qui in Dei clara visione positus est, quo nihil homini contingere possit aut sublimius ad gloriam aut efficacius ad exuberans et inamissibile gaudium, quando suis natura viribus eniti aut pertingere potuisset, nisi magna dignatione Dei et munifica planeque liberali ejus benignitate eo fuisset destinata, ordinata et evecta? Nam et servili conditione facere hominem potuit, qui pro suis obsequiis aliam nullam mercedem exspectaret; ac tametsi non potuisset alicujus suae felicitatis fine frustrari, longe minoris tamen beatitudinis inseri potuit appetitus, ut sublimior illa nulla molestia careret. At nunc hominem Deus tanto honore et gloria coronare dignatus est, ut non servus tantum esset, sed et filius, nec vulgarem sibi finem haberet propositum, sed eum, quo excellentior bonisque ad felicitatem pertinentibus cumulatior ne fingi quidem posset. Eam autem institutionis humanae dignitatem etsi non improbanda quadam ratione possemus dicere naturalem, tum quia cum ipsa natura exorta est, quomodo et haec communis originis vitia naturalia esse dicuntur, tum quia naturae humanae apprime conveniunt eamque et perficiunt et exornant rectissime tamen supernaturalem quoque dixerimus dicendamque arbitramur, quod humanae naturae longe exsuperans facultatem singulari beneficio et virtute Conditoris ei superaddita sit: quo factum est, ut utroque sermone veteres uterentur, et quam S. Leo Pontifex naturalem hominis appellavit dignitatem, Athanasius et eum secutus Cyrillus supernaturalem dixerit. — Ex quibus non difficulter intelligi potest, ipsam aeternam vitam, quae Angelo et homini in perseverantiae suae praemium promissa fuit, non tantum mercedem justitiae, sed et gratiam dici debuisse. Quemadmodum enim jam post hominis lapsum vita aeterna ab Apostolo dicta est gratia, propterea

quod, interprete D. Augustino, justitia, cui redditur, magno divinae gratiae beneficio tribuatur: ita etiam integro homini vita aeterna futura fuerat gratia, quod ea divini consortii filiationisque dignitas, ex qua jure quodam tantae haereditatis capessendae pollebat (juxta id quod ab Apostolo Paulo expressum est: *si filii et haeredes*), plane gratuito, sicuti antea dictum est, indebitoque divinae erga hominem dignationis beneficio homini, cum crearetur, fuerit attributa. . . . Itaque nisi et hominem Deus ea personae qualitate exornasset, qua caelesti regno dignus esset, et hoc ei sua liberalitate in justitiae praemium promisisset, nulla ejus meriti potuisset constare ratio, cui vita aeterna justitiae lege deberetur; non enim ob boni operis naturam aeterna vita bene operanti est debita, sed *sic honorabitur, quem rex voluerit honorare.*

II. Was das relativ Uebernatürliche im Menschen betrifft, so behauptete Bajus: alle Uebel und Mängel, welche gegen die Natur sind, d. h. irgendwie ihre volle Ordnung stören und ihre volle Seligkeit hindern, müßten durch Gott von dem unschuldigen Menschen ferngehalten werden, weil sonst der Mensch ohne seine Schuld schlecht und unglücklich sein würde. Namentlich behauptete er in cap. 4. de prima hom. just.: die volle Unterordnung der sinnlichen Triebe und der Bewegungen des Körpers unter den Geist gehöre mit zu der unbedingt nothwendigen integritas des ersten Menschen; die Bulle Pius' V. schreibt ihm aber auch den Satz zu, die Unsterblichkeit sei kein gratiae beneficium gewesen. 647

Bezüglich der Unsterblichkeit ist diese Lehre ausdrücklich verworfen (in prop. 78. und später noch bes. Bulle Auct. fid. n. 17.). Aber bezüglich aller im ersten Menschen vorhanden gewesenen und seitdem verlorenen Gaben ist die Nothwendigkeit ihrer Verleihung verworfen in prop. 55: Deus non potuisset ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur, wobei das qualis selbstverständlich nicht auf den Schuldcharakter des gegenwärtigen Zustandes und die auf Grund desselben geschaffene Lage des Menschen geht, sondern auf die Beschaffenheit der Natur, in welcher der Mensch jetzt in Folge der Sünde, und zwar bloß in Folge der ersten Sünde, nicht in Folge weiterer Sünden der übrigen Eltern (namentlich in Hinsicht auf eingewurzelte und die Kinder ansteckende Laster derselben), geboren wird. Denn der hier verworfene Satz wäre nicht verwerflich, weil nicht falsch, wenn auch nur eine einzige der in Adam verloren gegangenen Gaben von Gott dem noch unschuldigen Menschen nothwendig hätte verliehen werden müssen. Bezüglich der Freiheit von der Concupiscenz aber gilt der Satz um so mehr, als derselbe von Bajus gerade bezüglich dieser ausgesprochen worden ist. 648

Wir berufen uns hier nicht, wie Andere, auf prop. 26: Integritas primae conditionis non fuit indebita humanae naturae exaltatio, sed naturalis ejus conditio. Denn obgleich Bajus unter der integritas debita am betr. Orte (l. c. c. 4.) die Freiheit von der Concupiscenz mitbegreift, so begreift er doch auch die Heiligkeit mit ein; dann aber ist der Satz schon darum allein falsch, weil er diese mit als debita bezeichnet. Gegen die Folgerung aus prop. 55. aber kann man gar nichts Vernünftiges geltend machen. Man sagt zwar, Bajus habe an der betr. Stelle (de pecc. orig. c. 5.) die Nothwendigkeit der Freiheit von der Concupiscenz auf den Grund hin behauptet, weil die Concupiscenz förmliche Sünde sei. Aber die Bulle verdammt den Satz schlechthin, inwiefern er eine Unmöglichkeit, nicht bloß inwiefern er eine so und so motivirte Unmöglichkeit ausspricht; und Bajus selbst bemerkt a. a. O., wenn Gott den Menschen mit der Concupiscenz erschüfe, so würde diese nicht nur keine Sünde, sondern überhaupt kein Uebel sein; zudem ist ihm auch die Concupiscenz nicht unbedingt Sünde, sondern nur so lange „homo non contrarium gerit 649

mentis affectum". Ebenso eitel ist es zu sagen, der Satz werde verdammt in Beziehung zu obiger prop. 26., als wenn Bajus die Unmöglichkeit in dem Sinne behauptet hätte, daß die Freiheit von der Concupiscenz zur Substanz des Menschen oder zum Menschsein gehöre, während doch gerade aus prop. 26. das Gegentheil evident ist. Und darum ist es auch ebenso eitel, das Berti'sche temperamentum von der impossibilitas secundum potentiam ordinatam vel decentiam creatoris hier anzubringen, weil schon Jansenius es zur Erklärung des Bajus angewandt hat und die Augustinenser selbst es darauf gründen, daß, wie Bajus sagt, ohne die Freiheit von der Concupiscenz der Mensch non bene esse posset maloque carere. Daher hat Conc. Prov. Colon. a. 1860 p. I. c. 15. erklärt: A veritate catholica illos aberrare asserimus, qui docent Dei *sapientiam et bonitatem* exegisse, ut homini gratiam sanctificantem, immunitatem a concupiscentia aut immortalitatem corporis conferret. Uebrigens ist nicht zu läugnen, daß das indebitum der libertas a concup., wie es in der Verdammung des Bajus nicht speziell urgirt wird, so auch bei manchen tüchtigen katholischen Theologen, z. B. Estius, nicht so sehr, wie das indebitum der übrigen Gaben als ausgemacht galt. So legte selbst der „Bajanismus redivivus", den der Erzbischof von Vienne 1744 gegen die Belleli-Berti'sche Richtung herausgab, hierauf weniger Gewicht, und ebenso ist die Bulle Auct. fidei in prop. 16. und 17. so gefaßt, daß sie in dieser Beziehung die Jansenisten nicht direkt angreift.

650 Zu den beiden propp. 55. u. 78. gibt die oben erwähnte declar. fac. Lovan. folgende Erklärung: Cum autem explicatum sit, qualem quantumque Deus hominem suae gratiae beneficio prima ejus conditione reddiderit: non magnum jam fuerit concipere, qualem alioqui, hoc est, quanto inferiori gradu sorteque minore facere eundem potuisset. Talis enim fieri potuit, qualis nunc nascitur, non quod peccator aut vitiosus pravusque, qualis modo nascitur, institui a Deo potuerit, sed quia corpore quidem fragili et mortali, quod necesse esset temporum lapsu veterascere, infirmari ac emori, animo vero tardo, hebeti, atque ad percipiendum veritatem difficili, facili autem ad errorem et in voluptatem seu oblectamenta sensuum pendulo pronoque. Tametsi enim mori nunc poena peccati sit, neque naturae necessitate, quod Pelagiani volebant, in hominum genus irrepserit, sed ob transgressionis culpam, quae vitari ab homine integro potuisset, inflicta sit: potuit tamen sic hominum natura institui, ut ea in parte nihil distaret a pecore, et esset ei mortis molestia nullo praecedente peccato subeunda. Verum quoniam gratuito Dei beneficio immortalis creatus est, tantoque prae ceteris animantibus honore donatus, ut posset, si vellet, nunquam mori, jure nunc ad suae culpae reprehensionem audit, *„homo, cum in honore esset, non intellexit; comparatus est jumentis insipientibus et similis factus est illis"*. Itaque mortalitas, per quam mori necesse est, nunc quidem hominis est poena damnati, propter non conservatam primae conditionis dignitatem, quae, si ita Conditori visum esset, natura esse instituti potuisset; ignorantia quoque difficultas, quemadmodum Augustinus ait, etiamsi essent primordia hominis naturalia, nec sic culpandus Deus esset.

651 C. In neuester Zeit hat sich, theils unter vollkommener Ignorirung, theils unter Beibehaltung der schon früher verbreiteten Mißverständnisse bez. der Entscheidungen gegen Bajus, auch unter katholischen Theologen eine Anschauung vom Uebernatürlichen gebildet, welche bei manchen der bajanischen durchaus ähnlich, bei den meisten aber ein Mittelding zwischen der bajanischen und pelagianischen Lehre war. Diese letzteren nahmen gegen die Pelagianer die Existenz und mit Bajus das debitum oder gar noch entschiedener als Bajus (bes. bei der Freiheit von der Concupiscenz) die origo naturalis der relativ übernatürlichen Gaben an. Hingegen läugneten sie mit Bajus das absolut Uebernatürliche, d. h. die adoptio zur vita aeterna, das ihr entsprechende consortium divinae naturae und ein von dem bloß natürlichen wesentlich verschiedenes höheres sittlich-religiöses Leben; sie hielten auch mit Bajus den Menschen für ein Kind Gottes von Natur, oder nannten doch das natürliche

Verhältniß zu Gott „Kindschaft", und sahen in dem thatsächlichen Endziel des Menschen dessen natürliche Bestimmung. Während aber Bajus, von dem Endziel des Menschen ausgehend, das zur vita aeterna führende sittliche Leben insofern noch in seiner Erhabenheit wahrte, daß er dasselbe wesentlich durch den Einfluß des hl. Geistes bedingt sein ließ, und, da er einmal kein doppeltes gutes Leben anerkennen wollte, die wesentlichen religiös-sittlichen Kräfte der Natur für todt oder doch für absolut taub erklärte: ging diese neuere Lehre umgekehrt von dem an sich richtigen und dem bajanischen diametral ntgegengesetzten Begriffe der wesentlich lebendigen geistigen Natur aus und rklärte das aus ihr unter Nachhilfe Gottes sich entwickelnde Leben als das- enige, wodurch der Mensch, wofern er nur keine Sünde auf sich habe, das wige Leben verdienen könne. Wie daher die bajanische Anschauung in sich lbst und in ihren Folgen der des alten theologisch-mystischen Pro- estantismus entsprach, nach welchem das Christenthum die absolute Leere der latur ausfüllen, resp. ihre abgründliche Bosheit zudecken oder durch ein Gegengewicht ausgleichen soll: näherte sich die letztere der des modernen ra- ionalistisch-naturalistischen Protestantismus, der im ganzen Christen- hum nur eine Anstalt zur Erziehung und nachhelfenden Unterstützung des atürlichen Menschen als „Vernunftwesens" mit obligater Nachlassung der Sünden sieht. Trotz des diametralen Gegensatzes in Bezug auf die we- ntlichen Kräfte des Geistes vollzog sich im vorigen Jahrhundert der ebergang von dem älteren Irrthum zum neueren fast unwillkürlich und un- merklich, weil die bajanisch-jansenistischen Sätze über die natürlichen räfte des Urstandes ebenso gut, ja noch ungezwungener, im Sinne von esentlichen Kräften verstanden werden konnten, und der Begriff einer wesent- chen Bestimmung ohne wesentliche Kräfte ein unhaltbares Monstrum ist. aber die merkwürdige Erscheinung, daß in diesem Punkte, wie in vielen deren, Jansenismus und Rationalismus namentlich in der Josephinischen eriode lange Zeit freundschaftlich zusammenhausten.

652 Vorbereitet war die modern rationalistische Auffassung des Uebernatürlichen bes. durch tattler; consequent ausgeführt wurde sie durch Hermes, Günther, Hirscher d Kuhn (der jedoch theilweise sich mehr der bajanischen Auffassung näherte und später lenkte); überhaupt beherrschte sie Jahrzehnte hindurch fast die ganze deutsche Theologie, sie zuerst durch Kleutgen (Theol. Bd. II.) von Grund aus und allseitig bekämpft rde. Für unsere weitere Darstellung werden wir daher sie zunächst in's Auge fassen, mal eben ihr gegenüber der Begriff des Uebernatürlichen als des über das natürlich ute Erhabenen direkt in Frage kommt, und in ihr das an sich richtige Prinzip, daß die tur wesentlich schon eine aktive religiös-sittliche Anlage in sich tragen müsse, voraus- etzt wird.

653 In diesem Sinne war auch eine Entscheidung für das Vaticanum vorbereitet. stweilen ist nur in der ersten Constitution bei Gelegenheit der Lehre von der absoluten, h. nicht bloß moralischen, Nothwendigkeit der übernatürlichen Offenbarung c. 2. erklärt rden: Revelatio absolute necessaria dicenda est, quia Deus infinita bonitate sua linavit hominem *ad finem supernaturalem*, *ad participanda sc. bona divina*, quae nanae mentis intelligentiam superant. Und in can. 3. zu diesem cap. wird, offenbar Schutze des als wirklich Vorausgesetzten, die Läugnung der Möglichkeit einer über- ürlichen Vervollkommnung des Menschen verdammt: Si quis dixerit, hominem ad nitionem et perfectionem, quae naturalem superet, divinitus evehi non posse, sed eipso ad omnis tandem veri et boni possessionem jugi profectu pertingere e, anathema sit.

Zweite Abtheilung.

Theorie des absolut Uebernatürlichen, d. h. der Erhebung der vernünftigen Creatur zu einer übernatürlichen Gemeinschaft mit Gott oder zur Theilnahme an der Herrlichkeit und dem Leben Gottes.

§ 162. Die Lehre der hl. Schrift über die übernatürliche Gemeinschaft mit Gott, speziell unter dem Begriffe der Adoptivkindschaft.

Literatur: Kleutgen, Theol. Bd. II. Abh. 6. Cap. 4—5 u. Abh. 9. Cap. 2 § 2; v. Schäzler, Natur und Gnade S. 21 ff.; meine Schrift „Natur und Gnade" S. 84—111.

654 Die Lehre von der übernatürlichen Bestimmung der vernünftigen Creatur ist zunächst nicht im alten, sondern im neuen Testament zu suchen. Denn obgleich diese Bestimmung von Anfang an bestand, so wurde doch der Mensch im alten Test. zunächst als „Knecht", nicht als „Kind Gottes" aufgefaßt nach dem Worte des Apostels Gal. 4, 1: Quanto tempore haeres parvulus est, nihil differt a servo. Gleichwohl war gerade das spezielle Verhältniß des auserwählten Volkes zu Gott, welches der Apostel Röm. 9, 4. als adoptio filiorum (υἱοθεσία) bezeichnet, ein Typus der durch Christus zu vermittelnden geistigen Kindschaft Gottes; und in den Weisheitsbüchern, wie in den Propheten, welche den Uebergang vom „Gesetze" zum „Evangelium" bilden, finden sich zahlreiche Hinweise auf ein so inniges und vertrauliches, mit den engsten familiären Verhältnissen unter Menschen in Vergleich gestelltes Verhältniß der Creatur zu Gott, daß dasselbe durchaus als ein absolut übernatürliches angesehen werden muß und sich mit demjenigen deckt, welches das neue Testament als Adoptivkindschaft bestimmt.

655 Allerdings finden manche Väter auch schon in der Schöpfungsgeschichte, in den Worten ad imaginem *et similitudinem* und inspiravit spiraculum vitae, die übernatürliche Bestimmung und Ausstattung angedeutet — aber nur in der oben n. 321 erklärten Weise. — Der Name „Sohn Gottes" resp. primogenitus wird, sehr charakteristisch, in der Regel nur dem ganzen Volke, nicht den einzelnen Personen beigelegt, oder doch nur solchen, welche, wie Salomon, ein spezieller Typus Christi waren (vgl. Buch II. n. 729.). — Zuerst und zugleich am stärksten ist das gnadenreiche Verhältniß des Menschen zu Gott ausgesprochen in Ps. 44. und im hohen Liede, wo die Creatur als sponsa, soror und [illegible] Dei erscheint; sodann in den (Buch II. n. 805 ff. erklärten) Stellen Prov. 8. Sap. [illegible] Sir. 24. über die ewige Weisheit und ihr zartes freundschaftliches Verhältniß zu den Menschen, welches den innigsten Verkehr und die reichste Mittheilung aller Güter in sich schließt. Ueber den Unterschied und Gegensatz der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Auffassung und Redeweise s. bes. die geistreichen Bemerkungen bei Wiseman, „Wunder des Evangeliums".

656 Ganz klar und entschieden aber wird die übernatürliche Gemeinschaft mit Gott im neuen Testament vorgetragen in den zahlreichen Stellen, in denen von der Erhabenheit der durch Christus den Menschen zurückgegebenen Bestimmung und den Reichthümern der durch ihn vermittelten Gnade, überhaupt von dem erhabenen Inhalte des „Evangeliums" (= frohe Botschaft) die Rede ist. Denn obgleich die Verbindung des Menschen mit Gott durch Christus eine spezielle Weihe und Festigkeit erlangt, die sie, abgesehen von der Incarnation, nicht hatte: so ist doch das durch Christus als Haupt des Menschengeschlechtes ihm vermittelte Leben und so auch die Verbindung

Gott, inwiefern sie sich wechselweise mit diesem Leben bedingt — kein anderes als dasjenige, wozu der Mensch, ebenso wie die Engel, vor der Sünde bestimmt war, so daß der Mensch durch die Incarnation nur einen neuen und höheren Titel auf dieses Leben und die dazu gehörigen Güter erlangt. Vorzugsweise gehören hierhin die Reden des Heilandes selbst, Joh. 6. u. 14—17, der Prolog des Johannes-Evangeliums, vgl. mit I. Joh. 1. u. 3., sodann die Einleitungen vieler apostolischen Briefe, wo die Erhabenheit des Berufes und des Glückes der Christen hervorgehoben werden soll (wie I. Cor. 1—2; Eph. 1; Col. 1; I. Petri 1. u. II. Petri 1., und beim hl. Paulus, außerdem Röm. 8. u. Gal. 4.). Wir stellen im Folgenden die Lehre des N. T. unter gewissen Hauptgesichtspunkten zusammen.

I. Zunächst stellt die hl. Schrift die Berufung des Menschen zu der ihm thatsächlich bestimmten Gemeinschaft mit Gott als ein großes, in Gott verborgenes und alle Ahnung des Menschen übersteigendes Geheimniß dar, welches nur der eigene Geist Gottes, der die Tiefen der Gottheit erforsche, habe erschließen können. Ein solches Geheimniß aber würde die Bestimmung des Menschen nicht sein können, wenn sie seine natürliche Bestimmung wäre, und er sie bloß durch die Sünde verwirkt hätte; denn die natürliche Bestimmung muß auch natürlich erkennbar sein, und bedarf es zu dieser Erkenntniß bloß der Erforschung der menschlichen Natur, nicht auch der „Tiefen Gottes". 657

Vgl. hiezu bes. I. Cor. 1—2, bes. 2. V. 7. ff.: Loquimur Dei sapientiam in mysterio, quae abscondita est, quam praedestinavit Deus ante saecula in gloriam nostram, quam nemo principum hujus saeculi cognovit; si enim cognovissent, nunquam Dominum gloriae crucifixissent. Sed sicut scriptum est: Quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus illis, qui diligunt eum; nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum. Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei. Quis enim hominum scit, quae sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est? ita et quae Dei sunt, nemo cognovit, nisi Spiritus Dei. Nos autem non spiritum hujus mundi accepimus, sed Spiritum, qui ex Deo est, ut sciamus, quae a Deo donata sunt nobis. 658

II. Um so mehr muß die thatsächliche Bestimmung des Menschen als durchaus übernatürlich erscheinen im Hinblick auf die emphatischen Ausdrücke, womit die Apostel ihre alle Begriffe übersteigende Größe und Erhabenheit schildern und in ihrer Verwirklichung durch die Incarnation eine wunderbare Offenbarung der Macht, der Herrlichkeit und Liebe Gottes erblicken. 659

Vgl. Eph. 1, 15 ff.: Non cesso gratias agens pro vobis, memoriam vestri faciens in orationibus meis, ut Deus Domini nostri Jesu Christi, pater gloriae, det vobis spiritum sapientiae et revelationis in agnitione ejus: illuminatos oculos cordis vestri, ut sciatis, quae sit spes vocationis ejus, et quae divitiae gloriae haereditatis ejus in sanctis, et quae sit supereminens magnitudo virtutis ejus in nos, qui credimus secundum operationem potentiae virtutis ejus. Ib. 3, 17. ff.: flecto genua mea .... ut det vobis secundum divitias gloriae suae, virtute corroborari per Spiritum ejus in interiorem hominem .... ut possitis comprehendere cum omnibus sanctis, quae sit latitudo et longitudo, et sublimitas et profundum; scire etiam supereminentem scientiae charitatem Christi, ut impleamini in omnem plenitudinem Dei. Ei autem, qui potens est omnia facere superabundanter, quam petimus aut intelligimus, secundum virtutem, quae operatur in nobis, ipsi gloria. ... Col. 1, 10. f.: .... ut ambuletis digne Deo, 660

. . . . in omni virtute confortati secundum potentiam claritatis ejus; 26. f. mysterium, quod absconditum fuit saeculis et generationibus, nunc autem manifestatum est sanctis ejus, quibus voluit Deus notas facere divitias gloriae sacramenti hujus in gentibus, quod est Christus, in vobis spes gloriae. II. Petr. 1, 4: per quem maxima et pretiosa vobis promissa donavit.

661 III. Den Stand, das Leben und die Güter, wozu die Menschen thatsächlich berufen sind, faßt die hl. Schrift zusammen in die durch überfließende herablassende Liebe Gottes ihnen zu Theil werdende Erhebung aus der Knechtschaft zur Kindschaft Gottes, genauer zur Adoptivkindschaft Gottes. Wie schon dieser vom hl. Paulus öfter angewandte Name es andeutet, und die näheren Angaben der hl. Schrift es zweifellos machen, bezeichnet die Kindschaft Gottes nicht etwa bloß ein nicht durch die Sünde getrübtes oder nach der Sünde durch bloße Nachlassung derselben wiederhergestelltes natürliches Verhältniß zu Gott als einem wohlwollenden und gnädigen Herrn, sondern ein eigenes, über die natürliche Niedrigkeit der Creatur erhabenes überaus inniges Verhältniß zu Gott, worin die Creatur Gegenstand eines ganz vorzüglichen Wohlwollens und Wohlgefallens ist, zur Vertraulichkeit kindlicher Liebe zugelassen und befähigt und Erbin Gottes, d. h. Mitgenossin der eigenen Seligkeit Gottes, wird. Diese Bedeutung muß die Kindschaft Gottes um so mehr haben, als sie nicht bloß mit der vertraulichen Freundschaft Gottes, sondern auch mit dem Verhältnisse innigster Brautschaft Gottes verbunden erscheint.

662 Die Gabe der Kindschaft als Ziel der Incarnation wird von Johannes Joh. 1 angekündigt mit den Worten: et dedit eis potestatem filios Dei fieri, his . . . . qui ex Deo nati sunt, und besonders nachdrücklich betont (I. Joh. 3, 1. 2.): Videte, qualem caritatem dedit nobis Pater, ut filii ejus nominemur et simus. . . . Carissimi nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit, quid erimus. Scimus, quoniam quum apparuerit similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est. Der hl. Paulus redet viermal ausdrücklich von der adoptio filiorum (υἱοθεσία), und wie dieses Wort unter Menschen der technische Ausdruck ist für die Annahme eines Fremden resp. eines Unterthanen oder Knechtes an Kindesstatt, so macht er es durch diesen häufigen Gebrauch zum technischen Ausdruck für die Gemeinschaft mit Gott, wozu der Mensch thatsächlich berufen ist. Der Ausdruck wäre aber bei Gott ebenso wenig, wie bei einem menschlichen Familienvater gerechtfertigt, wenn er bloß die Aufhebung einer Feindschaft zwischen dem Vater und seinem natürlichen Kinde oder einem Knechte bedeuten sollte; er hat wesentlich den Sinn, daß Jemand, der von Natur nicht Kind ist, durch Gnade zum Kinde gemacht wird. Eph. 1, 5 ff.: Benedictus Deus et Pater Domini nostri Jesu Christi, qui benedixit nos in omni benedictione spirituali in coelestibus in Christo . . . . qui praedestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum in ipsum (εἰς αὐτόν, d. h. ut conjungat sibi ipsi) secundum propositum voluntatis suae (κατ' εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ = secundum beneplacitum vol. suae), in laudem gloriae gratiae suae, in qua gratificavit (ἐχαρίτωσε = gratos, gratiosos, amabiles reddidit) nos in dilecto Filio suo. Gal. 4, 4: Ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum, factum ex muliere, factum sub lege, ut eos, qui sub lege erant, redimeret, ut adoptionem filiorum reciperemus. Quoniam autem estis filii, misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra clamantem: Abba, Pater. Itaque jam non est servus, sed filius; quodsi filius, et haeres per Deum. Und ganz dazu mit dieser Stelle Röm. 8, 14—17: Quicumque enim Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei. Non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis Spiritum adoptionis, in quo clamamus: Abba, Pater. Ipse enim Spiritus reddit testimonium spiritui nostro, quod sumus filii Dei. Si autem filii, et haeredes, haeredes quidem Dei, cohaeredes autem Christi. Allerdings redet

Apostel in den beiden letzteren Stellen zunächst nicht von dem Gegensatze der Adoption zum rein natürlichen Verhältniß des Menschen zu Gott, sondern zu demjenigen, welches im alten Bunde bestand, und stellt daher auch nicht die kindliche Liebe der Liebe eines guten Knechtes, sondern der Furcht eines des Zwanges bedürftigen Knechtes, oder vielmehr (nach Gal. 4, 1—3.) eines noch unerzogenen Kindes gegenüber. Gleichwohl charakterisirt er durch das zärtliche Abba, Pater, nicht bloß eine wahre, sondern eine spezifisch kindliche Liebe, und durch den Hinweis auf die mit der Kindschaft verbundene Erbschaft Gottes, sowie durch seine Aeußerungen über die Freiheit der Kinder Gottes (ἐλευθερία = libertas a servitute), namentlich die „Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes (Röm. 8, 21.), bestimmt er die Adoption als eine ganz genau dem juristischen Begriffe entsprechende Erhebung zu einer von Natur nicht beanspruchbaren Gemeinschaft mit Gott. Dazu kommt, daß der Apostel selbst Phil. 2, 7. die menschliche Natur in Christus als forma servi hinstellt, und der Heiland Joh. 15, 14—15. die Freundschaft Gottes, welche mit der Kindschaft identisch ist, gegenüber der Knechtschaft Gottes gerade durch die Vertraulichkeit und Mittheilung aller Güter kennzeichnet: Jam non dicam vos servos, quia servus nescit, quid faciat Dominus ejus. Vos autem dixi amicos, quia omnia, quae audivi a Patre meo, revelavi vobis. Ebenso erscheint das Verhältniß der begnadigten Creatur zu Gott als das der Brautschaft, deren Innigkeit und Wahrheit der Apostel I. Cor. 6, 16—17. dadurch erklärt, daß, wie Mann und Weib Ein Leib, so die Gott vermählte Creatur Ein Geist mit ihm werde (erunt duo in carne una; qui autem adhaeret Domino, unus spiritus est).

663 IV. Spezieller charakterisirt die hl. Schrift die Wahrheit und übernatürliche Erhabenheit der Adoptivkindschaft Gottes dadurch, daß sie dieselbe in vielfacher Weise darstellt als eine Erhebung zur Mitgenossenschaft mit dem natürlichen Sohne Gottes, als eine Theilnahme an der Liebe, dem Leben, der Herrlichkeit und Seligkeit, kurz an denjenigen Privilegien, welche diesem allein im Gegensatz zur Creatur kraft der Zeugung aus Gott und kraft seiner wesentlichen Einheit mit dem Vater von Natur zustehen, und deren Mittheilung darum eine ähnliche Einheit der Creatur mit Gott einschließen soll, wie sie zwischen dem Vater und dem Sohne besteht. Deutlicher und nachdrücklicher kann man die über alle natürlichen Kräfte und Ansprüche der Creatur hinausgehende Erhabenheit unserer Bestimmung nicht aussprechen. Gerade in dieser Form aber ist unsere Bestimmung vorzüglich durch den Mund des Sohnes Gottes selbst in den Evangelien ausgesprochen.

664 Die wichtigste hierhin gehörige Stelle ist Joh. 17, 20. ff.: Rogo .... ut omnes unum sint, sicut tu, Pater, in me, et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint. ... Et ego claritatem, quam dedisti mihi, dedi eis, ut sint unum, sicut et nos unum sumus: ego in eis et tu in me, ut sint consummati in unum et cognoscat mundus, quia tu me misisti, et dilexisti eos, sicut et me dilexisti. Pater, quos dedisti mihi, volo, ut, ubi sum ego, et illi sint mecum et videant claritatem meam, quam dedisti mihi, quia dilexisti me ante constitutionem mundi. ... Et notum feci eis nomen tuum et notum faciam, ut dilectio, qua dilexisti me, in ipsis sit, et ego in ipsis. — Im Anschluß an diese Stelle ist 1) klar, daß die väterliche Liebe, mit der Gott uns als seine Kinder liebt, eine Ausdehnung, Uebertragung und Einsenkung derjenigen erhabenen Liebe ist, mit welcher Gott seinen eingeborenen Sohn liebt (vgl. auch oben Eph. 1, 3. ff.: qua gratificavit nos in dilecto filio suo.). — 2) Vermöge dieser Liebe wird die Creatur in ein ähnliches Verhältniß der Einheit zu Gott gesetzt, wie das ist, welches zwischen dem Sohne und dem Vater besteht; daher nennt der Heiland seinen Vater auch unsern Vater (Joh. 20, 17: Vado ad Patrem meum et Patrem vestrum) und bezeichnet damit die Menschen als seine Brüder (Hebr. 2, 11: non confunditur fratres eos vocare), so daß wir in die eigene Familie Gottes als Mitgenossen aufgenommen werden (I. Joh. 1, 3: ut societatem [κοινωνίαν] habeamus cum Patre et Filio ejus). — 3) Als Pfand und Siegel dieser näheren Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne verheißt uns der Heiland in derselben Rede

denselben hl. Geist, der das ewige Pfand und Siegel der Einheit zwischen Vater und Sohn ist; namentlich erklärt dieß der Apostel, wenn er sagt (2 Cor. 1, 22): qui unxit nos Deus, qui et signavit nos et dedit pignus Spiritus in cordibus nostris, und wenn er Gal. 4, 5. (s. oben n. 660) die Sendung „des Geistes des Sohnes" als eine Folge unserer Adoptivkindschaft darstellt. Ueberhaupt ist die „communicatio s. Spiritus" (II. Cor. 13, 13.) κοινωνία = Mitbesitz des hl. Geistes der prägnanteste Ausdruck für die κοινωνία = Mitgenossenschaft mit dem Vater und dem Sohne bei I. Joh. 1, 3. — 4) Als Folge der Einheit mit ihm und dem Vater gibt der Heiland weiter an, daß wir Mitgenossen werden sollen derselben Herrlichkeit, die er vom Vater erhalten, und dort sein sollen, wo er ist, nämlich im Schooße und im Hause des Vaters (Joh. 14, 2.), um so an seiner Herrschaft und seinem Tische, d. h. an seiner Seligkeit theilzunehmen (Luk. 22, 28—31: Et ego disponam vobis, sicut disposuit mihi Pater, regnum, ut edatis et bibatis in regno meo, et sedeatis super thronos judicantes duodecim tribus Israel. — 5) Den in dieser Mitgenossenschaft der Güter ausgesprochenen Gedanken formulirt der Apostel näher dahin, daß wir Miterben des Sohnes Gottes sein sollen (s. oben n. 660), und bezeichnet die Erhabenheit dieser Erbschaft noch besonders dadurch, daß er nichts Geringeres denn den eigenen Geist Gottes als das Unterpfand der verheißenen Erbschaft hinstellt (Eph. 1, 13—14: In quo [Christo] credentes signati estis Spiritu promissionis sancto, qui est pignus [arrha = ἀῤῥαβών] haereditatis nostrae). — 6) Ganz besonders aber erklärt der Heiland die durch ihn vermittelte Einheit mit dem Vater als eine höchst innige Lebenseinheit oder Lebensgemeinschaft, analog derjenigen, wie sie zwischen den Reben und dem Weinstocke besteht (Joh. 15, 1. ff.) und derart, daß, wie er wegen des Vaters lebt, so wir seinetwegen leben sollen (Joh. 6, 58.), was nur dann Sinn hat, wenn das durch ihn uns mitgetheilte Leben derselben Art sein soll wie dasjenige, welches er vom Vater empfängt. Der Apostel aber scheut sich nicht, im Hinblick auf die Innigkeit dieser Lebenseinheit zu sagen (Gal. 2, 20.): Vivo ego, jam non ego, vivit vero in me Christus. Auf die gleiche Einheit des Lebens weist der Apostel hin, wenn er bes. Röm. 8. den eigenen Geist Gottes in vielfachen Wendungen als Prinzip des Lebens der Kinder Gottes, gleichsam als die Seele derselben darstellt.

665 Es ist selbstverständlich, daß die Einheit der Creatur mit Gott hier nicht im Sinne der Natur= = Substanz=Einheit genommen werden kann, sondern dieser gegenüber als eine moralische, resp. Verhältnißeinheit (ἕνωσις σχετική) bezeichnet werden muß. Ebenso klar ist es aber auch, daß sie nicht auf irgendwelche Einheit der Gesinnung beschränkt werden darf, sondern im Gegensatze zu dieser als eine natürliche Einheit (unitas naturalis, ἕνωσις φυσική), d. h. als Einheit der Gleichartigkeit des Lebens und als eine dieser Gleichartigkeit entsprechende Einheit innigster Verbindung zwischen dem Wesen Gottes als dem Prinzip und Objekt des übernatürlichen Lebens der Creatur und der letzteren bezeichnet werden muß, wie sie denn auch von den Vätern sehr oft genannt wird. Und daraufhin muß auch die Einheit der Liebe zwischen Vater und Kind hier so bestimmt werden, daß die väterliche Liebe Gottes kein bloßes Wohlgefallen an der moralischen Güte der Creatur, sondern ein die innigste und realste Gemeinschaft bewirkendes Wohlwollen, und die kindliche Liebe der Creatur eine eben auf diese Gemeinschaft gestützte und von ihr getragene Liebe ist. Darauf, daß diese Einheit keine bloße Gesinnungseinheit ist, weist auch der Apostel hin, wenn die geistige Einheit der Kinder Gottes nicht etwa als bloße Freundschaft, sondern (I. Cor. 6, 17.) als eine solche bezeichnet, welche der unitas carnis in der Ehe entspreche.

666 V. Die Erhabenheit und Wahrheit der göttlichen Adoptivkindschaft erhellt noch mehr durch einen Umstand, der sie von der unter Menschen einzig möglichen Adoptivkindschaft wesentlich unterscheidet, daraus nämlich, daß dieselbe, weil sie nicht eine bloß äußere Lebensgemeinschaft, resp. eine entfernte Gleichförmigkeit des Lebens mit Gott herbeiführen, sondern das Leben der Creatur innerlich dem göttlichen gleichartig und nach seiner Erhabenheit gleichförmig machen soll, nach der Lehre der hl. Schrift mit einer wahren Geburt aus Gott verbunden ist, wodurch die Adoptivkinder Gottes seinem

natürlichen Sohne innerlich gleichförmig gemacht und in sein Bild umgestaltet und verklärt werden.

Die Geburt aus Gott wird von Johannes schon gleich im Prolog seines Evangeliums erwähnt: dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine ejus, qui non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo nati sunt, wo das ex Deo nasci als Bedingung des Kind Gottes-Werdens erscheint. Joh. 3, 21. (nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu s., non potest introire in regnum Dei) stellt Christus selbst die Geburt aus Gott unter der Form einer Wiedergeburt aus dem hl. Geiste als Bedingung der Erbschaft Gottes dar; und daß er diese Wiedergeburt nicht in dem laxen moralischen Sinne von Gesinnungsänderung versteht, geht zum Ueberfluß daraus hervor, daß er auf die Frage des Nikodemus, wie denn ein Mensch zweimal geboren werden könne, nicht mit einer solchen moralischen Deutung, sondern mit der Hinweisung auf das geheimnißvolle Wirken des hl. Geistes antwortet. In seinem I. Briefe kommt Johannes öfter auf diese Geburt aus Gott zurück und bringt als Correlat damit in Verbindung den Begriff einer Zeugung aus Gott und eines Samens Gottes im Menschen 5, 1: Omnis qui credit, quoniam Jesus est Christus, ex Deo natus est; et omnis, qui diligit eum, qui genuit (i. e. Deum), diligit et eum, qui natus est ex eo (i. e. proximum); 3, 9: Omnis, qui natus est ex Deo, non facit peccatum, quoniam semen ejus in ipso manet; und ohne Zweifel geschieht es eben im Hinblick auf diese Zeugung, wenn ib. 3, 1. gesagt wird, durch die Liebe des Vaters würden wir nicht bloß seine Kinder genannt, sondern seien es auch. Derselbe Gedanke kommt aber auch bei den anderen Aposteln vor. I. Petr. 1, 3: qui regeneravit nos in spem vivam per resurrectionem Jesu Christi ex mortuis, in haereditatem incorruptibilem; 1, 23: renati (gr. ἀναγεγεννημένοι regenerati) non ex semine corruptibili, sed incorruptibili per verbum Dei vivi et permanentis in aeternum; Jakobus 1, 18: Voluntarie genuit nos verbo veritatis, ut simus initium aliquod creaturae ejus (ἀπαρχὴ τῶν κτισμάτων). Ebenso nennt Paulus Tit. 3, 5. die Taufe lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus s. . . . . ut justificati gratia ipsius haeredes simus secundum spem vitae aeternae. Zugleich aber bezeichnet Paulus die in der Zeugung aus Gott enthaltene Erneuerung unseres Seins, weil sie etwas ganz Neues, in der Schöpfung der Natur nicht Grundgelegtes schafft und zugleich keine Zeugung ex substantia Dei ist, auch als Schöpfung; Eph. 2, 10: Gratia estis salvati per fidem, et hoc non ex vobis; Dei enim donum est; non ex operibus, ne quis glorietur. Ipsius enim sumus factura, creati in Christo Jesu in operibus boni (ad opera bona), quae praeparavit Deus, ut in illis ambulemus. Gal. 6, 15: In Christo Jesu neque circumcisio aliquid valet, neque praeputium, sed nova creatura; u. II. Cor. 5, 17: Si qua ergo in Christo nova creatura, vetera transierunt; ecce facta sunt omnia nova. Obgleich nun der Name „Wiedergeburt“ für sich allein genommen bloß eine relative und moralische Erneuerung des geistigen Lebens gegenüber einer eingetretenen Verschlechterung bedeuten könnte: so reden doch die meisten Stellen einfach von der Begründung eines höheren Seins und Lebens durch einen besonderen Einfluß Gottes, wodurch der Mensch zur Würde und zur Erbschaft der Kinder Gottes berufen wird. Sie sind daher in dieser Hinsicht so strenge und eigentlich zu nehmen, als der Unterschied des Schöpfers vom Geschöpfe es nur zuläßt, so daß die Zeugung „aus Gott“ nur im Sinne einer Zeugung aus der Substanz Gottes ausgeschlossen werden muß, nicht aber im Sinne der Mittheilung göttlichen Lebens durch die Kraft Gottes und vermöge der innigsten Einwohnung der göttlichen Substanz in der Creatur. Um so mehr sind sie so zu nehmen, weil die in der Adoptivkindschaft enthaltene Berufung zu einer der des natürlichen Sohnes mit dem Vater nachgebildeten Einheit mit Gott nicht anders als durch eine von Gott ausgehende Mittheilung göttlichen Seins und Lebens verwirklicht werden kann. — Vollends wird die Erhabenheit und Wahrheit dieser Zeugung aus Gott dadurch klar, daß dieselbe vom Apostel als eine Gleichbildung mit und Umbildung in das Bild des natürlichen Sohnes Gottes als des Erstgeborenen dargestellt wird. Röm. 8, 29: Quos praescivit, et praedestinavit conformes (συμμόρφους) fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus; u. II. Cor. 3, 18: Nos vero omnes revelata facie gloriam Domini speculantes (κατοπτριζόμενοι = velut in

speculo reddentes oder auch contemplantes) in eandem imaginem transformamur a claritate in claritatem tamquam (quippe) a Domini Spiritu. Gal. 4, 19. redet der Apostel in analogem Sinne von einer Hineinbildung Christi in uns (filioli, quos iterum parturio, donec formetur [μορφωθῇ] Christus in vobis), und öfter umgekehrt von einem Anziehen Christi (d. h. der Bekleidung mit seiner Aehnlichkeit) bes. Gal. 3, 26 f.: Omnes filii Dei estis per fidem, quae est in Christo Jesu; quicumque enim in Christo baptizati estis, Christum induistis. Vgl. Röm. 13, 14: induimini Dominum Jesum Christum. Im Sinne dieser Stellen ist vielleicht auch das Anziehen des neuen Menschen (d. h. Christi, des neuen Adam im Gegensatz zum Alten) Eph. 4, 24. u. Col. 3, 10. zu verstehen, obgleich die letztere Stelle wegen des auf Christus nicht passenden renovatur mehr darauf hinzuweisen scheint, daß der novus homo, qui secundum Deum creatus est in justitia et sanctitate veritatis und qui renovatur in agnitionem secundum imaginem ejus, qui creavit illum im Sinne der „nova creatura" zu nehmen ist, von der Eph. 2, 10., Gal. 6, 15., II. Cor. 5, 17. die Rede war (s. oben).

668 VI. Wie die Erhebung zur Kindschaft Gottes und zur Mitgenossenschaft des Sohnes Gottes eine Geburt aus Gott in sich schließt: so besteht auch die Erbschaft der Kinder nicht in einem Besitze und Genusse äußerer endlicher Güter, sondern in der vollendeten Verklärung ihres inneren Lebens, und zwar einer solchen, wodurch sie an demjenigen Besitze und Genusse des höchsten Gutes theilnehmen, welcher die eigenste Seligkeit Gottes und das natürliche Erbe des Sohnes Gottes ausmacht. Denn die Aehnlichkeit mit Gott, zu welcher seine Kinder als solche berufen sind, und das ewige Leben, dessen jetzt noch verborgener Keim die Kindschaft Gottes ist, besteht in nichts Anderem als in der unmittelbaren Anschauung Gottes, „wie er ist", „von Angesicht zu Angesicht". Diese Anschauung aber ist nach der hl. Schrift der Creatur von sich aus absolut unmöglich; sie wird ausschließlich dem Sohne Gottes von Natur aus dem Grunde angeeignet, weil er „im Schooße des Vaters ist", und auf sie beziehen sich daher namentlich auch diejenigen bereits angeführten Stellen, welche besagen, daß wir an der Herrlichkeit des Sohnes Gottes theilnehmen, an seinem Tische essen und auf seinem Throne sitzen sollen.

669 Ausdrücklich ist die Anschauung Gottes als volle Offenbarung dessen, was die Kinder Gottes als solche sind und werden sollen, ausgesprochen I. Joh. 3, 1. f. (s. oben n. 66.) Die natürliche Unmöglichkeit dieser Anschauung betont der Apostel I. Tim. 6, 15—16: beatus et solus potens, rex regum et dominus dominantium, qui solus habet immortalitatem et lucem inhabitat inaccessibilem, quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest. Als Privilegium des Sohnes Gottes aber ist sie deutlich gezeichnet Joh. 1, 18: Deum nemo vidit unquam; unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit. Auch ist es sehr bezeichnend, daß der Heiland den Lohn, den er seinen Dienern verheißt, als Theilnahme an der Freude ihres Herrn, d. h. an der an sich nicht ihnen, sondern nur Gott zustehenden Seligkeit bezeichnet: Euge, serve fidelis ... intra in gaudium Domini tui.

670 VII. Endlich bezeichnet die hl. Schrift durch den Mund des hl. Petrus im Eingange seines Abschiedsbriefes den Kern und das innerste Wesen der uns von Gott gegebenen großen und kostbaren Verheißungen, und ... auch der Gnade der Kindschaft, damit, daß wir „Mitgenossen göttlicher Natur" oder derselben theilhaft werden, d. h. durch eine verklärende Verähnlichung unserer Natur mit der göttlichen Natur sowohl zu derjenigen Gemeinschaft mit den göttlichen Personen gelangen, wie sie die

Kindern Gottes zusteht (der κοινωνία des Vaters und des Sohnes I. Joh. 1, 3. und der des hl. Geistes II. Cor. 13, 13. u. Phil. 1, 2.), wie auch zur Theilnahme an demjenigen Leben, das Gott vermöge seiner Natur eigenthümlich ist. Diese Mitgenossenschaft göttlicher Natur ist insbesondere der prägnante Ausdruck für dasjenige Sein und denjenigen Zustand, welchen die Adoptivkinder Gottes durch ihre „Geburt aus Gott" empfangen, damit sie nicht bloß Kinder Gottes genannt werden, sondern es auch seien, und enthält ferner den tiefsten Grund, weßhalb sie zur Anschauung Gottes berufen sind, und diese eine „Offenbarung der ihnen zustehenden Herrlichkeit" ist. Zugleich aber bezeichnet sie in der prägnantesten Weise, daß der ihr entsprechende Beruf über alle Kräfte und Ansprüche der geschaffenen Natur hinausgeht: denn nichts geht mehr darüber hinaus, als dasjenige, wozu die geschaffene Natur einer Erhebung auf die Stufe der göttlichen Natur bedarf, oder worin eine solche enthalten ist.

671 Die erhabene Stelle II. Petr. 1, 2. ff. lautet: Gratia vobis et pax adimpleatur in cognitione Dei et Christi Jesu Domini nostri. Quomodo omnia nobis divinae virtutis (δυνάμεως) suae, quae ad vitam et pietatem (wahrscheinlich hier zu suppliren pertinent), donata sunt per eum, qui vocavit nos propria gloria et virtute (ἀρετῇ, wahrscheinlich = magnificentia), per quem maxima et pretiosa (τίμια καὶ μέγιστα) nobis promissa donavit, ut per haec efficiamini divinae consortes naturae, effugientes (ἀποφυγόντες = postquam fugeritis, daher mehr Bedingung als Folge des consortium, jedenfalls nicht, wie Bajus will, die eigentliche Erklärung des Inhaltes des consortium) eam, quae in mundo est, concupiscentiae corruptionem: vos autem (= so auch ihr euererseits) curam omnem subinferentes ministrate. . . . Die ganze großartige Haltung des Textes, der Hinweis auf die Entfaltung der göttlichen Macht, die Bekundung der eigenen Herrlichkeit Gottes und die kostbaren und großen Verheißungen, nöthigt, das consortium divinae naturae in dem strengsten Sinne zu nehmen, den der Ausdruck an sich nahe legt und der wesentliche Gegensatz zwischen Gott und der Creatur zuläßt, und welcher kein anderer ist als der oben angegebene; überdieß paßt gerade dieser Sinn und nur er vollkommen in den Zusammenhang der ganzen Schriftlehre, wie er oben im Texte angedeutet ist. Insbesondere begreift sich daraus erst vollkommen, wie der Heiland sagen konnte, daß wir Eins werden sollen mit Gott, wie er mit dem Vater Eins ist. Allerdings wird von den Vätern diese Stelle oft auf unsere Verbindung mit Gott durch die Incarnation und die Eucharistie bezogen, aber nicht mit Ausschluß unserer Assimilation mit der göttlichen Natur, sondern deßhalb, weil eben diese in concreto durch jene Verbindung mit Gott in naturgemäßer Weise bewirkt und vermittelt, sowie zugleich consolidirt und besiegelt wird. Jedenfalls ist auf diese Stelle, wie auf alle übrigen die Interpretationsregel anzuwenden, welche Goudin (und nach ihm Billuart) zu Gunsten der schärfsten Fassung des consortium div. naturae gibt (de gratia diss. 4. a. 3.): Verba, quibus Deus nobis dona sua commendat, non sunt in sensu hyperbolico accipienda, quasi plus exprimant, quam sint res ipsis subjectae; quinimo firmiter credendum est, res ipsas verborum expressionem excedere. Atqui, si gratia non esset propria et physica participatio divinae naturae, sed solum moralis, verba jam allata, quibus gratiae dignitas exprimitur, quod per illam efficiamur divinae consortes naturae et filii Dei, palam forent hyperbolica nec satis vera in sensu proprio, sed solum improprio et diminuto. Ergo gratia non est participatio divinae naturae solum moralis, sed in sensu proprio, proindeque physice. Minor constat: Qui enim rem aliquam solum moraliter participat, eam impropriissime et solum diminute participat. Major itidem omnino certa censeri debet; nam Deus non est ut homines, qui magnificis verbis exigua bona solent extollere, sed magnitudine rerum promissa et verba quibus exprimuntur longe superat, juxta illud I. ad Cor. 2. 9: Oculus non vidit etc. Unde S. Augustinus apud Prosperum, Sent. 291. (alias 270.): Tanta est excellentia (bonorum spiritualium), ut multo plus adeptura sit charitas, quam vel fides credidit

vel spes desideravit. Vgl. zu diesem exegetischen Grundsatz auch Kleutgen II. Cap. 6. § 1.

672 VIII. Aus dem Bisherigen ergibt sich denn auch der Sinn, in welchem besonders im neuen Testamente der Stand, der Beruf und das Leben der Kinder Gottes als Heiligkeit bezeichnet, namentlich aber die Kinder Gottes selbst „Heilige" benannt werden, wie dieß so oft in den Briefen der Apostel geschieht. Sie werden nicht bloß darum so genannt, weil sie zugleich mit der Freiheit von der Schuld eine dem Naturgesetze entsprechende religiös-sittliche Gesinnung annehmen: sondern weil sie vermöge ihrer erhabenen Gemeinschaft mit Gott an seiner heiligen Würde theilnehmen und so auch ein der göttlichen Heiligkeit ähnliches Leben führen können und sollen. Denn diese Heiligkeit wird mit Emphase als eine nicht bloß mit Gottes Hilfe von den Menschen erworbene, sondern als etwas geradezu von Gott durch seinen hl. Geist als Ausfluß von dessen eigener Heiligkeit Verliehenes dargestellt und namentlich darauf zurückgeführt, daß die Geheiligten Tempel oder Heiligthümer des hl. Geistes und so mit der eigenen Heiligkeit Gottes erfüllt seien (I. Cor. 3, 16. 17. u. ö.). Sie bezeichnet eben dasselbe, wie das consortium divinae naturae, also zunächst und an erster Stelle eine Adelung, Verklärung und Weihe der geschaffenen Natur, demnächst eine in diesem Stande und Zustande begründete Berufung und Befähigung zu einem seiner Erhabenheit entsprechenden Leben, und erst an dritter Stelle die aktuelle heilige Gesinnung, so daß letztere nur insofern als eine wahrhaft heilige begriffen wird, als sie der Würde und Berufung der Kinder Gottes als solcher entspricht und das in dem consortium divinae naturae wurzelnde Leben „in Gott und aus Gott" namentlich die nach Johannes aus Gott geborene, eigene göttliche Liebe, die caritas, verwirklicht. Oder genauer: Die „Heiligkeit" bezeichnet ebenso spezifisch den schon jetzt aus dem cons. div. nat. resultirenden göttlichen Glanz der Würde und des Lebens der Kinder Gottes, wie die „Herrlichkeit Gottes" die dereinstige volle Erscheinung dieses Glanzes bedeutet, obgleich auch die Heiligkeit schon gloria Dei genannt werden kann. Und der Begriff des Tempels oder Heiligthums des hl. Geistes erweitert und bestimmt zugleich den des cons. div. nat. dahin, daß dasselbe eine innerste Gegenwart und Einwohnung der göttlichen Natur selbst einschließt und voraussetzt, analog derjenigen, welche der geistigen Seele gegenüber dem Leibe zukommt.

673 Obgleich im Sprachgebrauche der hl. Schrift Gerechtigkeit und Heiligkeit [illegible] synonym gebraucht und die erstere nicht als natürliche, sondern als übernatürliche Gerechtigkeit verstanden wird: so sind die Ausdrücke doch nicht ganz synonym, weil es weder vorkommt noch denkbar ist, daß die Apostel die Gläubigen in derselben Weise als Gerechte titulirt hätten, wie sie so oft dieselben als Heilige bezeichnen. Dieß kann nur daher kommen, daß die Heiligkeit eben zunächst eine von Gott verliehene Würde, Berufung und Befähigung bedeutet, während der Name eines „Gerechten" direkter auf das Vorhandensein einer vollkommen gerechten Gesinnung hinweist. Würde der Name eines „Heiligen" ebenfalls direkt auf diese bezogen, dann würde er noch weniger am Platze sein als der des „Gerechten", weil dann nur die vollkommensten Gerechten so genannt werden könnten. In analoger Weise wurde im alten Testamente auch das auserwählte Volk heilig genannt, [illegible] und inwiefern es von Gott besonders ausgezeichnet und ihm geweiht war; nur war bei der Heiligkeit mehr die Weihe eines von Gott in besondern Dienst genommenen Knechtes [illegible]

nes in Gnaden aufgenommenen Kindes; und wie sie darum nicht zugleich auf eine innere Wiedergeburt hinwies, so involvirte sie nicht auch eine innere Erhebung und Verklärung, wie die christliche Heiligkeit. In Bezug auf letztere nämlich gebrauchen die apostolischen Briefe fast alle dieselben Ausdrücke, wie für die dereinstige Verklärung der Glorie, und so nennt sie auch der Apostel Röm. 3, 22. geradezu gloria Dei: omnes peccaverunt et egent — ὑστεροῦνται im Sinne von carent — gloria Dei.

§ 163. Die Lehre der Tradition über die übernatürliche Gemeinschaft mit Gott, besonders unter dem Gesichtspunkte der „Vergöttlichung" der Creatur durch die in der Adoptivkindschaft enthaltene Theilnahme an der Geistigkeit, Heiligkeit und Herrlichkeit der göttlichen Natur.

Literatur: *Casini*, l. c. § art. 6.; Kleutgen, Theol. II. 6. Abh. Cap. 4.; 9 Abh. Cap. 2.; viele einschlägige Stellen bei *Petav.* de Trin. l. 8. u. de Inc. l. 2. c. 8. u. *Thomassin* de incarn. l. 6. Für die Scholastik *Du Plessis d'Argentrée* de gratia pr. hom. et angel.

Die Lehre der hl. Schrift über die in der Adoptivkindschaft enthaltene übernatürliche Gemeinschaft mit Gott und Theilnahme an der göttlichen Natur wird von den Vätern namentlich dadurch betont, daß sie den dadurch bewirkten Zustand der Creatur als eine Vergöttlichung derselben bestimmen oder durch eine solche bedingt sein lassen und an diesem Begriffe die übernatürliche Erhabenheit der Adoptivkindschaft klar machen. Der häufige und constante Gebrauch dieses Ausdrucks allein beweist schon, daß die Väter die Bestimmung des Menschen nicht als eine natürliche ansehen konnten, und daß sie in demjenigen „Gleichniß Gottes" oder derjenigen „Gottähnlichkeit (ὁμοίωσις similitudo), welche im Sinne der hl. Schrift die Vollendung der imago Dei creata in der vernünftigen Creatur bildet, etwas Höheres sahen als bloß die Ausgestaltung, Entwicklung oder Befriedigung der natürlichen Anlagen, Kräfte und Ansprüche der imago; jenes „Gleichniß" mußte ihnen als eine übernatürliche Erhebung, Verklärung und Verherrlichung der letzteren erscheinen, durch welche die Creatur an derjenigen Gottähnlichkeit theilnehmen soll, welche der imago increata Gottes allein kraft ihres göttlichen Seins von Natur zukommt, und welche eben eine gottartige, spezifische Aehnlichkeit mit Gott in den Vorzügen seiner göttlichen Natur, seiner Herrlichkeit, Seligkeit und Heiligkeit involvirt. Noch mehr erhellt dieß aber aus den mannigfachen näheren Erklärungen, unter welchen die Väter diese Lehre vortragen, und aus der Art und Weise, wie sie die Adoptivkindschaft mit den übrigen Dogmen in Verbindung bringen. 674

I. Sehr oft und mannigfach ist unsere Lehre bereits beim hl. Irenäus betont, dessen ganze Theologie sich um dieselbe dreht. Er bezeichnet nicht bloß überhaupt die Adoptivkindschaft als Vergöttlichung und sieht in letzterer eine die imago auf übernatürliche Weise vollendende similitudo Dei; er bezeichnet auch dem entsprechend die Erhebung zu Gott bis in den Schooß Gottes in der visio beatifica als das übernatürliche Ziel der Vergöttlichung, die innigste Verbindung mit dem hl. Geiste als ihr Prinzip, und sie selbst als den der Menschwerdung des Sohnes Gottes proportionirten Zweck. 675

Vgl. über die Lehre des Irenäus *Koerber*, S. Irenaeus de gratia sanctificante. Würzb. 1865. Vgl. bes. Iren. de haer. l. 3. c. 17. u. 19.; l. 4. c. 20.; l. 5. c. 6., 12. u. 16. L. 4, 1. 1: Hoc firmum et constans, neminem alterum Deum et Dominum 676

a Spiritu praedicatum, nisi eum, qui dominator est omnium, Deus cum Verbo suo, et eos, qui adoptionis Spiritum accipiunt, h. e. eos, qui credunt in unum et verum Deum et Christum Jesum Filium Dei; similiter et Apostolos neminem alium a semetipsis Deum appellasse aut Dominum cognominasse. — Praef. ad l. 5: Propter immensam dilectionem suam factus est, quod nos, ut *nos perficeret, quod est ipse.* L. 5. 16: Quando caro Verbum Dei factum est . . . . et imaginem (in homine) ostendit veram, ipse hoc fiens, quod erat imago ejus, et similitudinem firmans restituit, *consimilem faciens* hominem *invisibili Patri* per visibile Verbum. Daher nennt er die Geheiligten in vitam Dei sublevati, Deo Patri configurati, gloriam Dei participantes. Besonders führt er diese Gedanken aus bei der Erklärung der wunderbaren ebenso mächtigen als gnädigen Herablassung Gottes und der entsprechenden Erhebung der Creatur in der visio beatifica (s. die betr. Stellen aus l. 3. oben B. II. n. 279. u. 286. Die Beförderung zur Aehnlichkeit mit Gott, das perficere quod est ipse, stellt er l. 3 c. 38. also dar: Gott, welcher als infectus wesentlich und absolut perfectus sei, bewirke, daß die von ihm gemachte Creatur infecti gloriam referat resp. assumat oder proxime infecto fiat. Behufs dieser Beförderung verleiht Gott dem Menschen seinen eigenen Geist, wodurch der Mensch geistlich und auf eine ganz andere höhere Weise belebt wird, als durch den schöpferischen Odem; l. 5. 18. 2: Pater et Verbum a Patre portatum spiritum omnibus praestat, quibusdam *secundum conditionem,* quod est factum (= creatum), quibusdam autem *secundum adoptionem,* quae est ex Deo, *quod est generatio;* den spiritus im ersten Sinne nennt er l. 5. c. 12. πνοὴ ζωῆς, afflatus vitae, der in sich etwas Geschaffenes sei; den spiritus im letzterem Sinne aber bezeichnet er als den Geist in Gott selbst. Nur aus dem Grunde, weil der Geist Gottes dem Menschen nothwendig ist, damit er der thatsächlichen Idee Gottes entsprechend Gott vollkommen ähnlich werde, bezeichnet er ihn auch l. 5. c. 6. als zu den Bestandtheilen des vollkommenen Menschen gehörig. — Den Begriff der Adoption selbst betont auch sehr gut *Clem. Alex.* Strom. l. 2. c. 16: Est in nos copiosa Dei misericordia, qui nihil ad eum attinemus vel essentia, vel natura, vel propria nostrae essentiae virtute, sed eo tantum, quod sumus opus ejus voluntatis. Atque adeo eum, qui sponte cum exercitatione et doctrina cognitionem accipit veritatis (i. e. credentem), vocat ad adoptionem, quae est maximus omnium profectus.

677 II. Seit dem vierten Jahrhundert trat die Lehre von der Erhebung der Creatur durch gnädige Mittheilung der göttlichen Natur in den Vordergrund bei Gelegenheit der Kämpfe gegen die Arianer, indem dieselbe von den Vätern in mehrfacher Weise zur Beleuchtung und Vertheidigung der wesenhaften Mittheilung der göttlichen Natur an den Sohn und den hl. Geist gebraucht wurde. 1) Zunächst nämlich bewies man die wesenhafte Gottheit des Sohnes und des hl. Geistes dadurch, daß beide für die Creatur Grund und Quelle ihrer Vergöttlichung seien. — 2) Speciell bei der Vertheidigung der Gottheit des Sohnes bestimmte man a), um die natürliche Sohnschaft desselben im Gegensatze zu den übrigen Kindern Gottes näher zu erklären, die Adoptivkindschaft der letzteren als ein Mittleres zwischen dem knechtischen Verhältniß der Creatur an sich und dem der natürlichen Kindschaft des Logos, als erhaben über jenes und als durch Gnade vermittelte Theilnahme an letzterem. Zugleich löste man b) die Schwierigkeit aus den creatürlichen Prädikaten beim menschgewordenen Sohne Gottes durch die Entgegenhaltung der göttlichen Prädikate in der begnadigten Creatur, indem man darauf hinwies, daß die doppelten Prädikate dort durch Herablassung, wie hier durch Erhebung ihre Erklärung fänden. 3) Bei der Vertheidigung der Gottheit des hl. Geistes wurde a) der Unterschied der Heiligkeit des hl. Geistes und der der Creatur dahin bestimmt, daß dem hl. Geist die Heiligkeit wesentlich zukomme oder vielmehr sein Wesen

sei, der Creatur aber von Außen als eine Verklärung ihrer Natur durch Mittheilung und Einwohnung des hl. Geistes zukomme; zugleich wurde b) bei dieser Gelegenheit die Heiligkeit als etwas spezifisch Göttliches oder schlechthin als Theilnahme an der heiligen Natur Gottes betrachtet, und daher die Heiligung resp. Durchgeistung mit der Vergöttlichung synonym genommen; und ebenso wird im Anschluß an die Worte Ps. 80, 1: Ego dixi: dii estis et filii Excelsi omnes, das „Götter sein" synonym genommen mit „Kinder Gottes sein".

Zu 1. *Athan.* ep. ad Serap. I. n. 24 ff.: Si Spiritus s. participatione efficimur divinae naturae consortes, insanus sane esset, qui diceret, Spiritum ad creatam naturam, non ad divinam pertinere. Propter hoc enim in homines venit, et per ipsum deificantur. Si vero deificat, haud ambiguum est, naturam ejus Dei naturam esse. *Greg. Naz.* or. 34: Si non Deus est Spiritus s., deificetur (θεωτήτω) prius, et ita deificet me ejusdem honoris participem. *Cyrill. Alex.* dial. de Trin. l. 4. p. 644: Nunquam concipietur creatura deifica; verum id soli Deo tribuendum est, qui sanctorum animabus immittit suae proprietatis (τῆς ἰδίας ἰδιότητος) illam per Spiritum participationem, per quem etiam conformes facti naturali Filio, dii secundum ipsum et filii vocati sumus Dei. Quoniam enim sumus filii, ut scriptum est, misit Deus Spiritum Filii sui in corda nostra. — In Joan. l. 12. c. 15: Creatura serva est, Creator Dominus; sed creatura quoque Domino suo conjuncta a propria conditione liberatur et in meliorem traducitur. . . . Servi nos Dei sumus secundum naturam, ipse Dominus. . . . Si ergo nos per gratiam dii et filii sumus: erit Verbum Dei, cujus gratia dii et filii Dei facti sumus, reipsa vere Filius Dei. Non enim potuisset, si per gratiam ipse quoque Deus esset, ad similem gratiam nos exaltare. Non enim potest creatura, quod a se non habet, sed a Deo, aliis propria potestate donare. 678

Zu 2. a. *Athan.* or. II. c. Arianos oft; bes. n. 59: Deus non solum eos homines fecit, sed et filios dixit, tanquam si illos genuisset. Est autem Dei benevolentia, quod, quorum sit conditor, horum postea per benevolentiam Patrem se faciat, quod tum contingit, quum creati homines, ut ait Apostolus, Spiritum Filii ejus, clamantem Abba Pater, in suis cordibus suscipiunt. . . . Nec enim alio modo possunt filii fieri, quum ex natura sua sint creati, nisi Spiritum ejus, qui est naturalis et verus Filius, acceperint. Quod ut fieret, Verbum caro factum est, ut hominem ad divinitatem recipiendam idoneum redderet. Itaque τὸ Pater est Filii proprium [i. e. per se ad Filium refertur] et [ita etiam] non τὸ creatura, sed τὸ Filius Patris est proprium [i. e. per se ad Patrem refertur]. Quocirca vel inde perspicuum est, non esse nos natura filios, sed Filium in nobis existentem; neque iterum nostrum natura Patrem esse Deum, sed Verbi in nobis, in quo et per quem clamamus Abba Pater. Similiter Pater illos, in quibus suum Filium viderit, hos etiam ipse filios vocat et dicit: genui. Gignere (γεννᾷν) filii, facere autem (ποιεῖν) operum significationem insinuat, eaque de causa non primum gignimur, sed creamur, siquidem scriptum est: *Faciamus hominem;* postmodum recepta Spiritus sancti gratia, dicimur et generari. . . . Vgl. auch Athan. de Incarn. Verbi n. 8. — *Cyr. Hieros.* catech. 7. n. 7: *vado ad Patrem meum et Patrem vestrum;* non dixit ad Patrem *nostrum,* sed divisione adhibita, primum edixit, quod sibi proprium est, „*ad Patrem meum*", id quod nimirum natura erat; tum subjunxit, „*et Patrem vestrum*", quod erat per adoptionem. Tametsi enim concessum nobis est, in precibus praecipue dicere: „Pater noster, qui es in coelis," id tamen ex benignitate munus est. Neque enim, ut ex Patre, qui in coelis est, naturaliter geniti, Patrem ipsum vocamus, sed a servitute in adoptionem Patris gratia per Filium et Spiritum Sanctum translatis, ineffabili bonitate ita dicere nobis conceditur. — *Ambros.* l. 5. de fide c. 7. in Joan. 17, 13: „Et dilexisti eos, sicut et me dilexisti." Numquid sic diligi possunt a Deo homines, quemadmodum Filius, in quo complacuit Pater? Ille per se complacet, nos per ipsum; in quibus enim Deus Filium suum ad imaginem suam cernit, hos per Filium adsciscit in gratiam filiorum, ut quemadmodum per imaginem ad 679

imaginem sumus, sic per generationem Filii in adoptionem vocemur. Alius igitur naturae amor sempiternus [erga Unigenitum] alius gratiae [erga homines] — *August.* c. Maximinum Arianum: l. 2. c. 15. n. 2.: Homo ad similitudinem Dei factus est, tamen quia non est unius ejusdemque substantiae, fit gratia filius, qui non est natura. In Ps. 80: Filii Dei facti sumus et Dii facti sumus, sed hoc est gratia adoptantis, non natura generantis.

680 Zu 2. b. *Athan.* or. II. c. Arian. n. 61: Quapropter cum id discriminis intercedat inter „creavit“ et „gignit me“ atque „principium viarum et ante omnes“: concludendum est, Deum, qui hominum creator est, per suum Verbum, quod in illis habitat, eorundem patrem postea fieri. De Verbo autem contraria omnino est ratio. Siquidem Deus, qui Verbi Pater natura est, ejus post haec creator et effector factus est, cum scilicet Verbum creatam et factam carnem induit et homo factus est. Nam sicut homines, Spiritu Filii accepto, filii per ipsum efficiuntur: ita Dei Verbum cum humanam carnem induit, tunc et creari et factum esse dicitur. Itaque si nos natura filii sumus, fatendum quoque est Verbum natura et creatum et factum esse. Sed si nos adoptione tantum et gratia filii efficimur, clarum pariter est Verbum propter gratiam nobis donandam factum hominem dixisse, Dominus creavit me. — *Cyr. Alex.* thes. de Trin. l. 5. c. 7: Sicut nos, quamvis naturaliter creaturae sumus, tamen quum Filium Dei susceperimus [eo induti eique conjuncti], filii Dei per eum appellamur: sic etiam ipse, assumpta natura nostra, quamvis naturaliter Filius sit, creatura tamen appellatur. Et sicut Deus, quamvis natura creator noster sit, pater tamen etiam per gratiam fit: sic et Verbum Dei, quamvis Deus naturaliter sit, creatura tamen etiam propter nos factum est. Si ergo non secundum naturam, sed adoptione et gratia nos filii sumus: erit etiam ipse necessario non secundum naturam suam creatura, sed dispensatione et misericordia propter nos.

681 Zu 3. a. vgl. bes. *Basil.* co. *Eunom.* l. 3. p. 274: Principatus et potestates et omnis creatura talis, quae ex attentione et studio sanctitatem habent, non jure naturae sanctae dicentur. Appetentes enim bonum secundum amoris, quem ad Deum habent, proportionem sanctitatis mensura participant. Et sicuti ferrum, quod in medio igni jacet, ferri naturam non amisit, vehementi tamen cum igne conjunctione ignitum, quum universam ignis naturam in semetipsum susceperit, et colore et calore et actione ad ignem transit: sic sanctae virtutes ex communione, quam cum illo habent, qui natura sanctus est, per totam suam subsistentiam acceptam et quasi innatam sanctificationem habent. Diversitas vero ipsis a Spiritu S. haec est, quod Spiritui natura sanctitas est, illis vero participatione inest sanctificatio. — Aehnlich de Sp. S. c. 16: Merae et intelligibiles et ultramundanae virtutes [Angeli] sanctae tum dictum nominantur, ex gratia per Spiritum infusa sanctimoniam nactae. . . . Sanctificatio non est absque Spiritu. Neque enim coelorum virtutes suapte natura sanctae sunt, nam si id esset, nulla re differrent a Spiritu S.; sed juxta portionem, qua se invicem superant, a Spiritu habent sanctificationis mensuram. Quemadmodum enim cauterium non sine igne intelligitur, quum aliud sit subjecta materia, aliud ignis: itidem et in coelestibus virtutibus substantia quidem earum spiritus est aëreus aut ignis immaterialis . . . . sanctificatio tamen, quae est extra substantiam, sanctificationem eis adjungit per communionem Spiritus.

682 Zu 3. b. *Bas.* de Sp. S. c. 9: Spiritus S. unicuique capacium quum adsit ceu soli, omnibus sufficientem et integram gratiam infundit, non quantum ipsa natura possunt capere, sed quantum potest ille. . . . Hic eis, qui a tumultu cupiditatum purgati sunt, illucescens, per communionem, quam cum ipso habent, spirituales reddit. Et quemadmodum corpora illustria perlucidaque, contacta radio solis, fiunt et ipsa supra modum splendida et alium fulgorem ex se profundunt: sic et animae Spiritu afflatae et Spiritu illustratae fiunt et ipsae spiritales et in alios gratiam emittunt. Hinc futurorum praescientia, arcanorum intelligentia, occultorum comprehensio, donorum distributiones, coelestis conservatio, cum Angelis chorea. Hinc gaudium nunquam finiendum; hinc in Deo perseverantia; hinc cum Deo similitudo et, quo nihil sublimius expeti potest, *ut Deus fias.* — Vgl. auch *Ambros.* de Sp. S. l. 1. c. 7., welcher die übernatürliche Heiligkeit als eine sanctitas spiritalis, d. h. participans sanctitatem Spiritus S. bestimmt: Quemadmodum sanctificans Apostolos Sp.-

ritus non est humanae consors naturae, ita etiam sanctificans Angelos .... non habet consortium creaturae. Si qui autem putant, non esse spiritalem in Angelis sanctitatem, sed aliam quandam gratiam suae proprietate naturae: hi inferiores profecto Angelos hominibus judicabunt. Quum enim ipsi fateantur, quod Spiritui S. Angelos conferre non audeant, nec possint negare, quod hominibus infundatur Spiritus S., sanctificatio autem Spiritus donum munusque divinum sit: invenientur utique homines, qui meliorem sanctificationem habeant, Angelis praeferendi. Sed quum Angeli hominibus in adjumentum descendant, intelligendum est, quod creatura quidem superior Angelorum sit, quae plus recipit gratiae spiritalis, ejusdem tamen et erga nos et illos munus auctoris sit. Quanta autem gratia, quae praemiis Angelorum etiam inferiorem naturam hominum exaequet. — Zu a. u. b. vgl. viele andere Stellen bei *Petav.* de Trin. l. 8. c. 4. ff.

III. Noch nachdrücklicher und schärfer wurde die Uebernatürlichkeit der 683 Bestimmung der vernünftigen Creatur hervorgehoben in den nestorianischen Streitigkeiten, indem es hier galt, 1) die ganze Erhabenheit der Güter hervorzuheben, deren Vermittlung eines so großen Werkes würdig war und desselben bedurfte; 2) für die Erniedrigung des Sohnes Gottes durch Annahme der menschlichen Natur ein entsprechendes Gegengewicht in der Erhöhung der Creatur durch Theilnahme der göttlichen Natur aufzuweisen und 3) die Incarnation als Wurzel und Ideal einer übernatürlichen Gottesgemeinschaft für die ganze Menschheit vorzuführen. Daher finden wir auch gerade den Hauptvertreter der kirchlichen Lehre über die Incarnation, Cyrill von Alexandrien, unermüdlich damit beschäftigt, die übernatürliche Erhabenheit der Kindschaft Gottes und der in ihr eingeschlossenen Güter einzuschärfen, und weil bei ihm diese Lehre auf's engste mit dem vertheidigten Dogma verflochten ist, so muß er in Bezug auf sie ebenso, wie in der Incarnationslehre selbst, als der Mund der Kirche betrachtet werden. Eine ähnliche Auffassung findet sich auch bei den lateinischen Vätern, vorzüglich bei Petrus Chrysologus, welcher u. A. betont, daß die Erhebung der Menschen zur Adoptivkindschaft Gottes an wunderbarer Erhabenheit wetteifere mit der hypostatischen Union in Christus.

Schon vor Cyrill war im Anschlusse an Joh. 1, 12 und Gal. 4, 4. die Beziehung der 684 Incarnation auf eine Erhebung des Menschen zum Kinde Gottes und zur Vergöttlichung wiederholt ausgesprochen worden. Z. B. *Cyprian.* de idol. van. c. 11: Quod homo est, esse Christus voluit, ut et homo posset esse, quod Christus est. *Athan.* c. Arian. l. III. n. 49: Hujus rei gratia Verbum caro factum est, ut humanum genus redimeret et ipsos sanctificet et deificet; u. *Chrysost.* hom. 2. in Matth. 2: Haec igitur audiens, mente consurge: verum nihil humile suspiceris; sed potius propter haec ipsa mirare, quia cum germanus et verus Filius sempiterni esset Dei, etiam filius David esse dignatus est, ut te filium faceret Dei. . . . Quod si ambigis de iis, quae ad tuum spectant honorem, de illius humilitate disce credere etiam, quae super tuam dignitatem dicuntur. Quantum enim ad cogitationes hominum pertinet, multo difficilius, Deum hominem fieri, quam hominem Dei filium consecrari. Cum ergo audieris, quod Filius Dei filius sit et David et Abrahae: dubitare jam desine quod et tu, qui filius es Adae, futurus sis filius Dei. Non enim frustra nec vane ad tantam humilitatem ipse descendit, sed ut nos ex humili sublimaret. Natus est enim secundum carnem, ut tu nascereris spiritu; natus est ex muliere, ut tu desineres filius esse mulieris. — Cyrill entwickelt die einschlägige Lehre in den mannigfaltigsten Variationen bes. in seinem Commentar zum Johannesevangelium. So schon zu den Worten des Prologs: *dedit eis potestatem filios Dei fieri his, qui ex Deo nati sunt* (l. 1. c. 13—14.): Dat filius [gentibus sive hominibus] ut sint *potestate* id, quod sibi uni proprie et secundum naturam inest, in commune quodammodo pro-

ponens, in signum benignitatis suae erga homines et erga mundum caritatis. Non enim aliter possemus corruptionem fugere, qui terreni gestamus imaginem, nisi pulchritudo imaginis illius coelestis impressa nobis esset ex eo, quod vocati sumus ad filiorum Dei adoptionem. Participes enim illius facti per Spiritum, obsignati sumus in similitudinem cum ipso. . . . Igitur ad dignitatem supernaturalem ascendimus propter Christum; verumtamen non sicut ille, nullo plane discrimine, nos quoque futuri simus filii Dei, sed ad ejus similitudinem, per gratiam nimirum, qua illum imitando repraesentamus. Est enim verus ille Filius existens a Patre, sed nos ejus benignitate adoptivi, gratiae loco id accipientes: *„Ego dixi, dii estis, et filii Excelsi omnes."* Creata quippe et serva natura ad res supernaturales vocatur solo nutu et voluntate Patris; Filius vero et Deus et Dominus, quum ex ipsa substantia Patris effulserit, proprium ejus bonum secundum naturam sibi adsciscit. . . Qui per fidem Christi vocati sunt in adoptionem filiorum Dei, propriae quidem naturae vilitatem exuerunt, Deique honorantis gratia seu splendida quadam veste conspicui, ad supernaturalem dignitatem evehuntur. Non enim amplius carnis filii sed Dei potius adoptiva soboles nuncupantur. Adverte porro cautelam, qua Evangelista usus sit, ut nativitas Unigeniti ab horum nativitate distingueretur. Quum enim potestatem a naturali Filio datam iis esse dixisset, ut filii Dei fierent, adoptione nimirum et gratia: tandem tutissime subjicit *„ex Deo nati sunt"*; ut gratiae quoque demonstret magnitudinem, qua quod alienum est a Deo et Patre, ad ejus naturale quodammodo consortium colligitur, et quod servum est ad Domini nobilitatem ob vehementem caritatem evehitur. . . . Mediante Verbo, quod humanitatem sibi conjungit per carnem unitam, sed naturaliter Patri conjungitur, quatenus natura Deus . . . ., id, quod servum est, ad filiationem ascendit, per veri Filii participationem ad dignitatem ipsi secundum naturam propriam vocatum et quodammodo evectum. Quamobrem filii Dei vocamur et sumus, qui spiritalem regenerationem per fidem accepimus. . . . Divinam participamus naturam, non solum, quia gratia ad supernaturalem gloriam evolamus, verum etiam, quia Deum inhabitantem possidemus. Viele andere Stellen von Cyrill s. bei *Casini* l. c.

685 Petrus Chrysologus betont unsere Lehre vorzüglich in seinen Reden an die Neophyten über das Pater noster bei der Erklärung dieses Namens. So serm. 71: Conditio mortalis, terrena compago, ... putredini ac pulveri subjecta natura capere non valet, aestimare non sufficit, fugare non audet, credere pertimescit, quod [illegible] cogitur confiteri. Tantam donorum Dei gratiam, promissorum magnitudinem, [illegible]nerum largitatem fragilitas humana, unde promereri valeat, non potest invenire. Dum Habacuc propheta ait: *„Domine audivi auditum tuum et timui; consideravi opera tua et expavi,"* auditum timuit, non quia tunc propheta tantus audierit Dominum, sed quia tunc servus Dominum suum sibi conversum reperit et audivit Patrem. . . . . Adoptatum se tunc stupuit in filium, quando perdiderat [illegible] fiduciam servitutis. . . . *„Et expavit venter meus a voce orationis labiorum meorum."* Si intellectus ori infuderat vocem, cur vota sua, cur desideria sua expavit? Quia non suggestione sui cordis, sed divini Spiritus loquebatur affatu. Audi Paulum dicentem: *„Misit Deus Spiritum Filii sui in corda nostra clamantem: Abba pater."* Quod auditum quum ad interna transmitteret, tantum se meruisse mirabatur. [illegible] interna tota hominis pavebant. *„Et subtus me,"* inquit, *„commota est virtus mea."* Quid est subtus me? quatenus ipse idemque homo sursum per gratiam jam [illegible] jacebat subtus pristinam per naturam, nec virtutem coelestem virtus poterat [illegible]tinere terrena. *„Pater noster, qui es in coelis."* Ecce quam cito fidei est [illegible]nerata confessio; mox ut Deum unici Filii confessus est Patrem, tu ipse [illegible] Patris adoptatus in filium, ut esses coeli haeres, qui paradisi exul habebaris [illegible] terrae. — Serm. 72: Quod ego modo cum magno tremore dicturus sum, quod [illegible] estis nunc terribiliter audituri, imo terribiliter vocaturi, stupent Angeli, [illegible] Virtutes, supernum coelum non capit, sol non videt, terra non sustinet, tota [illegible] assequitur creatura. Quid ad haec mortale pectus? quid ad haec mens [illegible] imbecilla? quid ad haec humani sensus angustia? . . . . Hoc Paulus [illegible] quum vidisset, prodidit non prodendo dicens: *Nec oculus vidit nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus diligentibus se"* (I. Cor. [illegible]

Hoc Isaias quum suo mox cepisset auditu, ad hoc hominis dubitat posse pervenire vel fidem, dicens: *„Domine, quis credidit auditui nostro?“* (Is. 53, 1.) . . . . Hoc Habacuc divini Spiritus perorabat affatu, dicens: *„Custodivi“* etc. [vide supra]. Elevatus virtute Dei, sensit suam subtus se succubuisse virtutem. . . . *„Pater noster, qui es in coelis.“* Hoc est, quod pavebam dicere; hoc est, quod trepidabam proferre; hoc est, quod neque coelestium neque terrestrium quemque sinebat servitutis propriae conditio suspicari: coeli et terrae, carnis et Dei tantum repente posse provenire commercium, ut Deus in hominem [in incarnatione], homo in Deum, Dominus in servum, servus verteretur in filium, fieretque divinitatis et humanitatis ineffabili modo una et sempiterna cognatio. Et quidem Deitatis erga nos dignatio tanta est, ut scire nequeat, quid potissimum mirari debeat, creatura: utrum quod se Deus ad nostram deposuit servitutem, an quod nos ad divinitatis suae rapuit dignitatem. *„Pater noster, qui es in coelis.“* Stupor insurgit; Christus de Dei Patris pectore matrem vocat et fatetur in terra; et homo de matris [ecclesiae] utero patrem vocat et confitetur in coelis. *„Pater noster, qui es in coelis.“* Quo te homo repente provexit gratia? quo te rapuit coelestis natura? ut in carne et in terra positus adhuc, et carnem jam nescias et terram, dicendo: *„Pater noster, qui es in coelis.“* Qui ergo se tanti Patris filium credit et confitetur, respondeat vita generi, moribus Patri, et mente atque actu asserat, quod coelestem consecutus est per naturam.

IV. Auf den ersten Blick könnte es auffallend erscheinen, daß um die- 686 selbe Zeit, wo im Orient gegenüber dem naturalistischen Nestorianismus die absolute und allseitige Uebernatürlichkeit der Gaben der Heiligkeit und der in ihr enthaltenen Gemeinschaft mit Gott betont wurde, im Abendlande im Kampfe mit den ebenfalls naturalistischen Pelagianern von dem doctor gratiae und der Kirche selbst, dem Anscheine nach die thatsächliche Bestimmung des Menschen als die natürliche, nur dem gefallenen Menschen nicht geschuldete, der unschuldigen Creatur hingegen als ihrer Natur entsprechend gebührende, wenn auch nur unter gnädiger Beihilfe Gottes zu erreichende, dargestellt wird. Daß hier kein wirklicher Widerspruch vorliegen kann, ist a priori schon darum zu präsumiren, weil sonst ein damals Niemanden zum Bewußtsein gekommener Widerspruch zwischen der öffentlichen Lehre des Orients und des Occidents vorläge, und der doctor gratiae keine so erhabene Auffassung von der Gnade gehabt hätte, als sie sonst in der Kirche herrschend war, ja als selbst die Pelagianer sie dadurch zur Schau trugen, daß sie auch für die unschuldige Creatur noch eine erhebende Gnade oder eine Adoptivkindschaft Gottes zuließen, während nach der Lehre Augustins in obiger Deutung der unschuldige Mensch auf alles, was zu seiner vollsten Seligkeit gehört, ein Recht gehabt hätte. Indeß liegen auch in der Lehre des hl. Augustinus viele Momente, welche seine Uebereinstimmung mit der orientalischen Kirche beweisen. Die spezielle Fassung aber, welche er, wie auch der apostolische Stuhl selbst, der Gnadenlehre gegenüber den Pelagianern gegeben hat, war eben durch den exzisischen Charakter des abendländischen Naturalismus, des Pelagianismus, bedingt, indem dieser es nothwendig machte, die übernatürliche Bestimmung als zur thatsächlichen Idee des Menschen gehörig, resp. als ideale Form und konkrete Determination seiner natürlichen Bestimmung, und damit den ihr entsprechenden Zustand als den ursprünglichen und normalen aufzufassen.

Die wichtigsten Anhaltspunkte in der Lehre Augustins sind folgende. 1) Er lehrt, 687 die Creatur könne nicht bloß nach der Sünde, sondern überhaupt wegen der Verschiedenheit der Substanz von der göttlichen, Kind Gottes werden nur auf dem Wege der Adoption (oben ad II. 2. a.). So sagt er z. B. in Ps. 49, 1: (Deus Deorum locutus est) in

Hinsicht auf die Parallelstelle in Ps. 81 (Ego dixi: dii estis et filii Excelsi omnes): Manifestum est, quia homines dicit deos, ex gratia sua deificatos, non de substantia sua natos. Ille enim justificat, qui per semetipsum, non ex alio justus est, et ille deificat, qui per seipsum, non alterius participatione Deus est. Qui autem justificat ipse deificat, quia justificando filios Dei facit; dedit enim eis potestatem filios Dei fieri; si filii Dei facti sumus, et dii facti sumus, sed hoc gratiae est adoptantis, non naturae generantis. — 2) Er bezeichnet es als Bestimmung des Menschen, daß er nicht bloß Mensch sei, sondern Gott = göttlich werde. Serm. 166. (al. 25. de diversis) c. 2. n. 2. „Ego dixi: dii estis et filii altissimi." Hoc quidem dixit Deus: ad hoc enim vocat; c. 1. n. 1: Hoc jubet Deus, ut non simus homines; c. 4. n. 4: Ut enim non sis homo, ad hoc vocatus es ab illo, qui propter te factus est homo. . . . Deus enim Deum te vult facere. Daher, schließt er c. 2. n. 2., habe Gott es den Menschen zum Vorwurf machen können, quod homines erant. Quid illos fieri volebat, quibus crimen erat, quod homines erant? Ebenso bedeutet er anderswo, der Mensch sei vor der Sünde als mit dem hl. Geiste besiegeltes Bild Gottes mehr als bloße Creatur gewesen q. 83. q. 67. n. 4: Ipse homo, *signaculo imaginis* propter peccatum amisso, *remansit tantummodo creatura.* — 3) Er bezeichnet die Art und Weise, wie die Creatur als imago Dei thatsächlich Gott anhangen soll, dahin, daß sie mit Gott ein Geist werden solle durch Theilnahme an **seiner** Natur, Wahrheit und Seligkeit; Trin. l. 14. c. 14. n. 21: Denique quum illi [Deo mens] penitus adhaeserit, erit unus spiritus, cui rei adtestatur Apostolus, dicens: qui adhaeret Deo erit unus Spiritus: accedente quidem ista ad *participationem naturae, veritatis* et *beatitudinis illius*, non tamen crescente illo in natura, veritate et beatitudine sua. — 4) Er nennt auch die göttliche Hilfe, ohne welche die Engel und Menschen vor der Sünde nicht nach ihrem thatsächlichen Ziele streben konnten, beständig Gnade; und wenn er schon den Pelagianern gegenüber zunächst betont, sie sei darum Gnade, inwiefern sie kein von ihr unabhängiges, ihr zuvorkommendes und sie erwerbendes Wollen des Menschen voraussetze, so ist es doch höchst willkürlich, mit Jansenius die Gratuität bloß hierauf zu beschränken, zumal Aug. de praedest. et gratia c. 15. n. 31. die Gratuität der Gnade in Parallele steht mit der Gratuität der hypostatischen Union in Christus, und die Geburt der Adoptivkinder aus dem hl. Geiste mit der Empfängniß Christi: Appareat itaque in capite nostro ipse fons gratiae. . . . Ea gratia fit ab initio fidei suae homo quicumque Christianus, qua gratia homo ille ab initio suo factus est Christus; de ipso Spiritu et hic renatus, de quo ille natus. (Vgl. Fulgent. de incarn. et gr. c. 20. n. 40). — 5) Endlich betont er ebenso, wie die übrigen Väter, das „Göttlich- und Kind Gottes-Werden" als eine der Menschwerdung des Sohnes Gottes proportionirte Erhebung über die Natur. Serm. 13. de temp.: Factus est Deus homo, ut homo fieret Deus. Eingehender ep. 140. ad Honoratum de gratia novi testamenti c. 4., wo er Joh. 1, 13. und Gal. 4, 5. erklärt: Haec (nativitas ex Deo, wovon Joh. 1, 13. die Rede) etiam adoptio vocatur. Eramus enim aliquid antequam essemus filii Dei, et accepimus beneficium, ut fieremus quod non eramus sicut qui adoptatur, antequam adoptaretur, nondum erat filius ejus, a quo adoptatur jam tamen erat, qui adoptaretur. Et ab hac generatione gratiae discernitur ille Filius, qui cum esset Filius Dei, venit ut fieret filius hominis donaretque nobis, qui eramus filii hominum, filios Dei fieri. Factus est quippe ille, quod non erat, sed tamen aliquid aliud erat; et hoc ipsum aliquid Verbum Dei erat, per quod facta sunt omnia, et lumen verum, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, et Deus apud Deum. Nos quoque per ejus gratiam facti sumus quod non eramus, idest filii Dei: sed tamen aliquid eramus, et hoc ipsum aliquid multo inferius, hoc est filii hominum (Derselbe Gedanke auch oft bei *Fulgent.* [s. *Casini* S. 271 ff. bes. ep. 7. ad Petr. diac. c. 7. n. 14—15.). Descendit ergo ille ut nos ascenderemus, et manens in natura sua factus est particeps naturae nostrae, ut nos manentes in natura nostra efficeremur participes naturae ipsius. Non tamen sic: nam illum naturae nostrae participatio non fecit deteriorem; nos autem facit naturae illius participatio meliores. . . . *Misit* itaque *Deus Filium suum factum ex muliere, factum sub lege . . . . ut adoptionem filiorum reciperemus;* ut videlicet hujus gratiam beneficii discerneret ab illa Filii natura, qui missus est Filius, non per adoptionem factus, sed semper genitus Filius, ut participata natura filiorum hominum

ad participandam etiam suam naturam adoptaret filios hominum. Quapropter etiam cum dixisset, *Dedit eis potestatem filios Dei fieri,* modumque adjunxisset, ne carnalis intelligeretur nativitas, quod scilicet eis id praestiterit, *qui credunt in nomine ejus* et per gratiam renascuntur spiritalem, *non ex sanguinibus, neque ex voluntate viri, neque ex voluntate carnis, sed ex Deo:* mox commendavit quasi hujus vicissitudinis sacramentum. Tamquam enim mirati tantum bonum non auderemus optare, statim subjunxit, *Et Verbum caro factum est et habitavit in nobis,* quod unum est ex quinque illis, quae tibi exponi voluisti, tamquam diceret: O homines nolite desperare vos fieri posse filios Dei: quia et ipse Filius Dei, hoc est, Verbum Dei caro factum est, et habitavit in nobis. . . . Neque enim jam desperandum est, participatione Verbi fieri posse homines filios Dei, quando Filius Dei participatione carnis factus est filius hominis.

688 Die historisch-polemischen Gründe, weßhalb den Pelagianern gegenüber die ursprüngliche volle Gratuität der thatsächlichen Bestimmung des Menschen nicht betont zu werden brauchte, s. oben § 161. ad A. Ja gegenüber der pelagianischen Adoption zum regnum coelorum mußte Aug. sich sogar aus vielfachen Gründen exclusiv verhalten, 1) weil die Pelagianer dieses Objekt der Adoption willkürlich von der vita aeterna unterschieden; 2) weil sie diese Adoption rein äußerlich auffaßten, wie die Adoption eines irdischen Königs, ohne wahre und wirkliche Wiedergeburt zu einem höheren Leben, vielmehr so, daß der Mensch, einmal adoptirt, das regnum durch seine natürliche Kraft und Thätigkeit erwerben könne; 3) weil demnach die Gnade der Adoption nicht eine innere Güte des Willens begründete und so die von Gott intendirte Güte des Willens von derselben unabhängig war; 4) weil die Pelagianer deßhalb endlich läugneten, daß der Mensch durch den Verlust der Adoption auch innerlich Gott entfrembet werden und in ein verkehrtes Verhältniß zu ihm gerathen könne. Insbesondere konnte er auch den ursprünglichen Menschen von dem gegenwärtigen in Bezug auf die Erlangung der vita aeterna dadurch unterscheiden, daß er dieselbe für jenen auf ein meritum, schlechthin, für diesen auf Gnade, resp. ein durch Gnade zu erwerbendes meritum zurückführte, in dem Sinne nämlich, daß jenem die potestas merendi zugleich mit der Natur als ein connexum naturae von Gott verliehen worden sei und auch wegen der gleichzeitig vorhandenen Integrität nicht einer speziellen Nachhilfe zu ihrer Bethätigung bedurft habe, während sie beim gefallenen Menschen erst durch die Erlösungsgnade verliehen werde und, einmal verliehen, wegen der Gebrechlichkeit seiner Natur einer speziellen Unterstützung von Seiten Gottes zu ihrer beharrlichen Bethätigung bedürfe. Ebenso konnte und mußte er den Pelagianern gegenüber, welche in Folge der Läugnung der Erbsünde für den gegenwärtigen Menschen lehrten, die Gnade solle ihn bloß ex *bono meliorem* machen, hier die Bedeutung der Gnade darein setzen, daß sie den Menschen aus einem schlechtgewordenen wieder gut mache. Uebrigens ist nicht zu läugnen, daß bei August. die strenge Scheidung des Uebernatürlichen vom Natürlichen nicht so klar durchgebildet ist, wie es zu wünschen wäre. U. A. ist dieß auch dadurch veranlaßt, daß Aug. nach seiner platonischen Auffassungsweise alle geistige Vollkommenheit der vernünftigen Creatur sich in Gestalt einer durch Participation des göttlichen Ideals vollziehenden Formation und Assimilation mit Gott dachte (vgl. oben § 156 n. 516). Daher muß seine Lehre in dieser Beziehung durch die Lehre der übrigen Väter ergänzt werden, anstatt mit den Jansenisten seinetwegen die letzteren als pelagianisch zu verdammen.

689 V. Die von den älteren griechischen Vätern bei Gelegenheit der Erörterung der Dogmen der Trinität und Incarnation ausgesprochene Lehre von der Bestimmung der vernünftigen Creatur zu einer die Vergöttlichung derselben einschließenden Gemeinschaft mit Gott wurde von den Repräsentanten der orientalischen Schultheologie festgehalten und durchgeführt, bes. von Dionysius Areopagita vulg. und Maximus Confessor, während im Abendlande mehr die augustinische Fassung vorherrschte.

690 *Dion. vulg.* betont diesen Punkt als Grundlage seiner Lehre über die (sakramentale) kirchliche Hierarchie, resp. über die Wirkungen der Sakramente, deren erstes, die Taufe, den

Grund des höheren Lebens lege, welches durch die übrigen Sakramente entwickelt und vollendet werden soll. Eccl. hier. c. 1, § 3: Divinae beatitudini, trinae Unitati . . . . in votis est rationalis creaturae *salus*, tam nostra quam mentium supernarum, quae quidem aliter non potest contingere, nisi *deificentur* ii, qui salvantur. ***Est autem deificatio ad Deum quaedam***, quatenus fieri potest, ***assimilatio et unio*** (ἀφομοίωσίς τε καὶ ἕνωσις). Porro hic communis est omni sacro ordini finis: Dei divinorumque continua dilectio divinitus et unite sacra operatione inserta, ... sacrae veritatis visio et scientia et uniformis perfectionis *ipsius [divinae] unitatis*, quantum fieri potest, *divinae participatio* . . . . deificans omnes ad ipsam tendentes. Cap. 2. heißt es dann bez. der Taufe: Princeps mentis ad divina motio Dei est dilectio; sacrae vero dilectionis ad sacram operationem divinorum praeceptorum exitus est *ineffabilis divini nostri status fabricatio* (τοῦ εἶναι θείως δημιουργία). Quum enim divinus hic status sit *divina generatio*, nunquam sane intellexerit, nedum fecerit, quidquam rerum divinitus traditarum, qui neque divinum statum (τὸ ὑπάρχειν ἐνθέως) habuerit. An non et nobis existentia primum opus est, ut deinde, quae nostri fori sunt, tractemus, quum, quod nullo modo est, neque motionem neque substantiam omnino habeat, quod autem quoquo pacto est, ea tantum agat et patiatur, quae status sunt sui?

691 Noch schärfer spricht sich Maximus Confessor aus an vielen Stellen seiner Capita oeconomica. Vgl. Cent. I. c. 76: Solius divinae gratiae proprium hoc esse solet, ex proportione divinitatem elargiri; quae quidem gratiae supernaturali lumine naturam illustrat et per excellentiam gloriae supra proprios terminos eam constituit. — Cent. II. c. 13: Mens immediatam erga Deum unionem adepta, ... quamdiu cohaeret Deo, vincit quodammodo naturam et, participatione Deus effecta, suae ipsius naturae legem velut montem immobilem transfert. — Ibid. c. 26: Naturam donata sibi scientia vacuam Verbum Dei factum homo denuo scientia replevit eamque, firmam et immutabilem effectam, non natura, sed qualitate deificavit, perpetuo signans eam charactere sui Spiritus, quemadmodum aqua cum vini qualitate miscetur, ut solidior evadat. Hanc enim ob causam revera factum est homo, ut nos per gratiam Deos constitueret. Vor Allem Cent. IV. c. 19. (vgl. schol. 59. sq. in S. Scripturam), wo er Ausgang und Ziel der übernatürlichen Ordnung eingehend beschreibt: Salus animarum proprie est finis fidei (1. Petr. 1, 9). Finis autem fidei est rei creditae vera revelatio. Rei creditae revelatio est ejus ineffabilis comprehensio, fidei singulorum proportione respondens. Comprehensio rei creditae existit ad principium secundum finem [κατὰ τέλος i. e. ut finem] credentium reditus [ἐπάνοδος = reascensio]. Reditus ad proprium principium ut finem est appetitus completio . . . . ad desideratum semper mota quies (ἀεικίνητος στάσις) . . . . ejusque perpetua et immediata fruitio. Haec vero . . . . divinorum, quae supra naturam sunt participatio; participatio autem participantium ad id, quod participant, assimilatio . . . . vel illorum cum hoc quantum fieri potest per similitudinem identitas (ταυτότης) . . . . ideoque deificatio eorum, qui ea digni sunt. Deificatio vero est omnium temporum et aeonum et eorum, quae sunt in tempore et aeone, excessus; hic vero est immediata unitas, qua supremum principium sibi tanquam supremo fini eos, qui salvantur, unit. Hinc est egressus super omnia naturalia et finita, immediata et infinita et in infinitum [tendens] operatio Dei omnivalens et omnipotens; unde in eis, qui hanc operationem suscipiunt, ineffabilis et superquam ineffabilis laetitia et gaudium, *cujus nec rationem nec conceptum usquam nec intellectum nec vocem in natura rerum invenire est.* — Aehnlich gibt *Joan. Damasc.* l. 2. c. 12. nach Greg. v. Naz. als „Ziel des Geheimnisses“, welches den Menschen betrifft, an, ut conversione ad Deum deificetur, deificetur scilicet: participatione divinae illuminationis, non in substantiam Dei conversus. *Leontius Byz.* hingegen beschreibt sehr treffend (contra Nest. et Eutych. l. 2. bei *Mai* spicil. Rom. X p. 95 ff. eine dreifache Ursache und Thätigkeit: κατὰ φύσιν (ex natura et secundum naturam), παρὰ φύσιν (contra naturam) und ὑπὲρ φύσιν (secundum ascensum et progressum ad melius). Von letzterer sagt er: actus supra naturam evehit et elevat et ad perfectiora roborat et ad ea, quae non potuisset perficere, si in iis, quae secundum naturam sunt, permansisset. Non igitur ea, quae supra naturam, tollunt ea, quae secundum naturam, imo adducunt et impellunt, ut et ista valeamus et virtutem ad excelsiora insuper habeamus.

Im Abendlande wurde im Allgemeinen weniger die „Vergöttlichung" und die absolut übernatürliche Bestimmung als solche betont. Indeß gibt es kaum einen prägnanteren Ausdruck dafür als bei *S. Bernard.* de dilig. Deo c. 10: O amor sanctus et castus [quo solus Deus propter se ipsum, alia omnia propter ipsum amantur], ... eo suavior et dulcior, quod totum divinum est, quod sentitur. Sic affici, deificari est. Quomodo stilla *aquae* modica, multo *infusa vino*, deficere a se tota videtur, dum et saporem vini induit et colorem; et quomodo *ferrum ignitum* et candens igni simillimum fit, pristina propriaque forma exutum; et quomodo *solis luce perfusus aër* in eandem transformatur luminis claritatem, adeo ut non tam illuminatus, quam ipsum lumen esse videatur: sic omnem hanc in sanctis humanam affectionem necesse erit a semetipsa liquescere atque in Dei penitus transfundi voluntatem. Alioquin quomodo omnia in omnibus erit Deus, si in homine de homine quidquam supererit? *Manebit quidem substantia,* sed in alia *forma,* alia *gloria,* alia *potentia.*

VI. Im Abendlande wurde endlich durch die mittelalterliche Scholastik vermöge ihrer analytischen Tendenz die augustinische Auffassung ergänzt und umgebildet und mit der im Orient stets herrschend gewesenen ausgeglichen. Und zwar geschah dieß einerseits durch strengere Durchführung des Begriffes der Natur, wie er gegenüber den Monophysiten geltend gemacht worden war, sowie durch schärfere Betonung des natürlichen Ebenbildes Gottes im Menschen, wie sie durch den Kampf gegen den Averrhoismus geboten wurde; andererseits geschah es durch genauere Untersuchung des Verhältnisses, in welchem die geschaffene Natur als solche zu der klar in's Auge gefaßten Erhabenheit des thatsächlichen Endzieles derselben, der visio beatifica, steht. Die erstere Betrachtung ergab, daß die Natur des geschaffenen Geistes als solche die Kraft und die Bestimmung zu einer gewissen Seligkeit und Sittlichkeit und zu einer gewissen Lebensgemeinschaft mit Gott enthalte; die zweite Erwägung hingegen ergab, daß das thatsächliche Endziel des Menschen alle Kräfte und Ansprüche der Natur übersteige und eine solche Lebensgemeinschaft mit Gott enthalte, worin die Creatur zur Mitgenossenschaft der eigenen Seligkeit Gottes erhoben werde. 692

Diese doppelte Betrachtung führte dann nothwendig dahin, daß die Creatur, um jener Seligkeit würdig zu werden und in wirksamer Weise nach derselben streben zu können, schon hienieden über sich selbst in einen höheren Stand erhoben, mit höheren Kräften gestärkt und mit Gott in eine engere Gemeinschaft gesetzt werden müsse, die man als ein freundschaftliches, kindliches und bräutliches Verhältniß, resp. als Weihe zum Heiligthum Gottes bezeichnete. Von hier aus gewann dann die von Augustinus mit den Pelagianern verhandelte Frage über die Gnade als Prinzip der den gefallenen Menschen zum Heile führenden Handlungen eine allgemeinere Fassung im Sinne der überhaupt bei der Creatur zur Erwerbung des ewigen Lebens durch Verdienst nothwendigen Bedingungen; und die Antwort konnte keine andere sein, als die, daß jede irgendwie auf die Erwerbung des ewigen Lebens hinzielende Thätigkeit wesentlich als eine Bewegung oder Erhebung (ein proficere oder ascendere) über die Tragweite der Natur hinaus zu betrachten sei und daher von dem natürlich Guten als ein Gut höherer Art verschieden sein müsse, jede eigentlich und vollkommen verdienstliche Thätigkeit aber auch einen über die Natur erhabenen Stand der Person voraussetze. Und wie man so das Prinzip des Verdienstes in einer gnädigen 693

Erhebung der Kraft und des Standes der Creatur fand: so faßte man auch die Gnade selbst in ersterer Linie als Prinzip einer übernatürlichen Verdienstlichkeit der Werke des Menschen auf, was sie eben dadurch ist, daß durch sie die Natur in wirksamer Weise für die selbstthätige Erwerbung des ewigen Lebens von Gott acceptirt, d. h. aus freiester Herablassung des ewigen Lebens würdig gemacht wird. So wurde der Begriff der schriftgemäßen adoptio filiorum Dei vollständig durchgeführt und die Uebernatürlichkeit der Bestimmung des Menschen durch die Charakteristik der zu ihrer Erreichung nothwendigen Gnade in dem Maße zur Geltung gebracht, daß die ganze Lehre über das Wirken Gottes im Menschen und des Menschen selbst zur Erreichung seiner Bestimmung dadurch bedingt und darauf gebaut ist.

694 In den ersten Anfängen der Scholastik bei *S. Anselm.* ist diese Anschauung noch nicht klar durchgeführt, ja kaum berührt, indem er sich darauf beschränkt, die thatsächliche Bestimmung des Menschen im Sinne von August. als eine naturgemäße darzustellen. Bei *Hugo Vict.* hingegen (de sacr. l. 1. p. 6. c. 17.) ist sie bereits geltend gemacht, indem er zum meritum des praemium supra naturam auch eine virtus und motus supra naturam ex gratia erfordert, und diese „virtus gratuita“ von der virtus ex natura und secundum naturam unterscheidet, obgleich er den motus supra naturam noch schlechtweg in das agere propter Deum setzt. Noch deutlicher ist der *Mag. sent.* in 2. dist. 3. 24. u. 29., der nach Hugo das mereri als ein *„proficere“* (oder pedem movere) ad salutem auffaßt, wozu auch der erste Mensch trotz der „rectitudo voluntatis et omnium naturalium potentiarum sinceritas et vivacitas (d. h. der dona integritatis) nicht im Stande gewesen sei, und diesem proficere gegenüber die natürliche Kraft des geschöpflichen Willens, also auch beim Menschen die Kraft des durch die Integrität von seiner Schwachheit befreiten Willens, bloß als potestas *standi* (d. h. servandi rectitudinem naturae et vitandi peccatum) hinstellt. Die Frage über den Unterschied natürlicher und übernatürlicher Liebe Gottes deutet auch er nur an, betont aber die Uebernatürlichkeit der letzteren hinsichtlich ihres Prinzips in dem Maaße, daß er das Prinzip derselben nicht einmal in einer vom hl. Geiste eingegossenen, den Willen informirenden virtus, sondern unmittelbar im hl. Geiste selbst findet. Wieder eine Stufe weiter geht *Guilelm. Altiss.* summa l. 2. tr. I. (de naturali dilectione Angelorum) u. tr. 10. c. 4. q. 4. (de potestate liberi arb. in bonum ex genere et in bonum meritorium), sowie *Guilelmus Paris.* in tract. [illegible] tr. 7. de meritis. Letzterer hat nach seiner eigenen Angabe (de fide c. 1. pg. 6.) auch einen — noch unedirten — Traktat — contra Pelagianos geschrieben, worin er bewies gratiam solam principium esse motus in sursum aeternae beatitudinis. Ueberhaupt scheint die Frage nach dem Unterschied und dem Verhältniß des Natürlichen zum Uebernatürlichen, speziell als Frage über das „gratuitum“ in den zum ewigen Heile führenden Tugenden und Akten, resp. über die „forma“, woraus diese ihren höheren, für das ew. Leben wirksamen Gehalt und Werth ziehen, seit Hugo ein Hauptthema der jungen Scholastik gewesen zu sein, wie aus dem reichen Material bei Hal. und Bonav. erhellt, obgleich wegen der Sparsamkeit der gedruckten Quellen die Entwicklung nicht genau zu verfolgen ist. Eine ausdrückliche Rücksicht auf die griech. Väter ist dabei nicht wahrzunehmen; man hielt sich einfach an August.; wohl aber gab die mit der Theologie der griech. Väter übereinstimmende Begriffsfassung der aristotelischen Philosophie den Ausschlag für die Ausbildung des Gedankens seit Alex. Hal.

695 Ganz ausgebildet tritt nämlich die Lehre zuerst bei *Alex. Hal.* hervor bei der [illegible] des ersten Menschen p. II. q. 91. m. 1. a. 3. § 1. u. 2.: *Acceptatio* et complacentia sive amor Dei, ut intelliguntur respectu sui [ipsius], quodam genere loquendi affectiones dici possunt, quia summe delectatur in se et perfectissime finitur in se. [illegible] autem intelliguntur respectu creaturae, dicunt effectus in ipsa creatura, non affectiones (ut ex dictis patet), nisi interpretando complacentiam vel acceptationem Dei [illegible] efficientem aliquid in creatura. Quodam ergo modo loquendi juxta modum humanum, secundum quem meliora dicuntur magis accepta, possunt dici, *quodam modo gra-*

sumendo acceptationem, *omnia facta a Deo* illi esse accepta; *specialiori modo et propriori* creatura rationalis, in quantum est creatura hujusmodi [h. e. in quantum est rationalis et ut talis praecellit irrationabilibus]; *specialissime sive propriissime* creatura rationalis, in quantum *consecratur Deo*, ut sit ejus *templum*, *adoptatur in filiam*, *et assumitur in sponsam*. Haec autem *sublimatio* creaturae rationalis est *supra naturale complementum;* et ideo nec consecratio, nec adoptio, nec assumptio hujusmodi fit per aliquam proprietatem naturae, sed per donum superadditum naturae, consecrans animam, ut sit templum, assimilans Deo, ut sit filius sive filia, confoederans Deo sive uniens per conformitatem voluntatis, ut sit sponsa; hoc autem fit a Deo mediante gratia gratum faciente.

In gleichem Sinne *Bonav.* in 2. dist. 29. und Brevil. p. V. c. 1: Cum primum principium productivum pro sua summa benevolentia fecerit spiritum rationalem capacem beatitudinis aeternae, et reparativum principium capacitatem illam infirmatam per peccatum reparaverit ad salutem, et *beatitudo aeterna* consistat in habendo summum bonum, et hoc est Deus et *bonum excellens improportionabiliter omnem humani obsequii dignitatem:* nullus omnino ad illud summum bonum dignus est pervenire, *cum sit omnino supra omnes limites naturae, nisi a Deo condescendente sibi elevetur ipse supra se*. Deus autem non condescendit per sui essentiam incommutabilem, sed per suam influentiam ab ipso manantem; nec spiritus elevatur supra se per situm localem, sed per habitum deiformem. Necesse est igitur spiritui rationali, ut dignus fiat aeternae beatitudinis, quod *particeps fiat influentiae deiformis*. Haec autem influentia deiformis, quia est a Deo et secundum Deum et propter Deum, ideo reddit imaginem nostrae mentis conformem beatissimae Trinitati, non tantum secundum ordinem originis, verum etiam secundum rectitudinem electionis, et secundum quietudinem fruitionis. Et quoniam qui hoc habet, immediate ad Deum reducitur, sicut immediate ei conformatur: ideo donum illud immediate donatur a Deo, tanquam a principio influxivo; et sicut immediate emanat a Deo Dei imago, sic immediate manat ab ipso Dei similitudo, quae est divinae imaginis perfectio deiformis, et ideo dicitur imago recreationis. Rursus, quoniam qui fruitur Deo Deum habet: ideo cum gratia, quae sua deiformitate disponit ad Dei fruitionem, datur donum increatum, quod est Spiritus Sanctus, quod qui habet, habet Deum. Et quoniam nullus Deum habet, quin ab ipso specialiter habeatur; nullus habet et habetur a Deo, quin ipsum praecipue et incomparabiliter diligat et diligatur ab eo, sicut sponsa a sponso; nullus sic diligitur, quin ad aeternam beatitudinis haereditatem adoptetur pro filio: hinc est, quod gratia gratum faciens facit animam templum Dei, sponsam Christi, et filiam Patris aeterni. Et quia hoc non potest esse, nisi ex summa dignatione et condescensione Dei: ideo illud non potest esse per habitum aliquem naturaliter insertum, sed solum per donum divinitus gratis infusum, quod expresse apparet, si quis ponderet, quantum est esse Dei templum, Dei filium, Deo nihilominus indissolubiliter et quasi matrimonialiter per amoris et gratiae vinculum copulatum. 696

Thom. qq. disp. de ver. q. 27. a. 1: Deum acceptare aliquem, vel diligere, quod idem est, nihil est aliud quam velle ei aliquod bonum. Vult autem Deus omnibus creaturis bonum naturae, propter quod dicitur omnia diligere (Sap. 11, 25: *Diligis omnia quae sunt*) et omnia approbare, (Gen. 1, 31: *Vidit Deus cuncta quae fecerat*). Sed ratione hujusmodi acceptationis non consuevimus dicere aliquem habere gratiam Dei, sed in quantum Deus vult ei aliquod bonum supernaturale, quod est vita aeterna, sicut Is. 64, 4: *Oculus non vidit, Deus, absque te, quae praeparasti diligentibus te.* Unde Rom. 6, 23. dicitur: *Gratia Dei vita aeterna*. Sed hoc bonum Deus non vult alicui indigno. Ex natura autem sua homo non est dignus tanto bono, cum sit supernaturale; et ideo ex hoc ipso, quod ponitur aliquis Deo gratus respectu hujus boni, ponitur quod sit dignus tali bono supra sua naturalia. Quod quidem non movet divinam voluntatem, ut hominem ad bonum illud ordinet, sed potius e converso: quia ex hoc ipso quod Deus sua voluntate aliquem ordinat ad vitam aeternam, praestat ei aliquid, per quod sit dignus vita aeterna. Et hoc est quod dicitur Col. 1, 12: *Qui dignos nos fecit in partem Sanctorum in lumine*. Et hujus ratio est, quia sicut scientia Dei est causa rerum, non causata a rebus, ut nostra: ita 697

voluntas ejus est effectrix boni et non causata a bono, sicut nostra. Sic ergo homo dicitur Dei gratiam habere non solum ex hoc, quod a Deo diligitur in vitam aeternam, sed ex hoc, quod *datur ei aliquid donum, per quod est dignus vita aeterna*; et hoc donum dicitur gratia gratum faciens; aliter enim in peccato mortali existens posset dici in gratia esse, si gratia solam acceptationem divinam diceret, cum contingat aliquem peccatorem esse praedestinatum ad vitam aeternam habendam. Sic igitur gratia gratum faciens potest dici gratis data, sed non omne donum gratis datum nos dignos vita aeterna facit.

698 Um dieselbe Zeit, wo die Scholastik die patristische Lehre von der gnadenvollen Erhebung der Creatur zur Theilnahme an der göttlichen Natur oder von der Vergöttlichung der Creatur in exakter Weise wieder aufnahm und durchführte, gab sich bei überschwenglichen Mystikern, bes. in der deutschen Mystik seit Eckhard, bald mehr bald minder ein Zug kund, die Vergöttlichung bis zur Ver„gottung" zu übertreiben, und da man letztere nicht als Wandlung der geschaffenen Substanz in die göttliche, sondern als Zurückführen der in ihrem tiefsten Grunde schon von Natur göttlichen Substanz der Seele in Gott dachte, so schwand damit auch der Begriff der Erhebung aus reiner Gnade zusammen. Indeß darf man diese Ueberspannung und die damit gegebene Zerstörung des Begriffes des Uebernatürlichen nicht, wie in neuerer Zeit vielfach geschehen, sofort bei jedem Mystiker finden wollen, der von der Vergöttlichung der Seele, der Eingeburt Gottes in der Seele und der Seele in Gott u. s. w. redet; denn namentlich bei Suso sind fast sämmtliche hierhin gehörige Ausdrücke nur eine Uebersetzung, und meist sogar eine sehr glückliche, von Ausdrücken, die sehr oft bei den Vätern und den tieferen Scholastikern wiederkehren.

699 Seit Thomas und Bonaventura ist diese Anschauung von der übernatürlichen Bestimmung der vernünftigen Creatur die herrschende geworden und wurde dann auch später gegen Bajus als die kirchliche erklärt.

700 Aus dem ganzen Geiste der Schrift- und Traditionslehre ergibt sich aber auch, daß die in der Kindschaft Gottes enthaltenen Gaben ihrem Wesen nach übernatürlich sind nicht bloß für die thatsächlich geschaffenen Wesen, sondern überhaupt für jedes denkbare oder mögliche Wesen außer Gott; namentlich folgt dieß aus der konstanten Gegenüberstellung der Creatur als serva Dei und des Sohnes Gottes bei den Vätern, bes. Cyrill v. Alex. Die Meinung einiger Scholastiker, darunter auch Ripalda (de ente sup. l. 1. disp. ult.), daß es eine substantia creata supernaturalis geben könne, d. h. ein Wesen, dem das natürlich sei, was den übrigen übernatürlich ist, und welches daher ähnlich wie Gott über die übrigen geschaffenen Wesen erhaben wäre, ist daher durchaus unhaltbar und insbesondere darum bedenklich, weil sie auch bezüglich der thatsächlich geschaffenen Creaturen den wahren Grund und Charakter der Uebernatürlichkeit übersieht und verdunkelt.

§ 164. Das ewige Leben in der *visio beatifica Dei* oder in der „Glorie" als vollkommene Theilnahme an der Herrlichkeit und Seligkeit des göttlichen Lebens, und darum übernatürliches Endziel der vernünftigen Creatur und idealer Maaßstab des übernatürlichen Lebens überhaupt.

Literatur: Vgl. oben § 79. am Kopfe und im Texte; *Thom.* 1. p. q. 12 c. c. 2. q. 5.; c. gent. l. 3. c. 50 ff. u. 5.; *Suarez* in 1. 2. de fine hominis bes. disp. 15—16; *Ripalda* contra Bajanos l. 1. disp. 8.; *Casini* l. c. § 7.; Kleutgen II. Theol. II. Abh. 6. Cap. 5.

701 Das Grundprinzip und der Schlüssel der katholischen Lehre von der übernatürlichen Bestimmung der vernünftigen Creatur und der ihr entsprechenden Ordnung der Gnade liegt in der absoluten Ueber-

natürlichkeit des Endzieles oder der letzten Vollendung, zu der Gott thatsächlich dieselbe führen will. Denn während in der natürlichen Ordnung das Endziel nach den in der Natur vorhandenen Anlagen und Ansprüchen berechnet werden kann und muß: muß bei der übernatürlichen Ordnung umgekehrt verfahren werden. Hier gibt das übernatürliche Endziel selbst den Maaßstab für den Stand und die Beschaffenheit, welche die Natur erst erhalten muß, damit sie zu ihm in ein entsprechendes Verhältniß trete oder (nach Thomas) ihm „proportionirt" werde — um so mehr für alle übrigen Einrichtungen, welche von Gott zur Erreichung desselben getroffen werden, und für alle Thätigkeiten der Creatur, durch welche sie dasselbe erreichen soll. Insbesondere läßt sich gerade am Endziel der vernünftigen Creatur durch Glauben und Vernunft sein übernatürlicher Inhalt und Charakter am sichersten und klarsten darthun, und folglich auch von ihm aus am sichersten und klarsten der übernatürliche Inhalt und Charakter der zu demselben führenden Mittel und Vorbereitungen nachweisen. Denn obgleich seine Wirklichkeit und Möglichkeit ebenso ein absolutes Geheimniß ist, wie die übrigen Momente der übernatürlichen Ordnung: so ist doch der Begriff dessen, was uns der Glaube in ihm als möglich und wirklich vorstellt, bestimmter gegen alles Natürliche abgegränzt und prägt die übernatürliche Gemeinschaft mit Gott direkter und deutlicher aus, als dieß bei allen übrigen Momenten der Fall ist.

702 In diesem Sinne ist denn auch mit richtigem Takte die Uebernatürlichkeit der visio beatifica von den Scholastikern mit Sorgfalt behandelt und als Axiom der Gnadenlehre verwerthet worden. Umgekehrt haben die modernen Theologen, welche den übernatürlichen Inhalt und Charakter der Gnade und des christlichen Lebens verflüchtigt haben, diesen Punkt total ignorirt und, den einzig theologisch-wissenschaftlichen Standpunkt verlassend, als ob sie bloße Philosophen wären, sich zunächst auf „die sittlich-religiöse Bestimmung" des Menschen geworfen, indem sie die ewige Seligkeit bloß als Lohn für die Lösung der sittlichen Aufgabe betrachteten, ohne zu bedenken, daß die religiös-sittliche Aufgabe des Menschen eben der Erhabenheit der ihm verheißenen Seligkeit angepaßt werden muß.

703 I. Der Inhalt oder die Substanz der der vernünftigen Creatur als Endziel vorgesteckten Seligkeit besteht nach der Glaubenslehre in der unmittelbaren Anschauung Gottes von Angesicht zu Angesicht oder in seiner Wesenheit.

704 De fide nach *Bened. XII.* Constit. Benedictus Deus (1336): Diffinimus, quod *secundum communem Dei ordinationem* animae sanctorum omnium .... sanctorum Angelorum consortio aggregati .... *vident divinam essentiam* visione *intuitiva* et *etiam faciali*, nulla mediante creatura in ratione objecti visi se habente, sed divina essentia immediate ac nude, clare et aperte se illis ostendente, quodque sic videntes eadem divina essentia *perfruuntur*, nec non quod *ex tali visione et fruitione* .... sunt vere *beatae* et habent *vitam et requiem aeternam*. Die Lehre der hl. Schrift ist evident. Von den Engeln sagt der Heiland Matth. 18, 10: Angeli eorum vident faciem Patris, qui in coelis est. Von den Menschen lehrt Paulus I. Cor. 12, 12—13: Videmus nunc *per speculum* in aenigmate, tunc autem *facie ad faciem*. Nunc cognosco ex parte [imperfecte = obscure] tunc autem cognoscam, sicut et cognitus sum [clare et immediate], und Johannes, I. 1, 2: Scimus, quoniam, quum apparuerit (quid erimus) similes ei erimus, quoniam videbimus eum, *sicuti est*.

705 II. Bezüglich dieser Anschauung aber ist es zunächst Glaubenslehre und zugleich für die Vernunft evident: 1) daß dieselbe wenigstens insofern übernatürlich ist, als sie nicht durch die Entfaltung der natürlichen Kraft

des geschaffenen Geistes erzielt werden kann, sondern dieselbe in dem Maaße **übersteigt**, daß sie nur vermöge einer Erhebung und Verklärung der Natur durch ein übernatürliches Licht zu Stande kommt. Da nun hiernach die Anschauung des göttlichen Wesens nur Gott von Natur möglich ist; da überdieß Gott selbst keine höhere **Art** der Erkenntniß und des Genusses oder des Lebens als diese besitzen und mithin auch die Creatur zu keiner höheren Art des Lebens erheben kann: so folgt weiterhin 2), daß jene Erhebung eine solche ist, wodurch die Creatur zur Theilnahme an dem **Gott seiner spezifischen Natur nach eigenthümlichen seligen Leben** emporsteigt und Gott nicht irgendwie, sondern **in seiner göttlichen Erhabenheit ähnlich** wird, und daß mithin das simile ei erimus des hl. Johannes von einer **spezifischen oder göttlichen Aehnlichkeit** mit Gott (deiformitas) zu verstehen ist, nach dem Vorbilde derjenigen, welche zwischen dem Vater und dem eingeborenen Sohne besteht, also eine **Theilnahme an der göttlichen Natur** und eine **Vergöttlichung der geschaffenen Natur** einschließt. 3) Diese übernatürliche Aehnlichkeit mit Gott aber begreift nach der Natur der Sache folgende Momente in sich: a) die Gleichartigkeit **des Aktes der Anschauung und ihres Objektes**, inwiefern sie eine Erkenntniß ist, die ähnlich wie die Erkenntniß Gottes selbst, unmittelbar in der göttlichen Wesenheit ihr formelles und materielles Objekt hat; b) hinsichtlich der **Bedingungen** der Anschauung α) die Verähnlichung der geschöpflichen **Erkenntnißkraft** mit der göttlichen, inwiefern sie durch ein von dieser ausgehendes homogenes Licht verklärt wird, und β) die Aehnlichkeit der **Verbindung zwischen der Erkenntnißkraft und ihrem Objekte** mit derjenigen, welche in Gott selbst besteht, indem die Verbindung hier zwar nicht durch Identität, sondern durch eine die Identität nachahmende innerste Gegenwart des Objektes in der Erkenntnißkraft, als eine Befruchtung und Information der letzteren durch die Substanz des ersteren zu Stande kommt; c) hinsichtlich der **Folgen** der Anschauung α) die Gleichartigkeit des **Genusses** der göttlichen Wesenheit oder die Theilnahme an der eigenen Seligkeit Gottes, und β) die Theilnahme an der **Ewigkeit des göttlichen Lebens**, weil die Anschauung des Ewigen durch deren eigenste Kraft und innerste Gegenwart naturgemäß auch die Einfachheit und Unwandelbarkeit der Dauer des Lebens mit sich führt.

706 Punkt 1. ist de fide nach dem Viennense, welches den Satz verdammt: quod quaelibet intellectualis natura est naturaliter beata quodque omnino non indiget *lumine gloriae* ipsam elevante ad Deum videndum et ipso beate fruendum. Allerdings wird der Satz zunächst in der allgemeinen Fassung (quaelibet) verdammt, welche ihm die Fraticellen und Begharden gegeben hatten und, da sie ihn auf pseudomystisch-pantheistischer Grundlage behaupteten, geben mußten. Aber die Fassung des zweiten Theiles zeigt, daß die Kirche nicht bloß die allgemeine Fassung verurtheilen wollte; denn wenn sie dieses hätte thun wollen, müßte es heißen, quodque *nulla* natura. . . . Und so ist die Verdammung auch stets verstanden worden. Ueberhaupt liegt es ebenso im ganzen Geiste der Kirchenlehre, daß sie die Uebernatürlichkeit der visio beatifica auf den Unterschied des Geschöpfes von Gott gründet, wie die Häresie mit der Behauptung der Natürlichkeit der in ihr enthaltenen göttlichen Attribute auf die Behauptung eines göttlichen Wesens der Creatur zurückgehen mußte. Die weiteren positiven und theol. Argumente s. oben § 79; dazu oben § 162. u. 163.

707 Punkt 2. trägt seine Begründung in sich selbst. Vgl. *Thom.* 1. p. q. 12. a. 5: Omne quod elevatur ad aliquid, quod excedit suam naturam, oportet quod disponatur aliqua

dispositione, quae sit supra suam naturam, sicut si aër debeat accipere formam ignis, oportet quod disponatur aliqua dispositione ad talem formam. Cum autem aliquis intellectus creatus videt Deum per essentiam, ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectus. Unde oportet, quod aliqua dispositio supernaturalis ei superaddatur ad hoc, quod elevetur in tantam sublimitatem. Cum igitur virtus naturalis intellectus creati non sufficiat ad Dei essentiam videndam, ut ostensum est: oportet quod ex divina gratia superaccrescat ei virtus intelligendi. Et hoc augmentum virtutis intellectivae illuminationem intellectus vocamus, sicut et ipsum intelligibile vocatur lumen vel lux. Et istud est lumen, de quo dicitur Apoc. 21., quod *claritas Dei illuminabit eam*, scilicet societatem Beatorum, Deum videntium. Et secundum hoc lumen, efficiuntur deiformes, id est Deo similes, secundum illud I. Joan. 3: *Cum apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum, sicut est.* Auch der *Catech. Rom.* p. 1. c. 13. q. 6. ff. erklärt das „similes ei erimus" dahin: quod velut dii efficiemur. Nam qui illo fruuntur, quamvis propriam substantiam retineant, admirabilem tamen quandam et prope divinam formam induunt, ut dii potius quam homines videantur.

708 Satz 3. ist in den meisten Punkten § 79. III. erklärt und begründet. Zu b) vgl. *Catech. Rom.* l. c. q. 7., wo das induere divinam formam et naturam damit erklärt wird, daß una illa ratio divinae substantiae cognoscendae relinquitur, ut ea se nobis conjungat et incredibili quodam modo intelligentiam nostram altius extollat. Zu c) vgl. *Bened. XII.* oben n. 704. Ueber die nähere Erklärung der participatio aeternitatis f. *Maxim. Conf.* oben n. 691. u. *Thom.* c. gent. l. 3. c. 61. Ueberhaupt bezeichnet nach katholischen Begriffen die „vita aeterna" als Objekt und Ziel des Glaubens etwas ganz Anderes und Höheres als die ewige Fortdauer eines irgendwie seligen Lebens, und zwar nicht bloß materiell, sondern auch formell, nämlich die Theilnahme am göttlichen Leben in seiner Eigenthümlichkeit. Ebenso ist es mit dem Ausdruck *salus*, Heil, der hier nicht bloß irgendwelche Gesundheit des Lebens, sondern die höchste Gediegenheit und Unbeweglichkeit des Lebens ausdrückt, wie sie an sich nur Gott, der Creatur aber bloß durch Mittheilung göttlicher Lebenskraft zukommt und mit der „vita aeterna" zusammenfällt. *Hilar.* in Ps. 68. n. 25: *Aeternitatis* enim vita in Deo *salus* intelligitur.

709 III. Aus der absoluten Erhabenheit der visio beatifica, sowie der in ihr enthaltenen göttlichen Herrlichkeit und Seligkeit, über die Kräfte der vernünftigen Natur folgt von selbst, daß sie auch übernatürlich ist im Sinne der Erhabenheit über die Ansprüche (exigentia) der Natur oder der absoluten Gratuität; denn die Creatur kann, um gut und selig zu sein, nichts beanspruchen, als was zur vollen Entfaltung ihrer natürlichen Kraft nothwendig ist oder als eine solche angesehen werden kann. Ueberdieß ist aber diese Gratuität auch sonst in der Glaubenslehre so vielfach bezeugt, daß sie als fundamentales Dogma betrachtet werden muß. Insbesondere ist sie dadurch bezeugt, daß 1) die Bestimmung zu derselben eine wahre Adoption voraussetzt, und so auch 2) wesentlich nur durch übernatürliche Offenbarung erkannt werden kann, und daß 3) die Natur aus sich nicht nur kein eigentliches Verdienst, sondern auch nicht das leiseste irgendwie auf Befriedigung oder Berücksichtigung Anspruch machende und zur Erreichung des Zieles irgendwie positiv förderliche Verlangen nach demselben erwecken kann.

710 1) Der Ausschluß eines jeden debitum ist von der Kirche definirt gegen Bajus und die Jansenisten s. oben § 161. Insbesondere ist die Nothwendigkeit der Adoption gegen Bajus betont worden; l. c. n. 638. 2) Die absolute, wesentliche und unbedingte Nothwendigkeit der Offenbarung zur Erkenntniß der Wirklichkeit dieser Bestimmung definirt das *Vaticanum* de fide c. 2. mit Bezug auf I. Cor. 2, 9., wo selbst die natürliche Ahnung eines so hohen Gutes ausgeschlossen wird. 3) Die Möglichkeit eines irgendwie wirksamen natürlichen Verlangens nach der visio ist verworfen in der Bulle *Auctorem fidei* n. 18. wo die in der jansenistischen Lehre enthaltene Andeutung eines solchen als suspecta und

favens haeresi Semipelagianae verworfen wird; denn das war eben der Grundirrthum der Semipelagianer, daß dieselben ungefähr gerade so, wie die Jansenisten, das ewige Leben zwar nicht durch die von der Gnade entblößte Natur eigentlich verdienen, aber doch durch ein der Berücksichtigung werthes Verlangen anstreben ließen; an ihnen aber war von der alten Kirche nicht bloß die Nothwendigkeit der Berücksichtigung, sondern selbst die Möglichkeit, daß vor Gott ein solches rein natürliches Verlangen auch nur vermöge seiner Barmherzigkeit als der Berücksichtigung werth erachtet werde, verworfen worden. Vgl. bes. *Araus*. II. can. 6.

711 Für diese Gratuität spricht die ganze oben § 162. u. 163. angeführte Schrift- und Traditionslehre über die Adoptivkindschaft Gottes, weil die visio beatifica den Kern und Gipfel aller Güter derselben bildet, und, sobald sie ein debitum naturale wäre, der Begriff der Adoptivkindschaft allen Boden verlöre. Ueber die Schwierigkeiten in der Lehre des hl. Augustinus in Bezug auf diesen Punkt, welche nach den oben § 161. u. n. 684. angegebenen Prinzipien zu lösen sind, vgl. bes. *Ripalda* contra Bajum l. 1. disp. 8. sect. 7—8.

Theologisch spricht für die absolute Gratuität nicht nur die in der These angegebene Verbindung derselben mit der zur visio nothwendigen Erhebung der Kraft der Natur, sondern noch insbesondere, daß es einer Blasphemie gleichkommt, d. h. die Majestät Gottes herabwürdigt, anzunehmen, daß einerseits die Creatur von Haus aus Anspruch habe auf die Erbschaft des Sohnes Gottes, auf die Erlangung des Höchsten und Besten, was Gott selbst besitzt, auf die Einweihung in sein innerstes Geheimniß, und daß andererseits der unendliche Gott seinen Creaturen nichts Besseres aus freier Gnade sollte geben können, als wozu sie schon von Natur berufen sind, also ihnen gegenüber nicht einmal die Macht und Freiheit besäße, welche ein irdischer König gegenüber seinen Unterthanen oder ein Familienvater gegenüber seinen Knechten hat.

712 IV. Die innere Verkettung der Gratuität (III) mit der Erhabenheit über die Kraft der Natur (II) scheint auf den ersten Blick geläugnet zu werden durch die ziemlich allgemeine Lehre der ältern Scholastik, daß die visio beatifica zwar finis supernaturalis quoad *assecutionem* sei, aber finis naturalis quoad *appetitum*, und die Jansenisten haben sich in der That darauf berufen. Der wirkliche Sinn des letzteren Ausdrucks aber besteht nur in Folgendem. Zunächst wollte man damit 1) im Allgemeinen sagen, daß die Natur von sich aus a) einen appetitus *innatus* = naturalis im Sinne der Empfänglichkeit (capacitas) für die visio habe, und b) daß sie dieselbe als ein höchst wünschenswerthes Gut betrachten könne und müsse, und daher, wofern die Erreichung dieses Gutes ihr ermöglicht werde, auch von sich aus bei dem Gedanken an dasselbe durch einen Willensakt (appetitu *elicito*) es unwillkürlich herbeiwünsche oder doch herbeiwünschen könne und solle, und daß folglich Gott in der Bestimmung zur visio nicht nur nichts verfüge, was gegen die Natur sei, sondern ihren Wünschen entgegenkomme. Spezieller wollten sie damit 2) hervorheben, daß in der visio gerade dasjenige Endziel der vernünftigen Creatur liege, welches a) einzig und allein die letzte und höchste Vollendung (oder der finis ultimus schlechthin) sei, deren die vernünftige Creatur als solche fähig sei und über welche hinaus ihr nichts mehr zu wünschen übrig bleibe, und welches b) namentlich in der Richtung, in welcher alle Vollkommenheit der Creatur gesucht werden muß, in der Richtung nämlich auf Gott durch dessen Erkenntniß und Liebe, das Streben derselben absolut zum Abschluß bringe, indem es ihr eine unmittelbare Erkenntniß Gottes und Vereinigung mit Gott ermögliche. Noch spezieller endlich wollte man 3) hervorheben, daß die Verwerfung oder Nichtannahme der Bestimmung zu diesem End-

ziele, wo sie einmal von Gott dargeboten werde, von Seiten der vernünftigen Creatur gegen die innerste Tendenz ihrer Natur sei, weil a) die Tendenz der Vernunft als solcher im Allgemeinen dahin gehe, das letzte und höchste Prinzip von Allem in möglichst vollkommener Weise zu erkennen, und b) die Tendenz des Ebenbildes Gottes im vernünftigen Geiste dahin gehe, in möglichst vollkommner Weise sein eigenes Prinzip und Ideal zu erkennen und durch die Erkenntniß mit ihm vereinigt und assimilirt zu werden und so zu demselben zurückzukehren; beides aber geschehe schlechthin vollkommen nur dann, wenn der Geist das Prinzip aller Dinge und sein eigenes in dessen eigenem Wesen schaue. Auf Seiten Gottes wollte man daher durch diese Lehre vom appetitus naturalis nicht die Nothwendigkeit, sondern bloß die Angemessenheit des die Creatur zur visio berufenden Rathschlusses zu der Natur derselben einschärfen; auf Seiten der Creatur hingegen wollte man allerdings auch eine in ihrer Natur begründete Nothwendigkeit, nach diesem Ziele zu streben, geltend machen, indem die an sich hypothetische Hinneigung durch die Eröffnung der Möglichkeit sowohl ein wahres Bedürfniß ihrer Natur wie auch eine natürliche Pflicht, dieses Ziel zu erstreben, nach sich ziehe.

713 Dieser Sinn der scholastischen Lehre ist bes. beim hl. Thomas klar, der gerade gegenüber dem die Existenz der übernatürlichen Bestimmung läugnenden Naturalismus seiner Zeit das natürliche Verlangen nach dem Uebernatürlichen in diesem Punkte betonte, um zu zeigen, wie der beschränkte Stolz jener Philosophen die Vernunft von ihrem höchsten Fluge und ihrer vollkommensten Befriedigung zurückhalte (s. bes. c. gent. l. 3. c. 50.). Inwieweit aber die natürliche Neigung auch die wirkliche Erreichung des Zieles irgendwie im Gefolge haben oder eine wirkliche Hinordnung zu demselben einschließen soll, bestreitet er dieselbe entschieden. So 1. p. q. 62. a. 2: Inclinatio voluntatis est ad id, quod est conveniens secundum naturam. . . . Videre autem Deum, in quo ultima beatitudo rationalis creaturae consistit, est supra naturam cujuslibet intellectus creati. Unde nulla creatura rationalis potest habere *actum voluntatis ordinatum* ad illam beatitudinem nisi mota a supernaturali agente; u. ver. q. 27. a. 2: Aliud est bonum naturae humanae proportionem excedens, quia ad ipsum obtinendum vires naturales non sufficiunt, nec *ad cogitandum vel desiderandum*, sed ex sola divina liberalitate repromittitur: et hoc est vita aeterna. Ebenso gibt er der visio beat. nie den Namen finis oder beatitudo naturalis; im Gegentheil bezeichnet er mit diesen Namen stets die von ihr unterschiedene der Natur „proportionirte" Seligkeit. Vgl. *De Rubeis* de pecc. orig. c. 38.

714 V. Die volle Gratuität der visio beatifica setzt offenbar voraus, daß außer ihr noch eine andere, d. h. eine bloß natürliche, Vollendung und Seligkeit der vernünftigen Creatur denkbar sei; denn zu einer gewissen Seligkeit muß die vernünftige Creatur unbedingt bestimmt werden. Weil jedoch die Creatur thatsächlich nicht zu einer bloß natürlichen Seligkeit bestimmt ist, so kann es nicht auffallen, daß die Offenbarung ausdrücklich nichts darüber lehrt, und auch die Väter sich nicht eingehender damit befaßt haben. Erst die Abrundung und allseitige Ausbildung der Lehre von dem übernatürlichen Endziel in der Scholastik führte mit der Betonung der vom Glauben stillschweigend vorausgesetzten Denkbarkeit einer natürlichen Seligkeit auch auf eine nähere Erwägung ihrer Art und Beschaffenheit. Letztere aber läßt sich theologisch und philosophisch nur in allgemeinen Umrissen bestimmen, nämlich dahin, daß sie in einer solchen Erkenntniß und Liebe Gottes besteht,

wie sie vermittelst der Offenbarung Gottes in der Creatur gewonnen werden kann. Vgl. oben § 158.

715 VI. Wie die Uebernatürlichkeit der visio beatifica die Denkbarkeit einer natürlichen Seligkeit voraussetzt, so gehört es zum vollen Begriffe des mit der visio gegebenen übernatürlichen ewigen Lebens im Genusse Gottes (s. oben § 704), daß in Verbindung mit und auf Grund der visio die vernünftige Creatur auch zu einer Liebe Gottes befähigt und berufen wird, welche in gleicher Weise, wie die visio selbst, über die Kraft und den Beruf der bloßen Natur erhaben und eine Theilnahme an der Gott allein von Natur eignenden göttlichen Liebe zu seinem göttlichen Wesen ist und mithin ebenso eine übernatürliche Theilnahme an der spezifischen Heiligkeit Gottes einschließt, wie die visio eine Theilnahme an der Weisheit Gottes. Denn der durch die Anschauung ermöglichte Genuß Gottes und mithin die daraus erwachsende Theilnahme an der eigenen Seligkeit Gottes ist nicht denkbar ohne eine Liebe zu Gott, welche einerseits der Anschauung an Erhabenheit gleichkommt, und andererseits derjenigen Liebe in Gott selbst verwandt ist, vermöge welcher Gott in der unendlichen Vollkommenheit seines Wesens sich wohlgefällt und an derselben sich erfreut. Die Erhabenheit dieser Liebe über die Kräfte der Natur fordert daher wesentlich, daß der Wille in ähnlicher Weise durch göttliche Kraft über seine Natur erhoben werde, wie der Intellect durch das lumen gloriae erhoben wird. Die übernatürliche Aehnlichkeit mit der göttlichen Heiligkeit aber muß sich hier ebenso, wie bei der Aehnlichkeit der visio mit der göttlichen Erkenntniß, in drei Momenten zeigen, also darin, daß 1) der Akt dieser Liebe das göttliche Wesen in sich selbst als das höchste Gut unmittelbar zum formellen und materiellen Gegenstand hat; 2) daß das Willensvermögen durch Erhebung und Verklärung seiner selbst an der der Erhabenheit dieses Gegenstandes proportionirten Liebeskraft des göttlichen Willens theilnimmt; und 3) daß dasselbe in ähnlicher Weise mit dem höchsten Gute in innigste Verbindung gebracht und von dessen Substanz erfüllt und gleichsam informirt wird, wie es bei dem Erkenntnißvermögen bezüglich der höchsten Wahrheit geschieht, und wie es in Gott durch die Identität des Willens mit dem Objekte der Fall ist. Nur in dieser Weise wird auch die Liebeseinheit der Seligen mit Gott nach dem Sinne der h. Schrift derjenigen analog, welche zwischen dem Vater und dem Sohne besteht; nur vermöge einer solchen Verklärung durch Gott und Verbindung Gottes mit der Seele kommt jene Verschmelzung mit Gott zu Stande, kraft welcher nach der Schrift Diejenigen, die Gott anhangen, „Ein Geist mit ihm werden", sowie jene „Deification des Willens", von welcher der h. Bernard (oben n. 691) sagt, daß sie die Creatur in alia forma, alia gloria und alia potentia erscheinen lasse, und damit auch jene Unwandelbarkeit des vergöttlichten Willens, kraft welcher die Möglichkeit der Sünde innerlich und wesentlich von ihm ausgeschlossen wird.

716 Die Uebernatürlichkeit der caritas beatifica wird gewöhnlich von den Theologen nicht ex professo behandelt, sondern mehr als selbstverständlich in der Uebernatürlichkeit der visio vorausgesetzt. Nichtsdestoweniger ist es von großer Wichtigkeit, dieselbe ausdrücklich hervorzuheben, weil sich gerade an der caritas beatifica am leichtesten und klarsten zeigen läßt, wie es überhaupt eine wahrhaft übernatürliche Liebe Gottes geben muß, und wie

diese Uebernatürlichkeit näher zu bestimmen und zu begründen ist; da ferner nach I. Cor. 13. die caritas patriae und die caritas viae dem Wesen nach eine und dieselbe ist: so ergibt sich aus der Uebernatürlichkeit der ersteren auch die der letzteren. Dieser Gesichtspunkt schwebte ohne Zweifel auch dem hl. Thomas vor, wenn er die übernatürliche Liebe schlechthin als eine solche definirt, welche auf Gott als *objectum* beatitudinis sc. supernaturalis sich beziehe, d. h. Gott in sich selbst in der ihm eigenen wesenhaften Güte und Lieblichkeit so erfasse, wie es in der übernatürlichen Seligkeit geschieht, und wie sie einer Erkenntniß entspricht, die Gott nicht bloß im Spiegel der Creaturen, sondern in seinem eigenen Wesen erkennt.

VII. Aus dieser Lehre von der Uebernatürlichkeit des ewigen Lebens, und 717 speziell der darin enthaltenen Erkenntniß und Liebe Gottes, im Sinne der Erhabenheit über die Kräfte und Ansprüche der Natur ergibt sich zugleich, daß die Akte desselben nach Wesen und Beschaffenheit durchaus höherer Art sein müssen im Vergleiche mit den Akten des natürlichen Lebens, welches in der Natur als solcher wurzelt und aus ihr hervorgeht. Und zwar müssen sie dieß sein, nicht bloß im Vergleiche mit den auf andere Gegenstände gerichteten Akten der Natur, sondern ganz speziell auch im Vergleiche mit denjenigen Akten, welche sich auf Gott beziehen und eine natürliche Erkenntniß und Liebe Gottes darstellen; denn daß es solche Akte geben kann, folgt aus dem Begriffe der lebendigen vernünftigen Natur und ihrer wesentlichen Bestimmung zu irgend einer Erkenntniß und Liebe Gottes von selbst, und ist eben eine nothwendige Voraussetzung für den Begriff einer übernatürlichen Seligkeit.

Dieser Unterschied der beiderseitigen Akte ist 1) offenbar nicht bloß 718 ein äußerer hinsichtlich der Art und Weise des Ursprungs (quoad modum quo fiunt), als ob die einen bloß thatsächlich durch ein höheres Prinzip und auf eine höhere Weise (z. B. mit größerer Leichtigkeit und Annehmlichkeit) zu Stande kämen, sondern ein innerer, oder ein Unterschied des Seins und der Vollkommenheit, weil eben die höhere Vollkommenheit der Akte des ewigen Lebens für sie unbedingt und wesentlich eine übernatürliche Mitwirkung des absolut höchsten Prinzips, Gottes, nöthig macht.

Der innere Unterschied ist aber ferner 2) auch kein bloß accidenteller 719 oder gradueller, wie zwischen den Produkten einer sich selbst überlassenen und den einer sorgfältig gepflegten Pflanze, als ob die höhere Vollkommenheit bloß in einer größern Klarheit und Intensität, Sicherheit und Beharrlichkeit der Akte des ewigen Lebens gegenüber denen des natürlichen Lebens bestände. Er ist vielmehr ein substantieller, wesentlicher und radikaler und mithin auch spezifischer, weil der übernatürliche Akt auch nicht theilweise durch die Natur hervorgebracht oder durch sie angefangen werden kann, und, wie es beim „Schauen" schon der Name besagt, die ganze Substanz und das innerste Wesen des übernatürlichen Aktes etwas Anderes ist als bei dem natürlichen; es ist also ein ähnlicher Unterschied, wie zwischen den Früchten, die ein Baum durch ein Pfropfreis von anderer Art, und solchen, die er vermöge seiner eigenen Natur bringen kann. Allerdings kann man auch, wie die älteren Theologen gewöhnlich thun, in einem gewissen Sinne sagen, die übernatürlichen Akte unterschieden sich von den natürlichen Akten nur durch einen ihnen eigenthümlichen höheren Modus, d. h. einen *modus tendendi* in objectum oder *attingendi* objectum, insofern nämlich z. B. die visio eine unmittelbare, die natürliche Erkenntniß

eine mittelbare ist; und besonders wird die übernatürliche Liebe, obgleich der Name caritas im kirchlichen Sprachgebrauch sie substantiell bezeichnet, gewöhnlich von der natürlichen nur in modaler Form als amor caritatis oder amor sanctus unterschieden. Aber dieser „Modus" ist eben ein solcher, der die ganze Substanz und das innerste Wesen des Aktes in besonderer Weise und zwar spezifisch, d. h. zu einer besonderen höheren Art, bestimmt, in ähnlicher Weise, wie die Geistigkeit der menschlichen Seele eine nähere Bestimmung des ihr mit dem thierischen Lebensprinzip gemeinschaftlichen Begriffs Seele ist und daher zur Produktion der ganzen menschlichen Seele ein höheres Prinzip erforderlich macht, als zur Produktion der Thierseele erforderlich ist.

720 3) Das höhere Wesen und die höhere Art der Akte des ewigen Lebens schließt aber ferner auch ein, daß dieselben in ihrer Eigenschaft als actus intentionales, d. h. als solche, die erkennend und wollend einen Gegenstand förmlich erfassen und beabsichtigen, gegenüber den natürlichen auch ein höheres, ihnen spezifisch eigenthümliches Objekt haben, welches sie allein erreichen können; da jedoch ihr höchstes materielles Objekt, nämlich Gott, auch für natürliche Akte erreichbar ist, so müssen sie wenigstens ein höheres formelles Objekt haben, welches für die natürlichen Akte unerreichbar ist. Und dieß haben sie in der That, indem die natürlichen Akte Gott bloß erreichen, inwiefern er im Verhältniß zur geschaffenen Natur als solcher steht, als deren Ursache, Ideal und Ziel, die übernatürlichen aber ihn so erreichen, wie er außer und über jeder Beziehung zur geschaffenen Natur in sich selbst ist und für sich selbst den Gegenstand des seligen Besitzes bildet. Und gerade diese übernatürliche Erhabenheit des Gegenstandes, resp. des Gegenstandes unter dieser bestimmten Rücksicht, ist der tiefste Grund sowohl für den höheren Charakter der Substanz der Akte des ewigen Lebens, wie für die Nothwendigkeit eines übernatürlichen Prinzips zu denselben. Es reicht daher wenigstens für die Uebernatürlichkeit der Akte des ewigen Lebens nicht aus, wenn manche Theologen in der Bestimmung der übernatürlichen Akte überhaupt bei der Verschiedenheit im modus tendendi oder attingendi oder näher im modus apprehendendi et intendendi objectum stehen blieben, die Verschiedenheit im Objekte aber erst hinterher durch die Verschiedenheit dieses modus tendendi begründet werden lassen und daher nur eine solche zugeben, die sie[1] als ratio formalis *sub qua* obj. intenditur, bezeichnen. Denn die Verschiedenheit des modus tendendi ist hier nicht etwa derart, wie zwischen dem direkten Schauen eines Menschen und dem Schauen desselben im sinnlichen Spiegel, sondern wie zwischen Schauen und Nichtschauen, und die Akte des ewigen Lebens erstreben und erreichen Gott eben deßhalb in höherer Weise, weil sie ihn unter einer höheren Rücksicht förmlich erfassen und bezielen (ratio formalis *quae*), und so in ihm selbst etwas erstreben und erreichen, was natürlicher Weise nicht erstrebt oder erreicht werden kann.

721 Obgleich man daher die Erhabenheit der zur vita aeterna gehörigen Akte im Gegensatze zu den natürlichen dadurch charakterisiren kann, daß man sie als

---

[1] *Ripalda* de ente sup. l. 3. disp. 45. s. 8. nach *Molina*.

besonders modifizirte Akte bezeichnet: so muß man doch zugleich sagen, sie enthalte einen innern, substantialen und zugleich objektiven und darum schlechthin spezifischen Unterschied, und beruhe eben darauf, daß diese Akte übernatürlich seien *intrinsece* — *in substantia* — und *ratione objecti formalis* oder *specifici*.

Dieser theologische Sprachgebrauch ist hauptsächlich erst nach dem Concil von Trient ausgebildet worden, nachdem der ältere Sprachgebrauch bes. von den Nominalisten in einer Weise ausgebeutet worden war, daß der wesentliche Unterschied zwischen übernatürlichen und natürlichen Akten verflüchtigt wurde, und namentlich der natürliche Akt der Liebe Gottes als Uebergang zu einem bloß modaliter vollkommeneren übernatürlichen Akte erscheinen konnte. Vielfach geben die Theologen dem Namen actus *intrinsece* supernaturalis zugleich schon die engere Bedeutung des Namens supernaturalis *in substantia*, weil nur derjenige Akt schlechthin innerlich übernatürlich genannt werden kann, der dieses durch und durch ist, und gebrauchen daher die beiden Namen abwechselnd als gleichbedeutend. Ebenso gebrauchen diejenigen Theologen, welche die Uebernatürlichkeit ex ratione objecti, saltem formalis, betonen, den Ausdruck supern. in subst. oder sec. speciem häufig so, daß sie dasselbe ohne Weiteres auch als supernaturale ratione *objecti* supernaturalis nehmen, und letzteres schlechthin als Criterium des ersteren geltend machen, indem sie hierauf den philosophischen Satz anwenden: actus specificantur per objecta. Nichtsdestoweniger sind diese Begriffe nicht formell identisch; und da von anderen Theologen der wesentliche wechselseitige Zusammenhang zwischen der Uebernatürlichkeit der Substanz des Aktes und der Uebernatürlichkeit seines Objektes wenigstens bezüglich mancher übernatürlicher Akte und Objekte außer denjenigen, die in der vita aeterna selbst enthalten sind, bestritten wird: so darf, wenn das Sichere und allgemein Giltige von dem weniger Sicheren und weniger allgemein Giltigen geschieden werden soll, der formelle Unterschied der Begriffe nicht übersehen werden. [722]

§ 165. Die Uebernatürlichkeit der zum Endziel des ewigen Lebens führenden resp. dasselbe einleitenden Lebensakte, speziell unter dem dreifachen Gesichtspunkte des Strebens nach dem ewigen Leben, der dasselbe anticipirenden Vereinigung mit Gott — theologische Liebe oder *caritas* — und der dem Berufe zum ewigen Leben entsprechenden Sittlichkeit.

Literatur: *Thom.* q. disp. de virt. in communi art. 10; 1. 2. q. 63; *Suarez* de gr. l. 2. per totum; *Ripalda* de ente supern. lib. 3; contra Bajanos l. 1. disp. 8. und überhaupt die anti-jansenistischen Theologen in der Lehre de statu naturae purae z. B. *de Rubeis* de pecc. orig. c. 33—37.; meine Schrift „Natur und Gnade“ Cap. 3. § 3. u. „Herrlichkeiten der göttl. Gnade“ B. 3. Cap. 2 ff. u. Buch 5.; die speziellere Literatur im Texte.

Aus der Uebernatürlichkeit des Endzieles der vernünftigen Creatur ergibt sich von selbst, daß auch alle diejenigen Akte, welche zum „ewigen Leben“ oder zum „Heile“ führen, oder durch welche die Creatur nach demselben so strebt, daß sie ihm näher kommt, welche also in irgend welcher Weise zur Erreichung desselben beitragen, d. h. die Verleihung des ewigen Lebens selbst oder der Mittel zu seiner Erreichung von Seiten Gottes erwirken oder verdienen, ebenfalls absolut übernatürlich sein müssen. Inwiefern daher die Bestimmung zum ewigen Leben in der visio beatifica als Endziel zugleich den Beruf zu einer thätigen Erstrebung und Erwerbung desselben enthält: ist mit jener Bestimmung der vernünftigen Creatur auch die Bestimmung zu einem wahrhaft übernatürlichen Leben in der Zeit oder *in statu viae* gegeben, welches in gleicher Weise, wie jenes, sowohl die Kräfte der Natur als ihre Ansprüche übersteigt und mithin [723]

auch über dasjenige Leben, wozu die Natur von Haus aus befähigt und berufen ist, durchaus erhaben sein muß.

724 Wie demnach die Bestimmung zum ewigen Leben den Grund enthält, weßhalb ein übernatürliches Leben in der Zeit nothwendig ist: so ist auch die Beziehung der Akte des letztern auf die Erreichung des ewigen Lebens das allgemeinste Merkmal, wodurch man die Akte des übernatürlichen Lebens in der Zeit von denen des natürlichen Lebens unterscheidet, und zugleich der Maaßstab, wonach man ihre übernatürliche Erhabenheit zu beurtheilen hat. Man charakterisirt daher dieselben in der theologischen Sprache als verdienstliche Akte, actus *meritorios* vitae aeternae — das meritum im weitesten Sinne einer jeden positiven Erwirkung genommen — oder als Heilsakte, actus salutares (quocumque modo ad salutem vitae aeternae conducentes) im Gegensatz zu den natürlichen, speziell den einfach sittlich guten Akten (den actus „boni ex genere"). Weil aber diese Akte materiell, und in diesem Sinne auch substanziell, genommen (z. B. als Akte des Glaubens oder der Liebe Gottes, der Gerechtigkeit oder der Keuschheit) mit den entsprechenden natürlichen Akten verwandt sind und denselben Namen führen: so werden sie von diesen durch einen ihnen eigenen *modus*, d. h. Werth und Beschaffenheit, unterschieden, inwiefern z. B. der Akt des Glaubens, der Liebe u. s. w. so beschaffen ist, *sicut expedit* oder *sicut oportet* ad vitam aeternam (resp. ad justificationis gratiam) consequendam. — Da ferner diese Akte nur dadurch zum ewigen Leben führen, daß sie das Gesetz Gottes in der von Gott ad hoc intendirten Weise erfüllen, diese Erfüllung aber nur kraft der zur Theilnahme an seinem eigenen Leben erhebenden Einwirkung und Mittheilung des heiligen Geistes erzielt werdeu kann: so nennt man sie auch actus justitiae *coram Deo*, justitiae *spiritalis* oder justitiae *sanctitatis*. — Endlich bezeichnet man ihre Proportionalität und Verwandtschaft mit den Akten der vita aeterna und damit ihre übernatürliche Erhabenheit als solche am treffendsten und allseitigsten damit, daß sie mit der vita aeterna das der Adoptiv-Kindschaft Gottes entsprechende Leben, die vita filiorum Dei, und mithin eine Theilnahme am göttlichen Leben bilden.

725 Die Bestimmung der vernünftigen Creatur zu einem die Kräfte und Ansprüche der Natur schlechthin übersteigenden Leben in statu viae ist gegen Bajus (prop. 23.) und die Jansenisten (Bulle Auct. fidei prop. 16.) bes. bezüglich des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe entschieden, und die Läugnung derselben als *erronea* censurirt; ebenso der damit zusammenhängende Unterschied zwischen einer meritorischen und einer einfach moralischen oder naturgemäßen Güte des menschlichen Handelns überhaupt (Prop. Baj. 61. u. 62. u. Auct. fidei pr. 23. u. 24.) s. darüber oben n. 639 ff. Schon gegen die Pelagianer und Semipelagianer war der Gesichtspunkt der Beziehung zum ewigen Leben als spezieller Grund für die Nothwendigkeit der den höheren Werth der betr. Akte wurzelhaft begründenden gratia praeveniens betont worden. Obgleich nämlich hier kirchlicherseits meist bloß an der Nothwendigkeit der Gnade „zum Guten", d. h. dem schlechthin Guten, wodurch der Mensch seiner thatsächlichen Bestimmung gerecht wird, die Rede ist: so wird doch gerade in den wichtigsten Dokumenten die spezifische Erhabenheit dieser Güte ausdrücklich hervorgehoben. So *Coelest.* ep. ad Gallos am Schlusse im Resumé: His ergo ecclesiasticis regulis (worin vom bonum schlechthin die Rede war) . . . . confirmati sumus, ut omnium bonorum affectuum atque operum, et omnium studiorum atque virtutum, *quibus ab initio fidei ad Deum* [nämlich ad possidendum Deum] *tenditur,* Deum profiteamur auctorem et non dubitemus, ab ipsius *gratia* omnia ho-

nis merita praeveniri. — *Araus.* II. c. 7: Si quis per naturae vigorem *bonum aliquod, quod ad salutem pertinet vitae aeternae,* cogitare, *ut expedit,* aut eligere .... posse confirmat absque illuminatione et inspiratione Spiritus S. ... haeretico fallitur spiritu; und am Schlusse im Resumé: praedicare debemus et credere, quod per peccatum primi hominis ita inclinatum et attenuatum fuerit liberum arbitrium, ut nullus postea aut diligere Deum, *sicut oportuit,* aut credere in Deum aut operari propter Deum, quod bonum est, possit, nisi gratia eum et misericordia divina praevenerit. Allerdings ist an letzterer Stelle bloß von der natura lapsa die Rede; aber um diese handelte es sich ja den Pelagianern gegenüber zunächst, und überdieß ist nach Aug. auch alles meritum der natura integra auf Gnade des hl. Geistes zurückzuführen. Ueberhaupt drehte sich die Controverse mit den Pelagianern, soweit sie nicht direkt die Vermeidung der Sünde betraf, um die radix meriti vitae aeternae und damit um diejenige pietas und justitia, welche den Werth und die Bedeutung eines solchen meritum hätte, nur daß man eben diese auch schlechthin *vera* pietas und justitia nannte, weil nur sie das ganz leistet, was Gott vom Menschen fordert, und ebenso Alles, was so geleistet wird, auch als meritum vitae aeternae im weiteren Sinne angesehen werden muß.

726 In der ältesten Scholastik nannte man die Uebung der zum ewigen Leben führenden Akte mit Augustinischem Ausdruck *proficere* ad bonum (sc. vitae aeternae) im Gegensatz zum *stare* in bono (sc. bono naturali). Vgl. *Mag.* in 2. dist. 24. u. 29. In der Regel fassen die vortridentinischen Scholastiker, im Gegensatz zu den Vätern, bei den actus meritorii zunächst das unmittelbare und eigentliche *„meritum gloriae"* in's Auge, wie es nur im Stande der Gnade oder des übernatürlichen Lebens möglich ist, während sie die vor und außer diesem Stande mögliche Thätigkeit als *„praeparatio — nicht meritum — ad gratiam"* (nämlich ad gratiam habitualem) behandeln; und in dieser Weise sind auch can. 2. u. 3. des *Trident.* sess. VI. gefaßt. Bei den nachtridentinischen Theologen hingegen wurde, wenn von der Nothwendigkeit der Gnade zu den übernatürlichen Akten als solchen die Rede ist, die allgemeine Bezeichnung actus *salutares* gebraucht, welche ebensowohl auf die praeparatio ad gratiam, wie auf das eigentliche meritum in gratia paßt und den Vortheil bietet, daß sie sich einerseits mehr an die antipelagianische patristische Auffassung anschließt, und andererseits bloß auf den beiderseits gemeinsamen inneren Werth der Handlungen als solcher Bezug nimmt, also von dem Einflusse des Gnadenstandes absieht, und bloß den dynamischen Einfluß der Gnade hervorhebt.

727 II. Die Uebernatürlichkeit der actus salutares ist im Sinne und in consequenter Ausbildung der Glaubenslehre näherhin als innere und substanzielle Erhabenheit dieser Akte über alle natürlichen zu bestimmen, so daß dieselben eben wegen ihrer eigenthümlichen und spezifischen inneren Vollkommenheit die Leistungsfähigkeit der natürlichen Vermögen übersteigen. Einestheils nämlich können sie offenbar nur dann wahrhaft zur Erlangung des ewigen Lebens führen und einen Werth für dasselbe haben, wenn dieser Werth nicht auf bloßer Imputation (wie bei Papiergeld), sondern auf ihrem inneren Gehalte (wie bei gemünztem Gelde) beruht; dazu aber ist hier nothwendig, daß sie den Akten des ewigen Lebens innerlich proportionirt und verwandt sind, daß also der Handelnde in ihnen sich Gott ebenso auf übernatürliche Weise nähert oder an ihn anschließt, wie er im ewigen Leben sich mit ihm vereinigt und ihn genießt. Andererseits läßt sich nur von diesem Standpunkte aus das Dogma von der absoluten Nothwendigkeit übernatürlicher Gnade bei jedem Heilswerke als solchem nicht bloß zu einem gewissen Grade der Vollkommenheit, sondern zu den ersten, keimartigen Anfängen desselben wissenschaftlich aufrecht erhalten. Bildlich läßt sich diese Erhabenheit der übernatürlichen Akte gegenüber den natürlichen im Anschluß an die h. Schrift so ausdrücken, daß sie, als Bewegungen der Seele gedacht, einen Flug darstellen, wodurch die Creatur

ein überweltliches Ziel erreicht, welches sie nicht auf ihren Füßen gehend, sondern nur vom Geiste Gottes getragen oder beflügelt zu erreichen vermag, und, als Früchte gedacht, Früchte einer wesentlich edleren Art darstellen, wie sie ein Baum nur durch ein ihm eingepfropftes Edelreis hervorbringen kann.

728 In der älteren Scholastik hat man allerdings die relative Erhabenheit dieser Akte auf einen *modus* derselben zurückgeführt, wodurch sie sich von den bloß natürlich guten Akten, mit denen sie die *substantia* gemein hätten, unterschieden; und in dieser Fassung ist dieselbe noch in prop. 61 u. 62 gegen Bajus in Schutz genommen worden. Man verstand indeß unter diesem modus entweder die Vollkommenheit, welche äußeren Werken durch den sie belebenden übernatürlichen inneren Akt, resp. den rein moralischen Akten durch die fides und caritas, gegeben werde, oder aber bei inneren Akten eine Vollkommenheit, welche die ganze Art und das innerste Wesen des Aktes ändere, und daher wesentlich eine übernatürliche Einwirkung Gottes als Wurzel des ganzen Aktes postulire (*Thom.* 2. 2. q. 23. a. 2. *Manifestum est, quod actus caritatis excedit naturam potentiae voluntatis).* Nachdem jedoch die Nominalisten diese Fassung dahin mißdeutet hatten, daß der höhere Werth der actus salutares entweder bloß in einer größeren Leichtigkeit und höheren Intensität oder in einer äußeren Acceptation von Seiten Gottes liege, so haben die nachtridentinischen Theologen die Fassung gewählt, daß diese Akte *intrinsece* und *in substantia supernaturales* [illegible]. Sie betrachten diese Lehre fast einstimmig als die nothwendige Voraussetzung resp. Folge des katholischen Dogmas über die Uebernatürlichkeit des Endzieles und der absoluten Nothwendigkeit der Gnade zu jedem Heilswerke als solchem und mithin als theologisch zweifellos, wiewohl Manche das Gegentheil [illegible] für censurwürdig erachten.

729 Vgl. hiezu bes. *Suarez* de gr. l. 2. c. 4 ff. und de auxil. l. 3. c. 1; *Ripalda* [illegible] disp. 44. Die Pelagianer unterschieden zwar auch solche Akte, die zum regnum coelorum führten, und solche, welche in dieser Beziehung steriles seien. Aber diese Unterscheidung war bei ihnen eine rein äußerliche, wie zwischen den Akten eines Menschen vor oder nach seiner Adoption durch einen Fürsten. In ähnlicher Weise wurde die Sache von den Nominalisten gedacht, welche die Adoption ebenfalls sehr äußerlich auffaßten, nur daß [illegible] das eigentliche meritum gloriae auch einen inneren Einfluß der gratia habitualis [illegible] Vollkommenheit des Aktes forderten; aber die zur gratia habitualis disponirenden [illegible] selbst die nächste Disposition, der Akt der Liebe konnte nach ihnen natürlich [illegible] bedurfte deßhalb nicht wesentlich einer gratia illuminationis und inspirationis [illegible] was das Concil von Trient sess. 6. can. 3. ausdrücklich verdammt hat. (Vgl. [illegible] *Gabr. Biel* in 2. dist. 27. dub. 2. u. in 3. dist. 27. dub. 2.) Ihr klassisches [illegible] war das Verhältniß eines Pferdes zu seinem Reiter, das durch dessen Einfluß eine [illegible] auf ein bestimmtes Ziel empfange und zu diesem Ziele fortgeführt werde, so zwar, daß das Laufen an sich, als actus, Sache der natürlichen Kraft des Pferdes, und nur die [illegible] und der Erfolg Sache des Reiters sei. Darüber ausführlich *Biel* in 2. l. c. Das [illegible]niß ist freilich aus lib. III. Hypognosticon entlehnt, aber hier anders gemeint.

730 III. Die innere und substantielle Erhabenheit der Heilsakte und [illegible] Uebernatürlichkeit des in ihnen enthaltenen Lebens muß aber soweit [illegible] noch deutlicher bestimmt werden, namentlich in Bezug auf ihr Verhältniß [illegible] ihrem Objecte und Ziele. Wir gehen dabei nicht auf die in der [illegible] Scholastik — vielfach nicht zum Vortheil der Klarheit — erörterte [illegible]

ein, ob ein irgendwie übernatürlicher Akt ein bloß natürliches, und zwar auch rein geschöpfliches, Objekt ohne alle Beziehung auf Gott haben könne; denn es handelt sich ja hier eben um die spezifische Uebernatürlichkeit der Heilsakte; und wie diese im Allgemeinen eben durch die Uebernatürlichkeit des Endzieles, wozu sie führen sollen, bestimmt wird, so kann auch in der Beziehung zu diesem Endziele ein besonderer Grund liegen, weßhalb sie über die Objekte der natürlichen Akte hinauszielen müssen. In der That liegt nichts näher, als daß diese Akte, weil sie nicht blind zu dem übernatürlichen Endziele führen sollen und ihr Werth eben von der höheren Absicht des Handelnden abhängt, auch entweder dieses Ziel selbst oder andere damit in Verbindung stehende übernatürliche Objekte und Ziele ins Auge fassen[1], und darin den Akten des ewigen Lebens, mit denen sie homogen sein müssen, ähnlich werden. Andererseits lassen wir auch die Frage bei Seite, ob nicht die zu einem übernatürlichen Akte nothwendigen erhabenen Objekte in irgend einer Weise auch durch natürliche Akte angestrebt werden können. Es kommt nur darauf an, daß das Leben der Kinder Gottes auf solche spezifische Objekte und Ziele hingeordnet ist, die wenigstens in der ihrer Erhabenheit entsprechenden Weise nicht anders erfaßt und erstrebt werden können, als durch Akte von übernatürlicher, d. h. für die Natur unerschwingbarer, Vollkommenheit, welche dem eigenen Leben Gottes in seiner Erhabenheit verwandt und ähnlich sind.

Ueber die einschlägigen Ansichten der Theologen s. bes. *Ripalda* l. c disp. 45. ff., 731
der aber selbst den Unterschied der Objekte fast ganz verwischt; dagegen u. A. *Suarez* bes.
de gr. l. 2. c. 11. u. *Bastida* in den Congreg. de aux. bei Liv. Meyer l. 5 c. 36—40.

Am leichtesten läßt sich die also begrenzte Frage wohl dadurch lösen, 732
daß dieselbe wiederum nicht abstrakt behandelt, sondern das übernatürliche Leben konkret nach den Hauptgesichtspunkten in's Auge gefaßt wird, unter welchen sich seine übernatürliche Bedeutung darstellt. Dasselbe läßt sich nämlich besonders unter einem dreifachen Gesichtspunkte betrachten: A) formell als ein Streben nach der Erreichung und Erwerbung der vita aeterna als solcher, inwiefern es sich den Weg dazu bricht und dieser Weg selbst ist; B) als eine bereits in statu viae mögliche und nothwendig *inchoatio* oder *anticipatio* der vita aeterna durch Akte übernatürlicher Vereinigung mit Gott; C) als Erfüllung der dem Berufe zur vita aeterna oder dem Stande der Kinder Gottes entsprechenden sittlichen Aufgabe.

A. Zunächst ist es klar, daß das auf die Erreichung und Er- 733
werbung der *vita aeterna*, resp. auf den in ihr enthaltenen Besitz und Genuß Gottes selbst und mithin auf die Theilnahme an der eigenen Seligkeit Gottes, gerichtete Streben (*affectus* et *studia*, quibus ad Deum tenditur, *Coelest.* ep. ad Gallos), sowohl als Verlangen, wie als Vertrauen, wie auch als Entschluß, das zur Erwerbung

[1] Dieß wird zwar von *Ripalda* geläugnet; denn obgleich er entschieden dafür eintritt, daß die actus salutares insofern eine innere Beziehung zum übernatürlichen Endziele haben, als sie einen innern Werth dafür haben, so läugnet er doch, daß durch dieselben dieses Ziel nothwendig als ihr Objekt intendirt werden müsse, macht also insofern die Beziehung zu einer äußerlichen.

von Gott Geforderte zu leisten, wenn und inwieweit es in seiner Art ein wirksames sein, d. h. von Gott berücksichtigt werden soll, eben deßhalb über die Kraft der Natur hinausgeht, weil das bloß natürliche Streben, obgleich an sich möglich, in keinem Verhältnisse zu dem erhabenen Objekte und Ziele steht, auf welches es gerichtet ist. Um wirksam und darum heilsam zu sein, muß dieses Streben eben wegen der Erhabenheit des Erstrebten von Gott selbst als dem gnädigen Spender des erstrebten Gutes eingeflößt und eingehaucht (inspirirt) werden, so daß der Wille nicht von sich aus, sondern durch einen von Gott kommenden Zug zu demselben hinaufgezogen und hinaufgetragen wird, und das Streben des Willens den Charakter eines Aufschwunges und Aufschwunges zu der Höhe des übernatürlichen Objektes und Zieles hat. Da nun zugleich alles Handeln, welches für das ewige Leben irgendwie verdienstlich sein soll (*opera* et *virtutes*, quibus ad Deum tenditur, *Coelest.* l. c.), von einem solchen Streben nach dem ewigen Leben selbst, oder nach Gott als dem Gegenstand und Prinzip desselben, getragen werden muß: so ist es ebenfalls klar, daß auch alles heilsame Handeln wenigstens insofern übernatürlich sein muß, als dessen leitende Absicht und Triebfeder übernatürlich ist.

734 Von dieser Seite wird die Uebernatürlichkeit der heilsamen Akte vorzüglich vom hl. Augustinus aufgefaßt, indem er alles gute Wollen, wozu die Gnade wesentlich nothwendig sei, auf die „caritas" zurückführt, unter caritas aber eben alles wirksame Streben nach dem Besitze und Genusse Gottes (motus animae ad videndum Deum et fruendum Deo) und zwar Gottes selbst, nicht anderer von ihm zu erwartender Güter, versteht [1], und in diesem Sinne auch ein operari propter Deum zu jedem wahrhaft guten Werke fordert. Ja er betont diesen Gesichtspunkt in dem Maaße, daß er oft die Uebernatürlichkeit der caritas fast ganz in den amor concupiscentiae zu legen scheint, ohne den amor benevolentiae eigens hervorzuheben; und in der That war diese Unterscheidung für seinen Zweck auch nicht nothwendig, weil er mit den Pelagianern nicht über die speziellen Bedingungen des meritum de condigno, sondern über die des meritum überhaupt zu verhandeln hatte. Indeß zeigt der amor concupiscentiae *castae,* wie Aug. ihn nennt, in der derselben von ihm gegebenen Fassung, wonach derselbe eben nichts Anderes als den Mitgenuß der Schönheit Gottes bezielt, also ein Wohlgefallen an dieser einschließt, eine so innige Verbindung mit dem amor benevolentiae, daß er unwillkürlich in diesen überleitet [2].

735 B. Noch deutlicher zeigt sich die innere Erhabenheit des übernatürlichen Lebens darin, daß es nicht bloß als ein Streben nach der vita aeterna, sondern auch als Anfang, Einleitung und Vorausnahme derselben aufgefaßt werden muß. Und zwar muß dies in der Weise geschehen, daß bereits hienieden eine ähnliche Höhe erreicht, d. h. eine ähnliche Vereinigung mit Gott, wie er in sich ist, und eine ähnliche Theilnahme an dem spezifisch göttlichen Leben erzielt wird, wie sie in der vita

---

[1] Vgl. *Faure,* Annot. in Enchir. S. August. in cap. 7. et 8. u. in c. 121.
[2] Vgl. meine Schrift „Natur und Gnade" S. 188—192.

aeterna vollkommen verwirklicht werden soll. Unter diesem Gesichtspunkte, der besonders in der Scholastik vorherrscht, müssen namentlich diejenigen Tugendakte betrachtet werden, welche vor allen andern theologische Tugendakte genannt werden und als solche sowohl eine besonders innige Beziehung zu Gott als ihrem übernatürlichen Objekt, Ziel und Prinzip haben, wie auch den Kern und die Substanz des ganzen übernatürlichen Lebens bilden. Und in der That läßt sich bei ihnen nicht bloß aus dem übernatürlichen Werthe, den sie haben sollen, auf ihren übernatürlichen Gehalt schließen, sondern auch unmittelbar aus der besonderen Art und Weise, wie sie ihr übernatürliches Objekt erfassen und in ihm ruhen, klar machen, daß sie über die Natur und die natürlichen Akte wesentlich erhaben sind und eine Theilnahme am göttlichen Leben enthalten. Es genügt dabei, den theologischen Glauben als übernatürliche Erkenntniß, und die theologische Liebe oder die caritas als das vollkommene übernatürliche Wollen in's Auge zu fassen, weil die Hoffnung ihren übernatürlichen Charakter eben aus dem Glauben und der Liebe zieht, und zugleich mehr auf eine zukünftige Vereinigung mit Gott abzielt, als eine gegenwärtige Vereinigung ausdrückt.

Sowohl vom Glauben wie von der Liebe läßt sich sagen, ihre Uebernatürlichkeit liege darin, daß sie Gott, wie er in sich ist, ebenso unmittelbar und in einer seiner Erhabenheit entsprechenden Weise, wenn gleich nur dunkel, erfassen und umarmen, wie es in der vita aeterna geschieht, und daß daher die Vermögen des geschaffenen Geistes zu dieser Umfassung und Umarmung nur durch einen ihre Leistungsfähigkeit wesentlich erhöhenden Einfluß Gottes selbst erhoben werden können. D. h. näher: im Glauben und in der Liebe, wenn sie im Sinne der betr. theologischen Tugenden gesetzt werden, ist Gott nicht bloß irgendwie materiell Gegenstand des Erkennens und Wollens, sondern ähnlich, wie in der vita aeterna, formell so, wie er in sich selbst ist, nicht wie er durch die Creatur sich darstellt; und zwar ist Gott, wie er in sich ist, wiederum nicht bloß irgendwie formeller Gegenstand (obj. form. *quod)*, sondern im strengsten Sinne (obj. form. *quo)*, d. h. ein das Erkennen und Wollen objektiv bestimmender und bewegender Gegenstand, welchem dasselbe um seiner selbst willen nicht bloß irgendwie sich zuwendet, sondern förmlich und innigst anhängt, welcher ferner durch sich selbst und in sich selbst das Nächste und Innerste ist, was das Erkennen und Wollen der Creatur bestimmt, und welcher endlich dasselbe auch so durchdringt und erfüllt, daß es ihn nach seiner eigenen Hoheit und Kraft in sich aufnimmt. Das aber kann nur geschehen, wenn Gott die Vermögen des Geistes durch seinen wirksamen Einfluß auf dieselben mit seiner eigenen Erkenntniß- und Liebeskraft in ähnlicher Weise assimilirt, wie es durch das lumen gloriae geschieht. Denn für ihre natürliche Erkenntniß und Liebe ist jede Natur sich selbst der nächste Gegenstand und der Mittelpunkt ihrer Lebenssphäre, von wo aus sie sich über die übrigen Gegenstände verbreitet. Soll also die geschaffene Natur ihre Erkenntniß und Liebe auf Gott nicht bloß als auf das Prinzip ihrer selbst erstrecken, sondern ihn in sich zum direkten und innersten Gegenstand und Ausgangspunkt ihres Lebens nehmen: so muß sie in den eigenen Lebenskreis Gottes erhoben und von ihm durch Mittheilung seiner eigenen Lebenskraft zur Erfassung seines Wesens befähigt werden.

786

737 Wie diese Momente beim theologischen Glauben zutreffen und ihn nicht bloß von jeder anderweitigen natürlichen Erkenntniß, sondern auch von dem der Natur möglichen positiven Glauben an Gott unterscheiden, ist oben B. II. n. 781 erklärt. Wir verweilen daher hier nur bei der theologischen Liebe.

738 Was insbesondere die theologische Liebe betrifft, so läßt sich ihre übernatürliche Beziehung zu Gott im obigen Sinne nach einer doppelten Richtung klar stellen, je nachdem sie a) mit der Liebe Gottes selbst zu seinem Wesen als dem höchsten Gute oder b) mit der Wechselliebe der göttlichen Personen unter sich in Parallele gestellt, und so als participatio Spiritus S. entweder im Sinne der griechischen oder der lateinischen Väter (s. Buch II, n. 939 ff.) aufgefaßt wird.

739 a. Nach der ersteren Richtung zeigt sich die übernatürliche Beziehung der theologischen Liebe zu Gott α) darin, daß Gott durch dieselbe in der Weise in sich selbst und seiner selbst wegen geliebt wird, daß die Creatur, wie ihren Nächsten, so auch sich selbst — denn den Nächsten soll man ja gerade lieben wie sich selbst — um Gottes willen lieben soll, daß also die Liebe zu Gott nicht erst durch die Liebe zu sich selbst vermittelt wird, sondern umgekehrt ihrerseits diese vermittelt, und daß mithin die theologische Liebe überhaupt ihren ersten Ausgangspunkt nicht in der Creatur, sondern außer ihr in Gott hat. Ein alter Theologe drückt das sehr treffend also aus: in der theologischen Liebe sei Gott der *primo dilectus* und die Creatur *condilectus*, während für die natürliche Liebe Gott als principium und finis naturae bloß condilectus sei, obgleich in der Weise, daß die Liebe der Creatur zu sich selbst der Liebe Gottes untergeordnet sei. Die übernatürliche Beziehung zeigt sich β) darin, daß die *caritas viae* ihrem Wesen nach identisch ist mit der *caritas patriae*, welche jedenfalls, als der visio beatifica entsprechend, von Gott, wie er in sich ist, unmittelbar bewegt und erfüllt wird, indem der Glaube, der Gott gleichsam durch das Auge Gottes sieht, hier die Stelle der visio vertritt. Sie zeigt sich γ) darin, daß nach der Lehre der hl. Schrift die theologische caritas ein Ausfluß des hl. Geistes ist, der namentlich an der ihm eigenen Heiligkeit theilnimmt, daß ferner in dem Besitzer dieser Liebe Gott selbst gegenwärtig ist als ein ihm gehörendes Gut, und darum der Liebende in seiner Liebe mit Gott zu Einem Geiste verschmolzen wird. So ist die theologische Liebe ein gleichartiges Bild derjenigen Liebe, womit Gott selbst sich als das höchste Gut liebt, hochschätzt und genießt; sie ist also wahrhaft eine göttliche Liebe, weil von göttlicher Art, und darum auch eine göttlich heilige und göttlich selige, weil von der eigenen Heiligkeit und Lieblichkeit des höchsten Gutes erfüllte.

740 b. Nicht im Widerspruch mit dieser Auffassung, vielmehr in engster Verbindung mit derselben steht die andere, wonach die theologische Liebe auf Gott geht als auf denjenigen, der in liebevoller Herablassung uns zur Theilnahme an seiner eigenen Seligkeit beruft und sich selbst als Gegenstand derselben hingeben will. Hiernach erscheint sie als die der übernatürlichen Liebe Gottes zu uns entsprechende Gegenliebe, resp. als die der übernatürlichen Gemeinschaft mit Gott entsprechende gesellschaftliche Liebe, welche ihr Vorbild in Gott selbst in derjenigen Liebe hat, die der Sohn dem Vater entgegen-

bringt, und auf geschöpflichem Gebiete mit der Liebe der Kinder zum Vater, der Braut zum Bräutigam, des Freundes zum Freunde sich vergleichen läßt. Denn daß alle diese Momente bei der theologischen Liebe zu Gott in Betracht kommen und Geltung haben, lehrt die hl. Schrift in der mannigfachsten Weise; ebenso offenbar aber ist es auch, daß eine solche im vollen Sinne des Wortes kindliche, bräutliche und freundschaftliche Liebe gegen Gott den Beruf und die Kraft der geschaffenen Natur durchaus übersteigt, und daß die der letzteren durch sich selbst mögliche Liebe nur als die eines Knechtes zum Herrn oder des Unterthanen zum Könige aufgefaßt werden kann, also von jener spezifisch verschieden ist. Allerdings erheischt unter Menschen die dem engeren Verhältnisse zu einer Person entsprechende Liebe nicht eine neue Liebeskraft. Aber das kommt nur daher, daß der Liebende und der Geliebte dieselbe Natur haben und insofern auf einer Linie stehen. Bei Gott hingegen ist seine Natur unendlich hoch über die der Creatur erhaben, und wie daher hier die Gemeinschaft der Seligkeit und des Besitzes Gottes in der visio beatifica eine wesentliche Erhöhung des Lebens der Creatur einschließt, so kann auch die dieser Gemeinschaft entsprechende Liebe nicht aus der natürlichen Kraft der Creatur hervorgehen, sondern muß von Gott selbst eingeflößt werden und ein ihr selbst homogenes Produkt derjenigen Liebe sein, wodurch Gott uns zur Gemeinschaft mit seiner Seligkeit beruft.

In der theol. Sprache wird die übernatürliche Liebe amor *caritatis* (Bulle Auct. fidei n. 16.) oder auch schlechthin *caritas* genannt, bei den älteren Scholastikern auch amor *gratuitus* oder amicitiae ad Deum oder amicitia schlechthin; *August.* und ebenso *Franc. Sal.* nennen sie oft amor *sanctus*, amor *divinus*, auch amor *spiritalis* (d. h. vom hl. Geiste eingeflößte Liebe). Der Name caritas (vgl. B. II. n. 573.) drückt einerseits aus, daß in ihm das höchste und kostbarste Gut seiner Würde entsprechend hoch und theuer gehalten wird, und andererseits zwischen dem Menschen und Gott jene Innigkeit und Vertraulichkeit der Liebe herrscht, wie zwischen Kind und Vater, Braut und Bräutigam, Freund und Freund. Man kann diese Liebe auch schlechthin einigende Liebe (amor *unitivus*) nennen, weil die natürliche Liebe weniger eine Vereinigung mit Gott, als eine ehrfurchtsvolle Huldigung gegen Gott enthält, und mehr in bloßer Dankbarkeit für außergöttliche Gaben (vgl. Rom. 1, 21. cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt nec gratias egerunt), als in dem Streben nach dem Mitgenusse Gottes selbst sich bethätigt. 741

Der göttliche Charakter dieser Liebe ist von *August.* bes. in den Büchern de Trinitate betont, wo er das Verhältniß derselben zum hl. Geiste als der ewigen Liebe bespricht. Im Anschlusse an seine desfallsigen Aeußerungen ist jener Charakter dann vom *Mag.* in 1. dist. 17. so sehr urgirt worden, daß derselbe annahm, dem Akte der Liebe könne nicht einmal, wie anderen übernatürlichen Tugendakten, ein vom hl. Geiste eingegossenes inneres Prinzip in der Seele entsprechen, sondern die Seele müsse unmittelbar durch den hl. Geist allein dazu bewegt werden. Letzteres wurde zwar mit Recht von den Theologen bestritten; aber die Anschauung von der Erhabenheit der caritas, vermöge deren sie ihre Wurzel nur in Gott, nicht in der geschaffenen Natur, haben kann, wurde gerade bei dieser Gelegenheit von allen Theologen nachdrücklich betont. 742

Ein förmlicher Vergleich zwischen der natürlichen und der übernatürlichen Liebe wurde eingehend erst in der Scholastik angestellt. Anfangs neigten Manche dahin, daß die natürliche Liebe bloß ein amor concupiscentiae sei, jeder amor benevolentiae aber, wie er gratuitus ex parte objecti sei, d. h. Gott gratis liebe, und als solcher Grund des eigentlichen Verdienstes der vita aeterna bei Gott, also gratuitus im Sinne von gratiosus oder gratum faciens sei, so auch gratuitus ex parte principii sein müsse, d. h. gratis von Gott mitgetheilt werde. Da aber die Natur von Haus aus verpflichtet und befähigt sein muß, Gott durch einen wahren amor benevolentiae zu lieben, und dieser amor doch nicht Prinzip des Verdienstes der vita aeterna sein kann: 743

so erkannte man bald, daß diejenige Liebe, welche gratuita im Sinne von gratum faciens und gratis data sein soll, etwas mehr sein müsse, als das einfache gratis amare, oder daß sie vielmehr das gratis amare in einem höheren Sinne verwirklichen müsse, nämlich so, daß Gott unmittelbar durch sich selbst Motiv dieser Liebe sei, und daß die Liebe ihrerseits Gott in's Auge fasse, wie er sich seinerseits gnädig der Creatur schenkt. Einige verbanden damit den Gedanken, daß die Creatur durch die caritas Gott nicht bloß supra se, sondern contra se liebe.

744 Im Sinne der unter a. von uns gegebenen Erklärung vgl. zahlreiche Stellen der alten LL. bei *Dion. Carth.* in 1. d. 17. u. in 3. d. 27. S. bes. *Alb. M.* in 3. d. 27. u. *Alex. Hal.* 2. p. q. 90. m. 1. a. 1. (die ganze Stelle auch fast wörtlich bei *Bonav.* in 2. dist. 3. a. 3. q. 1. ad 3.): Motus dilectionis, sive dilectio aliter est gratiae, aliter est naturae. (1) Naturae vero est, et maxime institutae, ex quadam habilitate et rectitudine respectu boni; gratiae vero est, in quantum captivatur affectus in obsequium Christi diligendo, sicut intellectus per fidem sive credendo. Tunc autem captivatur intellectus in obsequium Christi, quando contra id, quod dictat ratio, assentit primae veritati. Sic et affectus, quando id, ad quod diligendum naturaliter inclinatur, amore Christi paratus est odire; vel e converso, quando id, ad quod odiendum naturaliter inclinatur, paratus est amare. Et talis est affectus, qui contemnit honores, divitias et omne delectabile carni, et amat odientes se et persequentes propter Deum; et hujusmodi affectus non est a natura, sed solum a gratia: non tamen in statu naturae conditae fuisset ista dilectio. — (2) Alia est differentia, quod quandoque dilectio est a cognitione naturali, et illa similiter est naturalis, alia est a cognitione fidei. Et differt haec cognitio ab illa: quia cognitio naturalis cognoscit Deum summe bonum propter diffusionem suae bonitatis in effectibus causatis: sed fides dictat Deum summe bonum propter communicationem suae bonitatis in divinis personis. Et utraque cognitio dicit Deum summe bonum et summe diligendum: sed melius fides sive cognitio gratuita. Per hunc modum utraque dilectio est summa respectu Dei, sed modo nobiliori dilectio gratuita. — (3) Alia est differentia, quia dilectione naturali diligit Deum animus sive affectus rectus, quia bonus sibi; et ideo summe diligit, quia sibi summe bonus; et quia omne bonum, quod est et quod habet, ab ipso est, et nihil esset, nisi per ipsum, ideo plus illum diligit, quam se ipsum. Sed dilectione gratuita diligit quis Deum, quia simpliciter bonus; et quia summe bonus, summe diligit; et quia ipse homo non est bonus, nisi in quantum est ad Deum, *diligit se propter Deum*, sc. dilectione gratuita. — Et sic *triplex* est *differentia:* prima est a parte *modi diligendi*: secunda a parte *cognitionis disponentis* sive principii: tertia a parte *motivi*. Et sic patet, quod primus homo poterat diligere Deum dilectione naturali, ratione, qua erat in optima habilitate et rectitudine naturali respectu boni, et ratione, qua habebat cognitionem naturalem bene disponentem ad hoc, et ratione, qua Deus erat sibi summe bonus: non tamen hoc poterat dilectione gratuita, quam concomitantur tres differentiae oppositae.

745 Nach der andern unter b. bezeichneten Seite ist der Unterschied besonders von *Thom.* ausgebildet, wie er denn auch die Frage: utrum caritas sit amicitia ad Deum zu einer klassischen erhoben hat. So schon in 3. dist. 27. q. 2. a. 2.; qq. disput. de virt. in communi a. 10.; de car. art. 2.; 1. 2. q. 109. a. 3. ad 1: Caritas diligit Deum eminentius quam natura: natura enim diligit Deum super omnia, prout est principium et finis naturalis boni; caritas autem secundum quod est objectum beatitudinis, secundum quod homo habet quandam societatem spiritualem cum Deo. Addit etiam caritas super naturalem dilectionem Dei promptitudinem quandam et delectationem, sicut habitus quilibet virtutis addit supra actum bonum, qui fit ex sola naturali ratione hominis virtutis habitum non habentis. Ferner 2. 2. q. 23. a. 1: Ad rationem amicitiae requiritur mutua amatio, quia amicus est amico amicus. Talis autem mutua benevolentia fundatur super aliquam communicationem. Cum ergo sit aliqua communicatio hominis ad Deum, secundum quod nobis suam beatitudinem communicat, super hanc communicationem oportet aliquam amicitiam fundari. De qua quidem communicatione dicitur ad Corinth: Fidelis Deus, per quem vocati estis in societatem Filii ejus. Amor autem super hanc communicationem fundatus est caritas. Unde manifestum est, quod caritas amicitia quaedam est hominis ad Deum

Von späteren Theologen, welche sich eingehend mit diesem Gegenstande befassen, vgl. *Bannez* in 2. 2. q. 23.; *Suarez* de gratia l. 2. c. 13—14. u. de virt. theol. l. 3. disp. 1.; *Tanner* tom. 3. disp. 2. dub. 2.; *Salmant.* tr. 19. de carit. disp. 2. dub. 2.; *De Rubeis* de pecc. orig. c. 38. ff. u. de caritate c. 1. ff.

746 Freilich meinen manche Theologen, obgleich es zum Wesen der caritas als habitus gehöre, daß sie Gott auch unter einer höheren Rücksicht und von einer höheren Seite in's Auge fasse als die natürliche Liebe, so sei dieß doch nicht bei jedem einzelnen Akte der caritas nothwendig; vielmehr könne es Akte der übernatürlichen Liebe geben, worin Gott bloß in seinen Beziehungen zur geschaffenen Natur als solcher in's Auge gefaßt, also formell bloß wegen seiner in der geschaffenen Natur sich wiederspiegelnden Vollkommenheit oder bloß als schöpferisches Prinzip des liebenden Subjektes geliebt werde. Aber selbst diese Theologen müssen zugeben — und geben es auch mit Ausnahme von Ripalda zu —, daß jeder Akt der caritas durch die Erkenntniß des übernatürlichen Glaubens getragen und geleitet werden müsse. Diese höhere Erkenntniß kann aber nur dann als wesentlich gefordert werden, wenn Gott im Glauben nicht bloß subjektiv durch ein höheres Licht aufgefaßt, sondern auch objektiv in anderer Weise und in anderer Rücksicht als Objekt der Liebe dargestellt wird, und mithin auch die Prädikate, unter welchen Gott zugleich Gegenstand der natürlichen Liebe sein kann, also z. B. das Prädikat des Schöpfers, entweder als Ausfluß der unendlichen Vollkommenheit Gottes, welche vermittelst des Glaubens und der Gnade die Seele auf übernatürliche Weise anzieht und erfüllt, oder als Grundlage des gnadenreichen Verhältnisses der Creatur zu Gott aufgefaßt wird. (Vgl. unsere Schrift: Natur und Gnade S. 196 ff.)

747 Uebrigens braucht der Christ, der im Glauben lebt und sich dem geheimnißvollen Wirken des hl. Geistes hingibt, um den Akt der caritas in entsprechender Wese zu setzen, nicht nothwendig durch seine eigene Reflexion zu fixiren oder auch nur reflex sich bewußt zu sein, welches objectum formale seinen Akten zu Grunde liege. Aehnliches geschieht ja auch im natürlichen Leben, wo nicht nur die unwillkürlichen, sondern auch die freien Akte durch natürlichen Takt ihre bestimmte Richtung und Qualität erhalten, ohne daß der Handelnde reflex sich des obj. form. bewußt würde oder die Gelehrten darüber einig sein müßten; sind doch sogar diejenigen Gelehrten, welche vom amor benevolentiae überhaupt solche Begriffe aufstellen, daß derselbe zu einem bloßen amor concup. wird, darum gewiß nicht unfähig, andere Wesen mit reiner wohlwollender Liebe zu umfangen.

748 C. Weniger evident als die Uebernatürlichkeit der das ewige Leben einleitenden Akte der Vereinigung mit Gott, ist der wesentlich übernatürliche Charakter des sittlichen Wollens und Handelns im engeren Sinne, oder des Wollens und der Beobachtung der sittlichen Ordnung in dem Sinne, in welchem dieselbe Gegenstand der sogen. moralischen Tugenden (der Gerechtigkeit, Religiösität, Mäßigkeit u. s. w.) ist (amor justitiae bei Aug.). Denn das Wollen der Ordnung, welche immer es sein möge, scheint nicht wesentlich über die natürliche Kraft des Willens hinauszugehen, und überdieß scheint es außer der natürlichen sittlichen Ordnung keine von ihr objektiv verschiedene übernatürliche sittliche Ordnung zu geben. In der That machen alle Theologen nach dem Vorgange des h. Augustinus den übernatürlichen Werth der sittlichen Handlungen direkt und zunächst davon abhängig, daß sie aus der caritas im weiteren oder engeren Sinne hervorgehen. Von diesem Prinzip ausgehend, meinen nun Viele, namentlich die Skotisten, der übernatürliche Werth der sittlichen Handlungen gehe in dem der *caritas* auf und komme ihnen mithin bloß äußerlich, nicht aber kraft ihres eigenen spezifischen Wesens zu, insofern nämlich, als die Beobachtung der objektiv natürlichen sittlichen Ordnung eben als eine zur Erlangung der übernatürlichen Seligkeit nothwendige Leistung und als ein Dienst, den Gott besonders von seinen Freunden fordere, angesehen werden müsse und mithin durch die

caritas als Mittel zur Seligkeit oder als ein Gott geleisteter Freundesdienst gewollt werde. Andere wollen zwar eine neben der caritas stehende Uebernatürlichkeit des sittlichen Wollens als solchen zugeben, aber bloß von Seiten seines Prinzips, nicht von Seiten seines Objektes.

749 Nach der Lehre des hl. Thomas aber sind bei der zur Kindschaft Gottes erhobenen Creatur auch die sittlichen Akte als solche, welche und inwiefern sie diesem Berufe entsprechen sollen und zum Leben der Kinder Gottes gehören, wahrhaft übernatürlich, weil sonst die Erhebung und Verklärung des Lebens der Kinder Gottes keine allseitige, und gerade das sittliche Leben, in welchem sie ihre Würde vorzüglich bekunden sollen, davon ausgeschlossen wäre und in keinem inneren Verhältniß zu ihrer übernatürlichen Bestimmung stände. Zu dem Ende muß im Leben der Kinder Gottes nicht bloß subjektiv ihr sittliches Wollen auf übernatürliche Weise bewirkt werden; es muß auch objektiv auf eine übernatürliche sittliche Ordnung bezogen werden, so daß die übernatürliche Einwirkung Gottes gerade dazu nothwendig ist, damit diese Ordnung in einer ihrer Erhabenheit entsprechenden Weise gewollt und verwirklicht werde.

Der objektiv übernatürliche Charakter dieser sittlichen Ordnung aber ergibt sich einfach daraus, daß die sittlichen Zwecke, welche das Wesen derselben bestimmen, d. h. die Würde der Personen, auf deren Wahrung und Heilighaltung die sittlichen Handlungen bezogen werden, der zur Kindschaft Gottes erhobenen Creatur mit einer ganz andern Weihe gegenübertreten, als der bloßen Natur, indem das Kind Gottes in sich selbst und dem Nächsten einen göttlichen Adel ehren und seinem Gott als ein zu seiner Familie gehöriges Wesen sich unterordnen muß.

750 Obgleich nun unter Menschen der Eintritt in einen neuen Stand und in ein besonderes Verhältniß zu anderen Personen einen bloß objektiven Unterschied der Handlungsweise, kein neues Prinzip derselben bedingt: so ist doch hier der Eintritt in den höhern Stand mit der Theilnahme am göttlichen Leben und mithin an der göttlichen Natur verbunden; folglich muß hier das sittliche Verhalten, als ein zugleich einer höheren Natur entsprechendes auch von Seiten seines Prinzips einen höheren Charakter erhalten. Da ferner in dieser höhern Ordnung Gott nicht bloß, wie in der natürlichen, der letzte Grund und Endzweck derselben ist, sondern auch die creatürlichen Zwecke in engster Beziehung zu Gott, d. h. in dem sie verklärenden Abglanze göttlicher Würde auftreten, und sich geltend machen: so erscheint hier alles sittliche Wollen als Achtung vor Gott in seinem übernatürlichen Verhältnisse zur Creatur. In diesem Sinne kann folglich auch der amor justitiae als ein der eigentlichen *caritas* ebenbürtiges, obgleich formell von ihr verschiedenes, übernatürliches Wollen angesehen werden, wodurch die Creatur ebenso auf übernatürliche Weise sich auf Gott hinordnet und ihm unterwirft, wie sie ihn durch die caritas begehrt und ihm anhängt. Eben wegen dieser Verwandtschaft mit der caritas konnte Augustinus auch auf den amor justitiae, inwiefern er ein Heilsakt sein soll und darum wesentlich übernatürlicher Gnade bedarf, den Namen der caritas übertragen, um die ihm eigenthümliche Richtung auf Gott zu kennzeichnen, ohne darum ihn nothwendig mit der letzteren zu identifiziren; denn die Achtung Gottes als des ür-

lichen Endzweckes ist immer etwas Anderes, als das Begehren der im Besitze Gottes zu findenden Seligkeit oder die im amor amicitiae enthaltene Anhänglichkeit an Gott.

751 Diese Frage wird von den Theologen gewöhnlich unter dem Titel de virtutibus moralibus infusis behandelt. Vgl. *Thom.* de virt. a. 9. u. 2. 2. q. 64. a. 3. u. 4. In letzterer Stelle heißt es: Dupliciter habitus distinguuntur specie. *Uno modo* sicut praedictum est, secundum speciales et formales rationes objectorum. Objectum autem virtutis cujuslibet est bonum consideratum in materia propria, sicut temperantiae objectum est bonum delectabilium in concupiscentiis tactus: cujus quidem objecti formalis ratio est a ratione, quae instituit modum in his concupiscentiis, materiale autem est id, quod est ex parte concupiscentiarum. Manifestum est autem, quod alterius rationis est modus, qui imponitur in hujusmodi concupiscentiis secundum regulam rationis humanae et secundum regulam divinam: puta in sumptione ciborum ratione humana modus statuitur, ut non noceat valetudini corporis nec impediat rationis actum, secundum autem regulam legis divinae requiritur, quod homo castiget corpus suum et in servitutem redigat per abstinentiam cibi et potus et aliorum hujusmodi. Unde manifestum est, quod temperantia infusa et acquisita differunt specie, et eadem ratio est de aliis virtutibus. *Alio modo* habitus distinguuntur specie secundum ea, ad quae ordinantur. Non enim est eadem specie sanitas hominis et equi, propter diversas naturas, ad quas ordinantur; et eodem modo dicit Philosophus in 3. Politic., quod diversae sunt virtutes civium secundum quod bene se habent ad diversas politicas. Et per hunc etiam modum differunt specie virtutes morales infusae, per quas homines bene se habent in ordine ad hoc, quod sint *cives sanctorum* et *domestici Dei*, et aliae virtutes acquisitae, secundum quas homo se bene habet *in ordine ad res humanas*. Näheres darüber bei *Vasq.* in h. l.; *Suarez* de gratia l. 6. c. 9.; *Philipp. a ss. Trin.* 2. p. tr. 2. disp. 3. Es ist zu bemerken, daß diejenigen Theologen, bes. Skotisten und Nominalisten, welche die spezifische Uebernatürlichkeit der sittlichen Akte läugnen, in der Regel auch die der caritas selbst abschwächen, namentlich aber den realen Unterschied der caritas von der eigentlichen gratia habitualis läugnen. Beides ist ganz konsequent; letzteres besonders darum, weil einmal der übernatürliche Charakter der Sittlichkeit bedingt ist durch eine neue höhere Würde der Person und Natur, welche nicht durch die caritas, sondern durch die gratia im Unterschied von derselben gegeben wird, und weil ferner diese ganze Anschauung die Freigebigkeit Gottes im Gebiete der Gnade nach dem Gesetze höchster Sparsamkeit bemißt. — Was die praktische Schwierigkeit betrifft, daß die Menschen bei der Uebung der sittlichen Tugenden nicht an diese Spezifikation der übernatürlichen Sittlichkeit denken, so gilt dieselbe Lösung wie oben n. 747.

752 IV. **Innerer Zusammenhang oder Organismus des übernatürlichen Lebens.** Die drei Hauptgesichtspunkte des übernatürlichen Lebens, welche wir unterschieden haben, oder genauer die denselben entsprechenden Functionen, verhalten sich so zu einander, daß die erste Funktion, das Streben nach der übernatürlichen Seligkeit, die Disposition (resp. der Keim) zur zweiten ist, nämlich zur diesseitigen Vereinigung mit Gott als der Substanz und Seele des diesseitigen übernatürlichen Lebens; die letzte hingegen erscheint als Manifestation und Frucht der beiden andern, so jedoch, daß sie auch, als Manifestation der ersten allein, zugleich mit dieser zur zweiten hinbewegen kann. Denn das Streben nach übernatürlicher Seligkeit, soweit es eben noch nicht das vollkommene Streben ist, welches von der bereits vollzogenen Vereinigung oder der Liebe der Freundschaft getragen wird, so lange es also ein bloßes Verlangen nach eigener Seligkeit in Gott ist, bewegt die Creatur, zunächst eben die Vereinigung mit Gott durch Glauben, Hoffnung und Liebe zu erstreben und zu vollziehen, alsdann im Geiste dieser Vereinigung auch das sittliche Leben auszuüben, und so das ewige Leben wahr-

haft zu verdienen. Es kann jedoch auch zu den einfach sittlichen Akten als solchen ohne Vermittlung der Liebe ebenso bewegen, wie es zu den Akten des Glaubens und der Hoffnung bewegt; denn auch zu diesen Akten bewegt es nicht bloß insofern, als sie eine Vorstufe der Seligkeit sind, sondern auch in wiefern sie eine Gott dargebrachte Huldigung und damit eine für die Erlangung der Seligkeit werthvolle Leistung sind; nur hat diese Leistung erst dann vollen verdienstlichen Werth, wenn sie von der eigentlichen caritas beseelt wird, welche ebenso das wahrhaft vollkommene Streben nach Gott und die einzig durch sich selbst das vollkommene Verdienst konstituirende Leistung, wie die höchste diesseitige Vereinigung mit Gott enthält.

753 Da nun überdieß der amor beatitudinis und der amor justitiae in dem erklärten Sinne auch für sich allein, wo sie als actus salutares auftreten, mit dem amor amicitiae innerlich verwandt sind: so dreht sich im Grunde die ganze Lehre von der Uebernatürlichkeit des Lebens der Kinder Gottes in *statu viae* ebenso um die Uebernatürlichkeit der *caritas*, wie die Lehre von der Uebernatürlichkeit ihres Lebens in patria sich um die Uebernatürlichkeit der *visio beatifica* dreht. Und wie die ewige Seligkeit gerade unter dem Namen der visio beatifica auch sofort in ihrer Uebernatürlichkeit erscheint: so ist es auch ähnlich mit dem Namen der caritas beim diesseitigen Leben der Kinder Gottes; denn wie die Seligkeit in der visio als Theilnahme an der Herrlichkeit des Sohnes Gottes, so erscheint das sie vorbereitende Leben in der caritas als Theilnahme an der ewigen Liebe und Heiligkeit des hl. Geistes und folglich wesentlich durch Einflößung desselben bedingt.

754 Zugleich aber muß man wohl im Auge behalten, daß, obgleich das gesammte übernatürliche Leben in statu viae sittlichen Werth hat, weil in jedem seiner Akte die sittliche Freiheit bethätigt wird, dasselbe gleichwohl nicht bloß in einer höheren Sittlichkeit besteht. Denn es involvirt auch eine wahrhaft übernatürliche Erkenntniß im Glauben, und auch die Akte der Hoffnung und der Liebe haben ihren Werth nicht bloß als sittliche Akte, d. h. als Bethätigung der Gott schuldigen Achtung, sondern noch mehr darin, daß sie eine übernatürliche Vereinigung mit Gott enthalten, worin Gott auf wunderbare Weise ergriffen und umarmt wird. Es ist daher durchaus verkehrt, wie es vielfach in neuerer Zeit geschehen ist, die theologischen Tugendakte unter die Tugend der Religiösität unterzubringen, um so verkehrter, weil in diesem Falle auch die Religiösität ihren übernatürlichen Charakter verlieren müßte.

755 Wie haben bisher in diesem § die Lehre vom übernatürlichen Leben gegenüber dem rationalistischen Naturalismus unserer Zeit entwickelt, und darum betont, daß es außer dem wahren natürlichen Leben noch ein übernatürliches gebe. Gegenüber dem mystischen Naturalismus der Bajaner und Jansenisten lag die Frage umgekehrt; dort mußten die Theologen zeigen, daß es außer dem thatsächlich übernatürlichen Leben noch ein natürlich gutes gebe, und das haben wir schon oben § 154. gezeigt. Die Jansenisten concentrirten auch hier ihrerseits die ganze Controverse auf die „caritas", und zwar in der Weise, daß sie lehrten, außer der theologischen caritas Dei sei nicht nur kein anderer amor benevolentiae gegen Gott, sondern überhaupt auch kein sittlich guter amor beatitudinis et justitiae denkbar. Sie beriefen sich dabei darauf, daß nach August. die caritas allein eine concupiscentia *casta* sei. Allein die theologische caritas erscheint bei August. auch regelmäßig als amor *sponsae;* ist es aber denkbar, daß die Creatur zu Gott

wesentlich nur im Verhältnisse einer Braut stehen und folglich nur eine bräutliche Liebe zu ihm tragen könne? Ueberdieß ist August. so weit entfernt, jede andere Liebe in der caritas zu absorbiren, daß er vielmehr umgekehrt mit dem Namen der caritas höchst freigebig umgeht, indem er ihn auf alles irgendwie Gott, seinen Besitz und seine Ehre in's Auge fassendes Wollen überträgt.

V. Aus dem Wesen des übernatürlichen Lebens erklären sich endlich von selbst die **Attribute**, welche ihm in der Sprache der Kirche und der Heiligen beigelegt werden. Allerdings werden dieselben gewöhnlich zunächst zur Charakterisirung der höheren Stufen seiner Vollkommenheit, wie sie bei den Heiligen zu Tage treten, angewandt; aber im Wesentlichen passen sie auf jede, auch die niederste Stufe desselben, wie denn auch in der Sprache des N. T. jeder Getaufte zu den „Heiligen" gezählt wird. 756

Seine Uebernatürlichkeit selbst wird dadurch ausgedrückt, daß es in Bezug auf Ursprung, Inhalt und Ziel **himmlisch** und **göttlich** genannt wird. Dieser himmlische und göttliche Charakter zeigt sich aber namentlich darin, daß es ein **geistiges** oder **geistliches** Leben im höheren Sinne ist, in welchem es mit dem **heiligen** Leben zusammenfällt, d. h. daß es dem geistigen Leben des höchsten und reinsten Geistes, Gottes, nachgebildet ist, inwiefern dieses unmittelbar um Gott selbst als die höchste Wahrheit und das höchste Gut sich bewegt. Damit aber ist zugleich gegeben, daß es ein höchst **innerliches** und **einfaches** oder im edlen, von den alten Mystikern intendirten Sinne des Wortes **einfältiges** Leben ist, inwiefern nämlich die Seele sich in demselben in engster Weise an den tiefsten Grund ihres Seins, Gott, anschließt und gleichsam in ihn versenkt und in weit höherer Weise, als es im natürlichen Leben geschehen kann, in allen ihren Akten sich um Gott dreht, so daß er Alles in Allem ist. Endlich bringt die übernatürliche Erhabenheit dieses Lebens es mit sich, daß es auch per exc. ein **mystisches** d. h. **verborgenes** und **geheimnißvolles** Leben ist, indem nicht bloß sein Schwerpunkt in dem nach Außen verborgenen Innern des Menschen liegt, sondern auch seine Akte selbst für ihr eigenes Subjekt unbegreiflich sind und in der Regel sogar ihr übernatürlicher Charakter demselben nicht wahrnehmbar ist. Die mystischen Erscheinungen im inneren Leben der Heiligen aber sind meist nur Offenbarungen der den wesentlichen Akten des übernatürlichen Lebens eigenen Erhabenheit, oder **Zeichen** einer besonderen Vollkommenheit desselben. 757

§ 166. Die Befähigung zum übernatürlichen Leben durch gnadenvolle innere Stärkung, Erhebung und Verklärung der Geisteskräfte: oder die zu den Heilsakten erforderliche *gratia elevans*.

Literatur: *Thom.* 1. 2. q. 63. u. 109.; q. disp. de virt. in communi a. 10.; c. gent. l. 3. c. 147—153.; *Suarez* de gr. l. 2. u. 3.; u. l. 6. c. 5—9.; *Philipp. a ss. Trin.* in 1. 2. de virt. disp. 2. u. 3., u. de gratia disp. 1.; *Ripalda* de ente supern. disp. 105—110.; Kleutgen Bd. II. Abh. 7. Cap. 1. u. 2. Von neueren XX. : Schäzler, Natur und Gnade passim; Gloßner, Lehre des hl. Thomas über die Gnade bes. Cap. V.

I. **Nothwendigkeit göttlicher Kraft.** Die übernatürliche Erhabenheit der Akte des zum ewigen Heile führenden und auf dasselbe vorbereitenden Lebens bedingt dem Gesagten zufolge, daß zum Standekommen derselben nicht 758

bloß die **allgemeine**, zu aller creatürlichen Thätigkeit nothwendige **Mitwirkung Gottes** (influentia generalis, *Bonav.*, oder die Bewegung von Seiten Gottes als des motor universalis, *Thom.*), auch nicht bloß eine solche **spezielle Anregung** oder **Hinneigung** der geschöpflichen Kräfte von Seiten Gottes nothwendig ist, wie zu derjenigen Nachhülfe, deren die vernünftige Creatur, namentlich der Mensch in seinem rein natürlichen Zustande, wegen obwaltender Hindernisse und Schwierigkeiten auch in ihrem natürlichen sittlichen Leben bedarf. Vielmehr ist dazu in derselben Weise, wie nach dem Viennense zur visio beatifica das lumen gloriae elevans, **eine zu der natürlichen Lebenskraft des Geistes hinzutretende**, sich zu ihr **herablassende**, dieselbe **erhebende**, und **erhebend befruchtende** und **bereichernde göttliche Kraft erforderlich**. Denn es handelt sich bei diesen Akten nicht bloß um die **aktuelle** Bethätigung der natürlichen Kräfte überhaupt, auch nicht bloß um eine gewisse **Förderung** und **Steigerung** ihres guten Gebrauches, wie um die Unterstützung eines Kranken im Gehen oder die Pflege eines Baumes durch Begießung, sondern um die Setzung der Leistungen und die Erzeugung von Früchten, für welche in der Natur aller ebensowenig die entsprechende **radikale Leistungsfähigkeit** und der nothwendige **Fond** vorhanden ist, wie beim Menschen für das Fliegen und bei einem Baume für die Erzeugung von Früchten höherer Art. Die Mitwirkung von Seiten Gottes oder die von ihm ausgehende Bewegung des geschaffenen Geistes muß daher hier eine solche sein, worin Gott zugleich seine eigene Kraft der Creatur in gnädiger Weise leiht oder verleiht, um sie überhaupt erst zu solchen Akten **prinzipiell** oder radikal zu befähigen und mit dem dazu erforderlichen Fond auszustatten. In diesem Sinne nennen die Theologen die hier nothwendige Mitwirkung Gottes eine motio oder cooperatio conferens ipsam vim vel virtutem agendi, **befruchtende** Bewegung, oder ein auxilium, resp. gratia *physice elevans* et *complens* ipsam potentiam naturalem. Und in diesem Sinne verstehen sie auch einstimmig die nach dem Dogma bestehende absolute Nothwendigkeit der Gnade als operans und adjuvans zu jedem actus salutaris, sowie den Ursprung dieser Akte aus Gott und aus dem hl. Geiste in der infusio Spiritus S. (Araus. c. 4), und ihren speziellen Charakter als opera und dona Dei oder genauer Spiritus Si. in homine, indem dieselben nicht bloß, wie alles Gute, irgendwie Werke Gottes, sondern speziell Werke des hl. Geistes, d. h. des sein eigenes Leben mittheilenden hl. Geistes sind.

759 Die Grundgedanken dieser Auffassung und gerade mit Anspielung auf die erwä[illegible] sinnlichen Analogien gibt die hl. **Schrift** namentlich in zwei Reden des Heilandes [illegible] Der Gesichtspunkt der erhebenden **Bewegung** über die Creatur hinaus ist betont [illegible] eucharistischen Rede Joh. 6, 44: Nemo potest *venire ad me*, nisi Pater, qui m[illegible] *traxerit* eum, wo das trahere offenbar den Sinn eines **Hinaufziehens** resp. Hinan[illegible] hat, während der allgemeine Einfluß Gottes auf die Thätigkeit der Creatur bloß den [illegible]rakter des **einfachen** Bewegens besitzt. — Der Gesichtspunkt der erhebenden Be[illegible]tung tritt dagegen in der Abendmahlsrede Joh. 15, 1 ff. hervor, wo der Einfluß [illegible] Zustandekommen der Heilsakte als edler Früchte mit dem des Weinstocks auf d[illegible] verglichen wird: Sicut palmes non potest ferre fructum a semetipso, nisi manser[illegible] vite: sic nec vos, nisi in me manseritis. Vgl. *Araus.* II. can. 24: sic quippe [illegible] est in palmitibus, ut *vitale alimentum* subministret eis, u. *Trid.* sess. 6. [illegible] Christus Jesus tanquam caput in membra et tanquam vitis in palmites in ipsos [illegible]stificatos jugiter *virtutem influit*, quae virtus eorum opera semper antecedit et [illegible]

tatur et subsequitur. In etwas anderer Fassung nennt Joh. I. 3, 9. den hl. Geist den Samen Gottes, weil er im Menschen ein höheres Leben erzeugt. Allerdings vergleicht Paulus den Einfluß Gottes auf das übernatürliche Leben auch mit dem incrementum dare (I. Cor. 3, 7.), d. h. der Förderung des Wachsthums bei den Pflanzen, aber bloß insofern, als der innere belebende und befruchtende Einfluß Gottes der äußeren Einwirkung anderer Menschen gegenübergestellt wird; und in der That sagt er selbst auch wieder, daß Gott nicht bloß das *per*ficere, sondern auch das erste *velle* gebe (Phil. 2, 13: Deus est enim, qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate.). — Desgleichen stellen die Väter den Einfluß Gottes als einen himmlischen Thau und Regen dar, aber bloß um seine absolute Nothwendigkeit auszudrücken, nicht um ihn bloß als einen fördernden oder nachhelfenden Einfluß zu bezeichnen; vielmehr sehen sie den hl. Geist zugleich nach Joh. 4, 14. als die Quelle an, woraus das zum ewigen Leben sprudelnde Wasser hervorgeht. Daher erscheint ihnen auch der Mensch ohne den Einfluß des hl. Geistes in Bezug auf das übernatürliche Leben ebenso als wahrhaft todt, wie der Körper außer der Verbindung mit der Seele. Speziell ist der erleuchtende und einhauchende Einfluß (die illuminatio und inspiratio Spiritus S.), der zu jedem actus salutaris nothwendig ist, nicht als bloße Anregung des natürlichen Lichtes und der natürlichen Willenskraft, sondern als Mittheilung höheren Lichtes behufs einer höheren Art der Erkenntniß und als höhere prinzipielle Belebung oder Befruchtung des Willens behufs einer höheren Art der Liebe und des Wollens anzusehen. Als theologisches Ideal dieser Art von göttlicher Mitwirkung ist das Herabsteigen des hl. Geistes in den Schooß der hl. Jungfrau und die dabei stattfindende obumbratio virtutis Altissimi zu betrachten; vgl. *Fulgent.* de incarn. et gr. c. 20. n. 40: Forma praecessit in carne Christi, quam in nostra fide spiritaliter agnoscamus. Nam Christus Filius Dei secundum carnem de Spiritu S. conceptus et natus est. . . . Ex eodem Spiritu renati sumus, ex quo natus est Christus. Eodem igitur Spiritu Christus formatur secundum fidem in corde uniuscujusque credentis, quo Spiritu secundum carnem formatus est in utero Virginis. — Ueberhaupt liegt der Begriff der gratia elevans ad opera ordinis divini, oder wie einige Väter sich ausdrücken, zum posse [facere] divina im Gegensatz zum posse humana, deutlich in all' den Stellen, welche oben § 163. für die das übernatürliche Leben begründende „Vergöttlichung" der Creatur angeführt wurden, indem diese darauf hinweisen, daß die Gnade die Creatur befähige, Akte zu setzen, die ihrer Art nach an sich bloß der göttlichen Natur zukommen. Und so heißen auch die durch die gratia elevans zu Stande kommenden Akte nicht bloß insofern opera Dei oder Spiritus S., als bei ihnen Gott irgendwie durch spezielle nachhelfende Unterstützung betheiligt ist (wie z. B. bei der Uebung einer natürlichen Tugend unter Ueberwindung einer schweren Versuchung), sondern deßwegen, weil es Akte sind, die an sich gar nicht in der Wirkungssphäre der Creatur liegen, wie die Wunder. — Die technische Fassung der gratia elevans s. bes. bei *Dion. vulg.* u. *Leont.* Byz. oben § 163. Daß in dem Begriffe des auxilium physice elevans et complens bes. seit dem Tridentinum sämmtliche Theologen, bes. die Molinisten mit den Thomisten übereinstimmen, zeigt Schäzler, Natur und Uebernatur S. 197., welcher zugleich Kuhn gegenüber mit Recht darauf besteht, daß der die Mangelhaftigkeit der natürlichen Vermögen ausgleichende Einfluß Gottes auch als eine übernatürliche Ergänzung = complementum derselben behufs Erlangung höherer Leistungsfähigkeit betrachtet werden müsse.

760 Die Ausdrücke „Stärkung, Unterstützung, Belebung," selbst „Erhöhung und Bereicherung der natürlichen Kräfte," ebenso wie die spezielleren „Erleuchtung und Einhauchung," können an sich auch im Sinne der Nachhülfe, d. h. der Hülfe zum besseren Gebrauche oder zur besseren Entwicklung einer gegebenen Kraft verstanden werden, wodurch z. B. der Wille des gefallenen Menschen zur vollkommen freien, leichten und nachhaltigen Bethätigung des natürlich Guten, das in seiner Natur wurzelhaft angelegt ist, erweckt, gestählt, erfrischt und geschmeidig gemacht und von seiner infirmitas geheilt wird, also im Sinne der gratia *medicinalis*. Da nun in concreto die Schrift und die Väter eben von dem dem gefallenen Menschen nothwendigen göttlichen Einflusse reden, dieser aber außer dem übernatürlichen Werthe der Handlungen auch die Ueberwindung der ihrer Vollziehung entgegenstehenden Schwierigkeiten bezweckt und in der Regel zugleich heilend wirkt: so kann man allerdings nicht sofort aus dem Gebrauche derartiger Ausdrücke schließen, daß damit speziell gerade die prinzipielle, befruchtende Erhöhung gemeint

sei, wie es zuweilen geschieht (und namentlich v. Schäzler in seiner Controverse mit Kuhn gethan zu haben scheint). Aber noch viel weniger darf man darum (mit Kuhn selbst) den Sinn jener Ausdrücke, wo sie den auf die Heilsakte als solche gerichteten Einfluß Gottes bezeichnen sollen, auf die Herstellung einer Fertigkeit oder Aufgelegtheit zur Entfaltung der natürlichen Kraft oder zum Gebrauche der natürlichen Vermögen beschränken.

761 **II. Die innere Einflößung der göttlichen Kraft.** 1. Die Verbindung der göttlichen Kraft (der virtus divina) mit der natürlichen Kraft der geistigen Vermögen der Creatur ist hier jedenfalls nicht etwa so zu denken, wie bei übernatürlichen Wirkungen nach Außen, die Gott vermittelst der Creatur hervorbringt, z. B. bei den Wundern, also nicht als eine bloß äußerliche, wie zwischen Künstler und Werkzeug. Da es sich hier um eine Bewegung zu Gott hin handelt, in welcher die Creatur nicht bloß getragen werden, sondern selbst zu Gott kommen soll; da die Heilsakte Früchte sind, welche die Creatur nicht einfach empfangen, sondern aus sich selbst hervorbringen soll, damit sie nicht bloß dona Dei, sondern auch merita creaturae seien; da es sich endlich speziell um innere Akte handelt, die ihrem ganzen Wesen nach vitale, resp. willige und sogar freiwillige, sein und bleiben sollen, und mithin die Elevation die Bedeutung einer Belebung im Sinne der Befähigung zu Lebensakten haben muß: so müssen die geistigen Vermögen der Creatur innerlich durch die Kraft Gottes gehoben und befruchtet, beflügelt, bereichert oder zu einer höheren Thätigkeit tüchtig gemacht werden, d. h. eine der Erhabenheit derselben entsprechende innere Energie und Tendenz erhalten. Andererseits kann dies aber auch offenbar nicht in der Weise geschehen, daß, wie in der Verbindung der Seele mit dem Leibe, die göttliche Kraft durch sich selbst die geistigen Vermögen der Creatur informirte und mit ihr Eine Natur ausmachte. Vielmehr muß die Kraft als eine von Gott ausgehende und aus ihm heraustretende der Creatur übermittelt werden. Obgleich nun ein solcher Einfluß von Seiten Gottes bei seiner innersten causalen Gegenwart in der Creatur immerhin in Form einer bloßen inneren Application der göttlichen Kraft gedacht werden könnte: so ist doch mindestens der naturgemäße und normale Weg der, daß die göttliche Kraft als Ausfluß oder Ausstrahlung ihrer selbst in den geschaffenen Vermögen eine Kraft erzeugt (vgl. *Trid.* oben), welche als innere Vollkommenheit derselben, als auxilium *praeparans* voluntatem *(Aug.)* oder als virtus *intrinsecus perficiens* potentiam *(Thom.)* oder als vigor et rectitudo potentiae *(Bonav.)* und mithin als eine *forma intrinseca*, die Vermögen affizirt und sie mit der eigenen Lebenskraft Gottes innerlich assimilirt.

762 2. Die Natur und die Bedeutung dieser inneren Erhebung und Stärkung, resp. der forma intrinseca, würde aber ganz verkannt, wenn man dieselbe bloß in den den freien Akten vorausgehenden unfreien oder unüberlegten Akten des Erkennens und des Wollens finden wollte, in welchen die erleuchtende und inspirirende Wirksamkeit Gottes innerlich wahrnehmbar wird und durch welche der Wille zu seinen freien Akten aufgeweckt und angeregt wird (die Funktion der gratia *excitans* im Gegensatz zur gratia adjuvans). Denn einerseits müssen die unfreien Akte, welche zu den freien actus salutares disponiren, selbst schon übernatürlich

sein, und verlangen folglich zu ihrer Erzeugung nicht bloß einen Anstoß der natürlichen Kräfte, sondern eine Erhebung und Befruchtung derselben. Andererseits reichen sie auch als bloße übernatürliche Erweckung und Anregung für sich allein nicht aus, um den freien Akten, wozu sie anregen, einen übernatürlichen Gehalt und Werth zu geben. Es ist daher die von Gott dem geschaffenen Geiste mitzutheilende Kraft (oder die gratia als *adjuvans*) noch genauer als eine die Vermögen als solche durch eine innere Verklärung derselben erhöhende und befruchtende aufzufassen, welche die aktuelle Bewegung derselben begleitet, resp. ihr zu Grunde liegt, und mithin die Vermögen nach Art einer physischen Qualität oder Beschaffenheit affizirt und modifizirt.

3) In diesem Sinne bezeichnete daher namentlich die alte Scholastik, um 763 die zu den übernatürlichen Akten als solchen, im Gegensatz zu den natürlichen, nothwendige Hülfe oder Gnade Gottes ganz genau als eine innerlich erhebende und befruchtende zu charakterisiren, diese Hülfe nicht als einen von Gott hervorgebrachten motus = actus mentis, sondern als eine *virtus infusa* menti, wodurch die Seele eine übernatürliche Fruchtbarkeit erlange (bona qualitas mentis, qua recte vivitur), und die Gott schlechthin allein in der Seele bewirke (quam Deus in nobis sine nobis operatur); denn ein bewegender Einfluß im Allgemeinen ist auch zu den natürlichen Akten nothwendig, und der übernatürliche Charakter, der bei den Heilsakten auch dem bewegenden Einfluß in der Form der inneren vocatio oder excitatio, wie sie in den actus indeliberati erscheint, zukommt, beruht eben auf seinem inneren Zusammenhange mit der Erhöhung der Seelenvermögen selbst. Da ferner diese virtus infusa ihrer Natur nach etwas Bleibendes sein kann und in normaler Weise auch etwas Bleibendes sein muß, namentlich aber bei den actus salutares im engeren Sinne, den actus meritorii, in dem hierzu erforderlichen bleibenden Zustande der Kindschaft Gottes enthalten ist: so bezeichneten die Scholastiker die übernatürliche Hülfe als solche an erster Stelle auch als ein donum *habituale* und brachten den bewegenden Einfluß Gottes, wie er im übernatürlichen Leben in der aktuellen Gnade sich äußert, mit diesem befruchtenden Einfluß so in Verbindung, daß er diesen einschließt oder vielmehr an ihn sich anschließt und von ihm getragen wird — in ähnlicher Weise (vgl. *Trid.* oben n. 759) wie beim Weinstock, resp. beim organischen Leibe, die stete Mittheilung des Lebenssaftes oder der Lebenskraft an die Reben oder die Glieder mit der ihre eigene Thätigkeit sollicitirenden Bewegung von Seiten der Wurzel, resp. des Hauptes oder der Seele, Hand in Hand geht.

Auf solche Weise entstand ein scheinbarer Gegensatz zwischen der 764 Redeweise der Scholastiker und der des hl. Augustinus, weil dieser den Pelagianern gegenüber, welche alle innere Bewegung des Willens von Seiten Gottes und gerade unter diesem Gesichtspunkte zumeist auch den Einfluß der Gnade läugneten, zunächst die in der aktuellen Gnade sich äußernde Bewegung von Seiten Gottes betonen mußte. Aber der Gegensatz war auch nur ein scheinbarer. Denn die Scholastiker betonten das donum habituale nur in Verbindung mit der aktuellen Bewegung. Bei Augustinus aber wird, wo es sich um die Heilsakte handelt, die Gnade doch immer als eine solche begriffen, welche zugleich einen befruchtenden Einfluß auf den Willen

übt, da ihm nichts geläufiger ist, als den Einfluß der Gnade dadurch zu charakterisiren, daß sie den Menschen zu einem guten und edlen Baum machen oder die Seele zur Theilnahme an der Wahrheit und Güte Gottes erheben solle. Uebrigens betont er jene Auffassung auch mehr beim gefallenen Menschen, der erst in den Stand des übernatürlichen Lebens durch eine berufende und bekehrende Einwirkung Gottes hinübergeführt und wegen der Schwachheit des Fleisches zur Beharrlichkeit in diesem Stande, resp. überhaupt zur Vermeidung der Sünde, durch stärkere Anregungen des Willens unterstützt werden muß, als beim ursprünglichen Menschen, indem er bei von der „Natur“ desselben, nämlich der natura *instituta*, d. h. elevata, und ihrer sanitas, possibilitas und libertas vielfach ebenso redet, wie die Scholastiker von dem donum habituale elevans. Ueberdieß gibt er auch beim gefallenen Menschen als Zweck und Wirkung der gratia Christi an, daß sie in ihm die natura instituta mit ihrer sanitas, possibilitas und libertas wiederherstellen, also die natürlichen Vermögen in die frühere höhere Zuständlichkeit und Ausstattung zurückerheben solle.

765 Zu 1. Das im Schlußsatze ausgesprochene Prinzip ist von den alten Theologen bes. gegen den *Mag.* 1. dist. 17. erörtert und vertheidigt worden, weil dieser bezüglich der caritas behauptet hatte, daß ihr Akt vom hl. Geiste stets nur durch unmittelbare Einwirkung seiner eigenen Kraft, nicht durch eine von ihm dem Willen eingeflößte Kraft zu Stande komme. Vgl. die Stimmen der TT. bei *Dion. Carth.* in h. l. S. bes. *Th.* q. disp. de car. a. 1: Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt, quod caritas in nobis, qua diligimus Deum et proximum, non sit aliud, quam Spiritus sanctus, ut patet per Magistrum in 17. dist. 1. Sent. Et ut hujus opinionis intellectus plenior habeatur, sciendum est, quod *actum* dilectionis, quo Deum et proximum diligimus, Magister posuit quoddam creatum in nobis, sicut et actus ceterarum virtutum. Sed ponebat *differentiam* inter actus *caritatis* et actus *aliarum virtutum*, quod Spiritus Sanctus ad actus aliarum virtutum movet animam mediantibus quibusdam habitibus, qui virtutes dicuntur, sed ad actum dilectionis movet voluntatem immediate per seipsum absque aliquo habitu, ut patet l. c. Et ad hoc ponendum movet ipsum *excellentia caritatis*, et verba Augustini in objiciendo inducta, et quaedam similia. — Sed *haec opinio omnino stare non potest.* Sicut enim *naturales* actiones et motus a *quodam principio intrinseco* procedunt, quod est natura: ita et actiones *voluntariae* oportet quod a principio intrinseco procedant; nam sicut inclinatio naturalis in rebus naturalibus appetitus naturalis nominatur, ita in rationalibus inclinatio apprehensionem intellectus sequens actus voluntarius est. Possibile autem est, quod res naturalis ab aliquo exteriori agente ad aliquid moveatur non a principio intrinseco, puta cum lapis projicitur sursum. Sed quod talis motus vel actus non a principio intrinseco procedens naturalis sit, hoc omnino est impossibile, ... in se contradictionem implicat. Unde cum contradictoria esse simul non subsit divinae potentiae: nec hoc a Deo fieri potest, ut motus lapidis sursum, qui non est a principio intrinseco, sit ei naturalis. Potest quidem lapidi dare virtutem, ex qua sicut ex principio extrinseco sursum naturaliter moveatur, non autem ut motus ... sit ei naturalis, nisi ei alia natura detur. Et similiter non potest hoc divinitus fieri, ut aliquis motus hominis vel interior vel exterior, qui sit a principio extrinseco, sit voluntarius; unde omnes actus voluntatis reducuntur sicut in primam radicem in id, quod homo naturaliter vult, quod est ultimus finis. Quae enim sunt ad finem, propter finem volumus. *Actus igitur, qui excedit totam facultatem naturae humanae, non potest esse homini voluntarius, nisi superaddatur naturae humanae aliquid intrinsecum voluntatem perficiens*, ut talis actus a principio intrinseco proveniat. Si igitur actus caritatis in homine non ex aliquo habitu interiori procedat naturali potentiae superaddito, sed ex motione Spiritus sancti, sequetur alterum duorum, quod actus caritatis non sit voluntarius, quod est impossibile; quia ipsum ...

est quoddam velle; aut quod non excedat facultatem naturae, et hoc est haereticum. — Hoc igitur remoto (d. h. wenn man die Uebernatürlichkeit des Aktes der caritas nicht läugnen, aber andererseits nicht dessen Ursprung ex principio intrinseco zugeben will) *sequetur primo* quidem quod actus caritatis *non sit actus voluntatis; secundo*, dato quod actus voluntatis possit esse totaliter ab extrinseco, sicut actus manus vel pedis, *sequetur etiam*, si actus caritatis est solum a principio exteriori movente, quod *non sit meritorius*. Omne enim agens, quod non agit secundum formam propriam, sed solum, secundum quod est motum ab altero, est agens instrumentaliter tantum, sicut securis agit prout est mota ab artifice. Sic igitur, si anima non agit actum caritatis per aliquam formam propriam, sed solum, secundum quod est mota ab exteriori agente, scilicet Spiritu sancto: sequetur quod ad hunc actum se habeat sicut instrumentum tantum; non ergo in homine erit hunc actum agere vel non agere, et ita non poterit esse meritorius: haec enim solum meritoria sunt, quae in nobis aliquo modo sunt; et sic totaliter tollitur meritum humanum, cum dilectio sit radix merendi. *Tertio inconveniens* est, quia sequeretur, quod homo, qui est in caritate, ad actum caritatis *non sit promptus, neque ipsum delectabiliter agat*. Ex hoc enim actus virtutum sunt nobis delectabiles, quod secundum habitus conformamur ad illos et inclinamur in illos per modum inclinationis naturalis; et tamen actus caritatis est maxime delectabilis et maxime promptus existenti in caritate, et per eundem omnia, quae agimus vel patimur, delectabilia redduntur. — *Relinquitur igitur*, quod oporteat esse quemdam habitum caritatis in nobis creatum, qui sit formale principium actus dilectionis. Nec tamen per hoc excluditur, quin Spiritus sanctus, qui est caritas increata, sit in homine caritatem creatam habente, movens animam ad actum dilectionis, sicut Deus movet omnia ad suas actiones, ad quas tamen inclinantur ex propriis formis. Et inde est quod omnia disponit suaviter, quia omnibus dat formas et virtutes inclinantes in id, ad quod ipse movet, ut in illud tendant non coacte, sed quasi sponte. — Aehnlich in 2. 2. q. 28. a. 1. Dazu *Bannez* in h. l.: Ex *una propositione de fide*, scilicet quod principia naturalia non sufficiunt ad diligendum, sperandum et credendum Deum ut finem supernaturalem, et *ex altera cognita lumine naturali*, scilicet quod, ubi potentia naturalis non habet proportionem ad actum, necesse est eam perfici ad aliquid sibi intimum, ut possit proportionari cum actu supernaturali producendo, infertur: ergo Deus aliquid infundit potentiis nostris, ut sint principia proportionata actuum supernaturalium; si quidem non tantum concurrunt per modum instrumenti ad actiones vitales et supernaturales, sed etiam ut principia formalia, per quae agens est in actu, ut sit causa proportionata cum effectu. — Sehr treffend auch *Bonav.* in 1. dist. 17. p. 1. a. 1. q. 1: Ratio hujus [quod caritas est habitus animam informans] sumitur a parte essentiae, virtutis et operationis. 1) A parte *essentiae*, quia caritas est *bonitas creaturae* rationalis ipsam perficiens et distinguens et ordinans et disponens ad vitam aeternam; ergo necesse est quod sit formalis perfectio. . . . 2) A parte etiam *virtutis* necesse est ponere caritatem habitum creatum. Nam caritas, qua diligimus Deum, est virtus, non tantum qua *Deus cooperatur nobis*, sed etiam qua *nostra voluntas cooperatur Deo*; adjutores enim Dei sumus. Et quia cooperamur Deo, necesse est, nos similiter conformari, necesse est, quod ab illa summa caritate relinquatur in nobis aliquod exemplatum in nostro affectu, per quod moveat illi conformiter. Voluntas enim libera est et nata moveri ad opposita: et ideo ponitur virtus caritatis creatae in nobis, non propter defectum a parte Dei nobiscum operantis, sed voluntatis nostrae sibi cooperantis. . . . 3) A parte etiam *operationis* ponitur necessitas, quia reformatio vel recreatio, unio, et dilectio, non tantum sunt ab aliquo ut ab efficiente, sed etiam ab informante; informans autem caritas creata est. — Ebenso *Richard a Mediav.* in 1. dist. 17: Dico quod caritas est quid creatum in anima, habitusque infusus voluntati a Spiritu sancto, quo habilitatur ad diligendum Deum propter se et super omnia et proximum propter Deum. Per caritatem namque 1) fit *reformatio animae*, quae reformatio non fit sine forma informante. Rursus, per caritatem 2) anima Deo praecipue *assimilatur*, quae assimilatio non fit sine forma inhaerente. Amplius, per caritatem 3) anima *spiritaliter vivit*, nil autem vivit formaliter, nisi per formam inhaerentem. Verumtamen hoc totum compositum ex voluntate et

caritate, seu voluntas habitualiter amans, indiget excitari, determinari et moveri a Spiritu sancto ad actum caritatis quo ad felicitatem pertingitur: quoniam nulla res potest se per se movere ad consecutionem sui finis, nisi moveatur a superiori, cujus finis sit superior ipsa re. Dasselbe Prinzip wird übrigens auch von den Th. in 1. p. q. 12. gegen die Nominalisten und platonisirenden Theologen in Bezug auf das *lumen gloriae* oder dessen Verhältniß zur visio beatifica vertheidigt.

766 Zur positiven Begründung bemerke man, daß die Mittheilung der göttlichen Kraft zwar selbst in der hl. Schrift als *indui* virtute ex alto, resp. als ein vestiri virtute dargestellt wird; aber dieses indui ist in unserem Falle als ein *imbui* oder getränkt und innerlich befruchtet werden zu verstehen. Und wenn auch oft diese Tränkung als Ergießung des hl. Geistes selbst aufgefaßt wird, wie im *Araus*. c. 4, dann wird doch z. B. hier mit der infusio Sp. S. die operatio Sp. S. verbunden, qua *praeparatur* voluntas a Domino, und vom Apostel die datio Sp. S. als Grund einer von ihm ausgehenden diffusio (im Griech. effusio) caritatis in cordibus nostris dargestellt. Ebenso erklären die Theologen (vgl. bes. *Thom*. ll. cc. in resp. ad obj.), daß der hl. Geist zwar so wahrhaft und durch seine innigste Gegenwart Prinzip des übernatürlichen Lebens in der Seele sei, wie die Seele das des animalischen Lebens im Körper; weil er aber nicht, wie die Seele gegenüber dem Körper, zur substanziellen Form der Seele werde, also nicht sich selbst ihr so einbrücke, daß er ihr inhärire, sondern bloß mit seiner Lebenskraft in ihr wohne: so müsse er eine von ihm selbst verschiedene Kraft der Seele einflößen und als innere Form oder Qualität ihr einprägen. Daß dieses wenigstens beim *status justitiae* geschehe, ist nach dem *Trid*. gemäß der Erklärung des *Catech. Rom*. de fide, weil die Gnade wenigstens in dem Sinne eine divina qualitas animae sein muß, als sie eine in die Seele ausgeflossene divina virtus darstellt; überdieß wäre es sonst wirklich wahr, daß der Mensch gerecht, d. h. habituell zu übernatürlichen Handlungen befähigt und geneigt werde durch die justitia, qua Deus justus est, und nicht durch die justitia, qua nos justos facit. Diesen Sinn hat auch die Kirche erklärt durch die Verdammung der prop. 42. des Bajus: Justitia ... non consistit in gratia aliqua animae infusa, qua homo ... secundum interiorem hominem renovatur ... ut sic per Sp. S. renovatus bene vivere possit. Bezüglich der übrigen Akte außer der caritas hat selbst der Magister in 2. d. 27. treffend das donum, *quo* agitur z. B. die fides, qua creditur, sowohl von dem Akte des Glaubens, wie von dem hl. Geiste als dem Prinzip dieses donum unterschieden, und dahin die Augustinische, d. h. von ihm aus Aug. zusammengestellte (s. *Est*. in 2. d. 27) Definition der übernatürlichen Tugend erklärt: virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur.

767 Zu 2. Daß, wie hier im Texte oben gesagt, die innere Elevation nicht formell in den von Gott in der Seele erweckten unüberlegten Akten (Gedanken und Affekten) bestehen kann, sondern etwas diesen Akten selbst zu Grunde Liegendes, resp. Begleitendes sein muß, ist durch die dort angeführten Gründe hinreichend zu beweisen. Nur dann brauchte dieß nicht der Fall zu sein, wenn, wie einige Theologen (bei *Ripalda* disp. 107) meinen, Gott jene Akte nicht bloß ohne freie, sondern auch ohne jede physische Mitwirkung der Seele hervorbrächte oder eingösse, so daß die Seele sich darin absolut passiv verhielte, was jedoch durchaus unwahrscheinlich ist. Ist aber einmal eine eigene Thätigkeit der Seele bei solchen Akten festzuhalten, dann ist es auch überflüssig, in die actus indeliberati selbst die innere Elevation oder die übernatürliche physische Kraft zur Setzung der actus deliberati zu verlegen, zumal es philosophisch ebenso schwer denkbar ist, daß ein Akt des Geistes das physische Prinzip eines andern oder ein Lebensakt zugleich Lebensprinzip sein sollte, wie daß es Akte geben könnte, bei denen der Geist in keiner Weise mitwirkte. Indeß wird dieß gleichwohl von Molina, Lessius, Ripalda (disp. 110) und Andern angenommen für die Fälle, wo keine habituelle Elevation oder virtus infusa vorliege, und unter Anderm auch deßhalb betont, weil vor dem Besitze des habitus diese Akte die einzige innere Affektion der Seelenvermögen seien, in welcher die namentlich zu den freien Akten nothwendige innere Elevation und Belebung enthalten gedacht werden könne. Vgl. dagegen außer sämmtlichen Thomisten auch die tieferen Molinisten, bes. *Suarez* u. *Tanner* ll. cc. Das *Trident*. drückt das richtige Verhältniß sinnig dadurch aus, daß es die actus indeliberati als vocatio und excitatio, oder als inspiratio im engeren Sinne, des Willens hinstellt, und dann bald diese in eas ...

Gefolge der motio als eine Erscheinung derselben auftreten läßt, bald in can. 3. mit der inspiratio Sp. S. dessen adjutorium als Ergänzung derselben verbindet, bald in cap. 5. von einer gratia redet, die zugleich excitans und adjuvans ist, d. h. einerseits das Moment der Anregung, andererseits das der Stärkung und Erhöhung der Seelenvermögen enthält.

Zu 3. Ueber den Sprachgebrauch der Theologen des M. A., wonach diese die virtus infusa oder ein donum (natura sua) habituale als das Charakteristische bei dem auxilium ad actus salutares betonten, vgl. *Thomassin* in diss. Consensus scholae de gratia, welcher die ganze Scholastik durchgeht, aber dabei den Fehler macht, daß er zu wenig die innige Verbindung beachtet, in welcher die Scholastiker die virtus infusa zur motio actualis Dei, oder wie Bonav. sich ausdrückt, die gratia gratum faciens mit der gratia gratis data dachten, und darum die Bedeutung der gratia actualis zu sehr in den Hintergrund drängt. Dasselbe Mißverständniß haben die Reformatoren und Jansenisten benützt, um den Scholastikern ein gründliches Mißverständniß der Lehre des hl. Augustinus gegen die Pelagianer vorzuwerfen, und auch katholische Theologen, bes. die Augustinenses, und vor ihnen *Vasquez* und *Morinus*, haben diesen Vorwurf erneuert, indem sie meinten, Augustinus habe eben so sehr bloß die aktuelle Gnade, und zwar diese ohne innere Erhebung im Auge gehabt, wie die Scholastiker die habituelle. — Was die Scholastiker betrifft, so war die Klage allerdings theilweise berechtigt gegenüber den Nominalisten (resp. Skotus), welche zu den Heilsakten als solchen bloß eine habituelle Gnade und zwar nicht zum Wesen dieser Akte, sondern bloß zur „Acceptabilität" derselben im Sinne des eigentlichen Verdienstes, nicht aber überhaupt, also nicht dort, wo sie als Dispositionen zur habituellen Gnade auftreten, verlangten. Wie wenig aber auch die Bemerkung über den hl. Augustinus zutrifft, ist oben im Texte gezeigt. Im Gegentheil redet Aug. so, daß er auch bei den dem Stande der Gnade vorausgehenden und diesen vorbereitenden Akten, oder den inchoationes justitiae, conceptionibus similes, nicht bloß einen inneren göttlichen Ruf oder Zug, sondern auch eine praeparatio (Zubereitung) des Willens verlangt, und diese praeparatio voluntatis gerade so darstellt, wie die praeparatio zu den eigentlich verdienstlichen Akten im Stande der Gnade, nämlich als eine solche, wodurch der Wille ein guter und fruchtbarer Baum werde, als eine höhere Freiheit, Macht und Lebendigkeit des Willens, und selbst als eine justificatio, als ein Gerechtsein, und daher den allgemeinen Satz aufstellt: nemo juste agit, nisi justificatus, oder bona opera sequuntur justificatum, non praecedunt justificandum. (De fide et oper. c. 12.) Vgl. auch de Sp. et lit. c. 30: Per legem cognitio peccati, per fidem impetratio gratiae contra peccatum, per gratiam sanatio animae a vitio peccati (= restitutio sanitatis originalis). per animae sanitatem libertas arbitrii, per liberum arbitrium justitiae dilectio, per justitiae dilectionem legis operatio. Insbesondere ist demnach seine concrete Redeweise, nach welcher er meist ohne nähere Bestimmung sagt, daß Gott den Glauben oder die Liebe bewirke, inspirire, eingieße, allerdings für die erste Bewirkung der betr. Akte zunächst von einer aktuellen Bewegung zu verstehen, aber ohne Zweifel, wie Mag. (s. oben n. 766) erklärt, so, daß die Seele von Gott ein inneres Prinzip empfange, worin die Akte des Glaubens und der Liebe virtuell enthalten sind, und mit Rücksicht auf welches man sagen kann, daß die Seele den Glauben und die Liebe als ein Geschenk Gottes dauernd besitze, inwiefern ihr nämlich von Gott die Kraft und Tendenz zu deren Akten eingeflößt ist. — Wenn er nicht ausdrücklich von einer qualitas informans redet, dann redet er um so häufiger, wo er nicht speziell die Pelagianer, sondern das allgemeine Verhältniß des creatürlichen Geistes zu Gott im Auge hat, von der Vermittlung des übernatürlichen Lebens der sapientia durch eine participatio lucis aeternae und einer darin enthaltenen formatio und vivificatio animae. (Vgl. *Thomassin* de incarn. l. 6. c. 17.) Warum er gegen die Pelagianer die Gnade mehr unter dem Begriffe der Bewegung betont, ist oben n. 764 gesagt. Warum er aber den Pelagianern gegenüber sowohl bei der Bewegung, wie bei der habituellen Erfüllung der Seele mit göttlicher Kraft nicht von einer die Natur erhebenden und verklärenden Qualität redet, sondern die Bewegung als unterstützende Bewegung und die Erfüllung als Gesundheit der Natur darstellt, ist oben n. 688. erklärt.

III. Die *gratia elevans* bei den Uebergangsakten. Die in Rede stehende innere Erhebung oder Verklärung und Belebung der natürlichen Vermögen behufs der Setzung übernatürlicher Akte ist von allen bewährten

Theologen zugestanden bezüglich solcher Akte, bei welchen jene Erhebung in Form eines dauernden habitus bereits vor der Setzung der Akte vorausgesetzt werden kann; und ebenso betrachten sie diese Form der Erhebung einstimmig, wenn nicht als die einzig denkbare, so doch als die normale und naturgemäße, welche wenigstens beim vollen Besitze des übernatürlichen Lebens im Stande der Kindschaft Gottes eintrete. Dagegen gibt es wenigstens beim Menschen, wie er jetzt ist, und gab es nach manchen Theologen bei dem ersten Menschen und den Engeln, auch solche übernatürliche Akte, welche den Uebergang in den bleibenden Besitz der göttlichen Kraft oder die Einführung der letzteren in die Seele vermitteln sollen, also eine Disposition oder Vorbereitung zu dem bleibenden Besitze bilden, und von deren Setzung es abhängt, ob der letztere eintreten soll oder nicht. Es sind die Akte, welche das Trid. *motus* ad *justitiam* (habitualem), im Gegensatz zu den *fructus* justitiae, die alte Scholastik *motus* oder *praeparatio* ad *gratiam* (habit.) im Gegensatz zu den opera ex vel in gratia facta, und beide nach den Vätern *conversio* (sc. prima) ad Deum nennen; und bezüglich solcher Akte erhebt sich natürlich eine besondere Schwierigkeit, wie bei ihnen der erhebende Einfluß Gottes schon ein innerer und eigentlich verklärender und belebender sein könne.

770 Jedenfalls ist der Einfluß Gottes hier, wo er sich eben auf Uebergangsakte bezieht, auch in sich selbst ein Mittelding zwischen dem bloß bewegenden Einflusse, den Gott auch auf die natürlichen Akte übt, und demjenigen, den er durch Verleihung und Erhaltung des habitus virtutum auf die übernatürlichen Akte als solche übt (*Bonav.* in 2. dist. 28. a. 2. q. 1. nennt ihn ein donum gratis datum, quod est quasi medium inter habitus virtutum et naturalem libertatem voluntatis. Vgl. auch *Aegid.* Rom. in 2. dist. 27. q. 1. a. 3. u. dub. lat. 2.). Einerseits nämlich genügt zu solchen Akten nicht die bloße Bewegung im Allgemeinen ohne Elevation und Bereicherung der Geistesvermögen, weil es nach dem Dogma übernatürliche Akte sind, die im strengen Sinne des Wortes aus Inspiration des hl. Geistes hervorgehen müssen; es ist daher hier mindestens eine besonders qualifizirte Bewegung (motio *specialis* bei den alten Scholast. oder auch motio *gratuita*) erforderlich, was nur die Nominalisten (und nach ihrer Meinung auch Scotus) läugneten. Andererseits aber ist diese Elevation hinwiederum vor der Einwilligung der Seele in die aktuelle, zu jenen Akten sollicitirende Anregung von Seiten Gottes ebenso, wie diese Anregung selbst, bloß als ein integrirendes Moment in der vorübergehenden göttlichen Bewegung oder dem auxilium *actuale* zu denken, wodurch der betr. Akt hic et nunc zu Stande kommen soll; sie hat also insofern Analogie mit derjenigen Elevation, welche ein Werkzeug im Augenblicke des Gebrauches in der Hand des Künstlers erhält. In der That unterscheiden denn auch die Theologen allgemein zwischen einem Einfluß (inspiratio, vivificatio) Spiritus S. *tantum moventis* und einem Einfluß Spiritus S. *inhabitantis*. In der näheren Bestimmung des hier eintretenden göttlichen Einflusses aber gehen die Theologen auseinander.

771 Viele, besonders Molinisten, glauben, so weit sie nicht, wie Lessius und Ripalda, die innere Elevation in die inspirirten actus indeliberati verlegen, die Elevation in

unserem Falle als eine *assistentia* extrinseca charakterisiren zu sollen, die jedoch zugleich wegen der innersten Gegenwart Gottes in der Creatur auch intrinseca und intima genannt werden müsse, d. h. als ein bloßes Bei- und Einwohnen der göttlichen Kraft. Sie fassen dieselbe also nach Analogie, resp. als eine besondere Form, des zu allen Akten der Creatur erforderlichen *concursus simultaneus* (vgl. oben n. 58) als einen *concurs. sim. supernaturalis,* der, obgleich er mehr leistet, als der conc. naturalis, doch ebenso wenig wie dieser die Vermögen des Geistes innerlich verändere und affizire. (Vgl. *Suarez* de gr. l. 3. c. 17—19; de auxil. l. 3. c. 4—5; *Tanner,* in 1. 2. disp. 6 de grat. q. 3. dub. 10). Um die hierdurch benachtheiligte Innerlichkeit der Elevation einigermaßen zu retten, verbinden Manche damit den Begriff einer zwar nicht qualitativen, sondern modalen Veränderung der natürlichen Vermögen, wodurch die Bei- und Einwohnung der göttlichen Kraft zu einer *applicatio intrinseca* werde (so von Neueren bes. *Palmieri* tr. de gratia thes. 10 u. 20). — Viele Thomisten betrachten hingegen die Elevation in unserem Falle nach Analogie und als eine besondere Form der zu allen Akten der Creatur, und speziell zu den Lebensakten nothwendigen *praemotio physica* (vgl. oben n. 59), mithin als eine *praemotio supernaturalis*, welche in derselben Weise, wie die naturalis, die natürlichen Vermögen, als sie von Innen herausbewegend, auch innerlich affizire, ohne jedoch eine neue Qualität in ihnen hervorzubringen; von der praemotio *naturalis* aber unterscheide sie sich dadurch, daß sie nicht bloß eine Bewegung ad exercitium actus sei, sondern auch die Vermögen zum actus tüchtig mache oder den actus primus verleihe und damit die Stelle der naturgemäß den actus primus bildenden forma oder qualitas vertrete, also im eminenten Sinne eine motio *virtuosa* sei. (So bes. *Johannes a S. Thoma* u. *Phil. a ss. Trin.* l. c. de gr. disp. 1. dub. 4.) Auch der hl. Thomas scheint an manchen Stellen (z. B. 1. 2. q. 100. a. 2) im Sinne des letzten oben n. 757 angeführten Grundes die innere Qualität bloß dazu zu fordern, damit der Wille die übernatürlichen Akte auch aus eigener Neigung, und darum connaturaliter und delectabiliter setze. — Während nach diesen Ansichten die Elevation mehr oder minder nur als eine applicatio virtutis divinae, die einen Ersatz oder ein Aequivalent der *virtus infusa* bilden solle, erscheint, wodurch die unbedingte Geltung des Gesetzes einer innern Formation und Verklärung durchbrochen wird: lehren viele andere Thomisten (bes. *Bannez, Gonet, Goudin)* in strenger Durchführung der obigen Prinzipien des hl. Thomas, auch bei den im Stadium des Uebergangs zu setzenden übernatürlichen Akten müsse die innere Elevation der Seelenvermögen schon in einer inneren belebenden Form und verklärenden Qualität bestehen, und zwar in derselben, welche, als dauernd verliehen, den habitus virtutis ausmache; sie müsse also als ein **Ansatz** oder eine Vorausnahme des *habitus virtutis* angesehen werden, ähnlich wie man in der Psychologie flüchtige Stimmungen von eingewurzelten Neigungen unterscheidet, und wie die Scholastik überhaupt die „dispositio" als eine qual. facile mobilis vom eigentlichen habitus unterschied. Indeß habe diese Qualität so lange nur ein flüssiges Dasein (esse fluidum im Gegensatz zur Stabilität des habitus) als der von ihr affizirte Geist nicht der sie begleitenden Bewegung zustimme, mithin von der in ihr verliehenen Gnadenkraft keinen Gebrauch mache und so sich des bleibenden Besitzes derselben nicht würdig mache; sobald er aber zustimme, gelte sie als definitiv verliehen, werde zum dauernden Eigenthum des Geistes, und damit auch zu einem eigentlichen habitus desselben; sie verhalte sich m. E. W. wie ein Funke, der auf einen brennbaren Gegenstand fällt, aber sofort erlöscht, wenn dieser nicht selbst Feuer fängt. — Eine vermittelnde Ansicht unterscheidet die unüberlegten Akte, welche dem Geiste mehr angethan werden, von den freien Handlungen, die er aus sich selbst heraus setzt, und die deßhalb mehr, als jene, eine innere Elevation seiner Vermögen erfordern. Sie läßt daher diese letzteren vermittelst der Eingießung des habitus vollziehen, aber so, daß der habitus eben in dem Augenblicke eintritt, in welchem der Wille sich für die Setzung der betreffenden Handlung unter dem Zuge der aktuellen Gnade entscheidet, daß also der habitus nicht Prinzip dieser Entscheidung selbst, wohl aber Prinzip des von ihr bezielten Aktes ist. (Vgl. *Greg.* Val. in 1. 2. disp. 8. q. 3. p. 4. sub finem; q. 5. p. 4. § 4.)

772 Diese Fragen über die Natur des erhebenden Einflusses, durch welchen die Gnade im Sinne des *status* elevationis eingeführt und das übernatürliche Leben zuerst entzündet wird, werden von den Theologen ganz besonders bei der Genesis der Rechtfertigungsgnade besprochen, inwiefern es sich hier darum handelt, gerade bei dem höchsten über-

natürlichen Akte, der caritas, als der dispositio *ultima* zum vollen Besitz aller übernatürlichen habitus das Prinzip desselben zu bestimmen. Dieselben Fragen kommen ebenfalls in 2. 2. q. 171 oder auch in 1 p. q. 12 zur Sprache, wo es sich darum handelt, ob der zur visio beatifica nothwendige habitus luminis gloriae, besonders wenn die visio im statu viae anticipirt werden soll, nicht durch einen aktuellen Beistand ersetzt werden könne.

§ 167. Die *gratia elevans* in ihrer normalen und permanenten Gestalt als übernatürlicher *habitus* der Geistesvermögen oder als eingegossene Tugend, und deren Verhältniß zu ihrem Prinzip und ihrem Subjekte; speziell die theologischen Tugenden.

Literatur: wie oben § 166. Dazu *Est.* in 2. d. 27; *Ripalda* de ente *supern.* 118—129; *Kilber* de virt.

773 I. Schon aus dem Vorhergehenden ergibt sich, daß die die physische Befähigung zu den Akten des übernatürlichen Lebens enthaltende Gnade wenigstens da, wo sie in vollkommen naturgemäßer Weise wirkt, als eine geschaffene, die Seelenvermögen innerlich belebende und verklärende Gabe etwas Bleibendes sein kann und schon eben darum auch sein soll. Sie muß aber durchaus etwas Bleibendes sein, wenn die übernatürliche Lebendigkeit der Seele, welche die Frucht der Wiedergeburt aus Gott ist, ebenso fortdauern soll, wie das natürliche Leben, welches die Frucht der menschlichen Zeugung ist. Da nun dieß ohne Absurdität nicht geläugnet werden kann, so liegt es wesentlich in der Consequenz der übernatürlichen Ordnung, daß wenigstens zugleich mit der effektiven Erhebung der Creatur in den Stand oder die Würde der Kindschaft Gottes die den wesentlichen Akten des übernatürlichen Lebens entsprechenden höheren Kräfte als bleibendes Eigenthum eingegossen werden, um eine permanente oder habituelle Vollkommenheit und Tüchtigkeit oder eine feste Form und Qualität, kurz einen habitus der natürlichen Geistesvermögen zu bilden.

774 Als innere Vollkommenheit oder Tüchtigkeit eines lebendig geistigen Vermögens zum rechten und echten geistigen Leben und zu diesem allein, fallen diese Kräfte unter den Begriff der geistigen Tugend (ἀρετή)[1]. Da sie ferner speziell zu sittlichen Akten befähigen, also auch die sittliche Freiheit der vollkommnen und mit der Befähigung zugleich eine innere Richtung oder Tendenz des Willens zu jenen Akten, also nicht bloß einen habituellen vigor, sondern auch eine habituelle rectitudo voluntatis enthalten, so fallen sie auch unter den Begriff der sittlichen Tugend. Da sie überdieß zu einem bereits vorhandenen Vermögen hinzutreten, um ihm eine höhere Tüchtigkeit zum Guthandeln zu verleihen, als dasselbe von Natur besitzt, also nicht angeboren sind, sondern später gewonnen werden: so sind sie in mannigfacher Beziehung denjenigen Tugenden ähnlich, welche der Mensch sich durch

[1] Die Theologen gebrauchen bes. eine doppelte Definition der Tugend: eine nach Aug. vom *Mag.* 2. dist. 27. (s. dazu Est.) zusammengestellte: Virtus est bona qualitas mentis qua recte vivitur et nemo male utitur; die andere von *Arist.*: V. est habitus, qui bonum facit habentem et opus ejus bonum reddit.

eigene Thätigkeit erwerben kann, den erworbenen Tugenden (virtutes acquisitae).

775 Wie sie aber als von oben eingegossene und mithin einfach empfangene Tugenden von den selbstthätig erworbenen und bewirkten sich durch ihren Ursprung unterscheiden: so unterscheiden sie sich von diesen auch durch ihr Wesen und ihre Bedeutung, so zwar, daß sie in einem ganz anderen und höheren Sinne den Namen von Tugenden führen. Denn sie sollen nicht bloß irgendwie und speziell dadurch die natürlichen Vermögen vervollkommnen, daß sie zu der denselben von Haus innewohnenden Kraft und Tendenz zum rechten Leben eine größere Fertigkeit und festere Richtung und damit größere Leichtigkeit, Sicherheit und Annehmlichkeit in ihrer Bethätigung hinzufügen. Sie sollen vielmehr den natürlichen Vermögen durch innerste Verklärung derselben die fundamentale Kraft und aktive Tendenz zu solchen Akten geben, welche über ihre natürliche Kraft und Tendenz hinausliegen, und mithin nicht bloß einen vorhandenen Samen oder Keim entwickeln, sondern einen neuen Keim wie ein Propfreis in sie hineinlegen und so Akte einer höheren Art überhaupt erst ermöglichen; oder m. E. W.: sie stählen nicht bloß eine vorhandene Kraft, sondern gestalten sie um zu einer Kraft höherer Ordnung. Weil indeß auch die Fertigkeit zu natürlichen Handlungen durch ein göttliches Gnadengeschenk ohne menschliche Mitwirkung verliehen und insofern auch die erwerbbare Tugend zufällig als eingegossene Tugend vorkommen kann (virtus infusa per accidens): so nennt man die höheren Lebenskeime, welche wesentlich nur von Gott in die Seele gelegt werden können, virtutes *per se* infusas. Es ist daher auch die Augustinische Definition der übernatürnatürlichen Tugend: bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nemo male utitur, quam Deus *in* nobis *sine* nobis operatur in dem Sinne zu verstehen: quam *solus* Deus in nobis operari *potest*. — Die alten Theologen vor dem hl. Thomas und nachher die der Franziskanerschule nannten diese Tugenden mit Vorliebe virtutes *gratuitae* in dreifachem Sinne: als *gratis datae, gratum facientes* und *gratis* (d. h. Deum in se ipso possidendum intendendo) *operantes (Bonav.* in 2 d. 26. a. 1. q. 2.).

776 Im Folgenden beleuchten wir näher sowohl den Begriff, wie die Existenz und Nothwendigkeit der übernatürlichen Tugenden.

A. Begriff. Der Grundbegriff der übernatürlichen Tugend ist der einer dauernden Lebenskraft, eines Lebensprinzips im Sinne einer Verklärung und physischen Befähigung der natürlichen Vermögen zu bestimmten Lebensakten, welche ohne dieselben oder ein entsprechendes Aequivalent für die Natur radikal unmöglich sind. Um dies deutlicher hervorzuheben, haben die Theologen die Augustinische Definition also umgeformt: Virtus supern. est virtus per se infusa dans simpliciter posse, et elevans potentiam ad actus salutares s. supernaturales connaturaliter eliciendos. Durch erstere Bestimmung (dans simpliciter posse) kommt die virtus infusa im engeren Sinne überein mit der virtus divina, welche vor dem dauernden Besitze durch die motio actualis der Seele applizirt wird; durch letztere Bestimmung (elevans ad actus *connaturaliter* eliciendos) hingegen wird sie von dieser unterschieden; denn connaturaliter können die übernatürlichen Akte nur dann gesetzt werden, wenn das Prinzip derselben dauernd dem Handelnden immanent ist. — Gerade deßhalb, weil der Begriff der spezifisch höheren Kraft der übernatürlichen Tugend so wesentlich ist, haben einige Theologen gezweifelt, ob der Begriff eines *„habitus“* potentiae auf sie anwendbar sei und nicht vielmehr ihr Wesen ver-[illegible]ächtige; jedenfalls ist derselbe nur insoweit anwendbar, als er eben eine dauernde Be-

schaffenheit eines bereits als vorhanden vorausgesetzten Vermögens bezeichnet. Die ganze Wahrheit liegt darin, daß die Ausdrücke Kraft (resp. Vermögen, δύναμις, potentia) und habitus (ἕξις) potentiae sich beiderseits bestimmen, wie denn *Basil.* de Sp. S. cap. 26. beide nebeneinander braucht, indem er die Gnade vergleicht mit der Sehkraft im Auge und der Kunst in der Seele; das lateinische virtus hat beide Bedeutungen, indem man es eben so gut absolut = potentia, wie relativ als virtus = perfectio potentiae gebrauchen kann. — Um jedoch zu verhüten, daß der „habitus" nicht als ein bloßer modus se habendi ad aliud, also als etwas bloß Relatives, verstanden werde, und ihn als reale inhärente Vollkommenheit der Potenz zu charakterisiren, werden zugleich die Ausdrücke „forma" und „qualitas" angewandt. Diese Ausdrücke, = εἶδος (*Bas.* l. c.) und ποιότης, welche letztere schon von den Vätern gebraucht wurden, sind ganz unzweideutig und ergeben sich ganz von selbst, obgleich einzelne Theologen in übermäßiger Aengstlichkeit oder vielmehr aus Mißverstand gemeint haben, auch den Ausdruck qualitas beanstanden zu müssen. Aber auch diese Ausdrücke müssen wechselseitig durch einander genauer bestimmt werden; nämlich die forma durch die qualitas oder Beschaffenheit, damit sie nicht als eine substantielle Form, wie die Seele im Leibe, gedacht werde, als ob sie entweder eine in die Seele hineingeschaffene Substanz, oder der in der Seele wohnende hl. Geist selbst wäre; die qualitas durch die forma, damit jene nicht als eine beliebige Beschaffenheit, sondern als eine solche erscheine, welche die Kraft und Bedeutung eines neuen Lebensprinzips habe. — Weil nun aber, wie bemerkt, der Name habitus erst durch diese beiden Ausdrücke seine bestimmtere Bedeutung erhält und seinerseits dieselben dadurch ergänzt, daß er eben das Dauernde und Bleibende an der forma und qualitas hervorhebt: so läßt sich der metaphysische Charakter der virtus infusa schließlich am besten dadurch geben, daß man alle drei Ausdrücke verbindet, und sagt, die virtus supernaturalis sei eine forma per modum habitus s. qualitatis permanentis a Deo potentiis animae infusa, ut ad opera supernaturalia i. e. divina potens fiat.

777 Die Bedeutung von virtus = Tüchtigkeit ist im Lat. wenigstens nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche viel weiter als die unseres „Tugend", indem virtus auf jede vollkommene Kraft und Macht bezogen wird und daher oft einfach für potentia = Kraft steht; a fortiori ist sie so umfassend, wie die des griech. ἀρετή, welches nicht bloß die ethische Tüchtigkeit des Willens, sondern auch die Tüchtigkeit des Erkenntnißvermögens bezeichnet. Im Lat. braucht man daher den Namen virtus bei den habitus infusi nur in seiner natürlichen vollen Bedeutung zu nehmen, um bei ihnen den Begriff der bloßen „Kraft" zu dem der eigentlichen Tugend fortzubilden, oder umgekehrt im Begriffe der „Tugend" den der eigentlichen Krafterhöhung beizubehalten; während wir im Deutschen, wo wir unter „Tugend" zunächst nur die ethische Tüchtigkeit, und diese wiederum zunächst nur als gute Richtung des Willensvermögens verstehen, bei den habitus infusi dem Namen einen neuen Inhalt geben müssen, um nicht den Gehalt der habitus infusi zu verwischen und um das naheliegende Mißverständniß zu verhüten, daß die übernatürliche Tugend bloß in einer höheren Willensrichtung, nicht zugleich in der Erfüllung mit einer höheren produktiven Kraft sowohl des Willens selbst, wie auch des Erkenntnißvermögens, bestehe, wonach sie dann beim Glauben bloß im pius credul. affectus, nicht aber, geschweige zumeist, im lumen fidei läge (Kuhn). Uebrigens kann auch im Lat., wenn bei den Vätern und Theologen im Begriff der Tugend die Tüchtigkeit zum Guthandeln als gute Beschaffenheit des Willens hervorgekehrt wird, sich der Gedanke nahe legen, ob bei den übernatürlichen Tugenden diese Tüchtigkeit bloß in einer den natürlichen Kräften verliehenen Stärkung oder Befestigung ihrer natürlichen Tendenz oder Richtung zum Guten, resp. in der ersten Verleihung einer solchen Tendenz, also in einer bloßen Rektifikation

---

[1] Vgl. *Bonav.* in 2. dist. 28. dub. 1: Est *quidam habitus*, qui *ortus ex potentia*, sicut ille, qui per assuefactionem acquiritur ab eo, in quo est; et de tali habitu verum est, quod *non dat novam potentiam*, sed [tantum] *priorem potentiam habilitat*. Est et *alius habitus*, qui *desursum descendit*, et non solum dependet ab eo, in quo, sed magis ab eo, a quo est; et talis habitus habet *potentiam activam* et potest etiam illud, in quo est, movere et *supra se elevare* ratione illius, a quo procedit; et talis habitus est ipsa gratia. Et quoniam Pelagius non attribuebat plus habitui gratiae, quam aliis habitibus, hinc est quod Augustinus et Magister arguunt eum tanquam haereticum.

der natürlichen Vermögen liege. Beides aber setzt voraus, daß die Güte der Heilsakte bloß eine substanziell natürliche sei; ist sie nämlich substanziell übernatürlich, dann muß auch die ihr entsprechende gute Beschaffenheit des Willens, zu der sie im Verhältniß der Frucht zur Wurzel steht, mehr sein als eine bloße Rektifikation des Willens, weil eine solche allein ohne höhere produktive Kraft den Willen zu jenen Akten nicht tüchtig machen kann, ja ohne diese höhere Kraft auch in sich selbst nicht denkbar ist; denn ein lebendiges Vermögen kann zu keinem Akte eine aktive Tendenz haben, der nicht durch die in ihm vorhandene Kraft radikal möglich ist. Wer also unter Voraussetzung der Uebernatürlichkeit der Akte sagen wollte, das Habituelle an den eingegossenen Tugenden bestehe bloß in der Neigung zu jenen Akten, die radikale Kraft zu ihrer Setzung komme aber erst durch die actuelle Gnade, würde eben damit den Begriff jener Tugenden zerstören. — Der Unterschied der übernatürlichen von der natürlichen Tugend zeigt sich vorzüglich in zwei Momenten: 1) darin, daß mit der Eingießung der ersteren in der Rechtfertigung in der Regel dasjenige Moment, worauf bei der natürlichen Tugend das Hauptgewicht gelegt wird, die Fertigkeit, noch nicht vorhanden ist, vielmehr erst gewonnen werden muß, und umgekehrt die Fertigkeit fortbauern kann, wenigstens soweit die Akte natürlich gut sein können, nachdem die eingegossene Tugend verloren gegangen, und daher weder der Eintritt noch der Verlust der letzteren psychologisch wahrnehmbar ist. 2) Bei der Erwerbung der übernatürlichen Tugend als solcher fungirt die eigene, von aktueller Gnade getragene Thätigkeit des Menschen nach dem Trid. bloß als Disposition oder Vorbereitung zum Empfange, während sie bei der natürlichen Tugend und überhaupt bei Erlangung der Fertigkeit dieselbe bewirkt. Vgl. über die weiteren Unterschiede *Estius* l. c.

778 Ganz besonders zu verhüten ist aber beim Begriffe der übernatürlichen Tugend als einer Tüchtigkeit des Geistes die Verwechslung derselben mit tugendhafter Gesinnung, die wir im Deutschen schlechthin „Tugendhaftigkeit“ oder auch „Tugend“ im weiteren Sinne nennen, wenn wir damit die sittliche Preiswürdigkeit eines Menschen ausdrücken wollen. Bei erwachsenen Menschen kann zwar die übernatürliche Tüchtigkeit (z. B. zum Glauben und zur Liebe) mit der ihr direkt widerstrebenden (also z. B. ungläubigen und lieblosen) Gesinnung nicht zusammen bestehen, und ist auch regelmäßig positiv mit einer ihr entsprechenden Gesinnung verbunden, namentlich im Augenblicke der Eingießung. Aber an sich bezeichnet sie bloß eine Beschaffenheit der Vermögen der Seele und zwar nicht bloß des Willens, sondern auch (bei der virtus fidei) der Intelligenz, und kann daher auch dort stattfinden, wo noch keine „Gesinnung“ möglich ist, bei unmündigen Kindern. Die Verwechslung mit tugendhafter Gesinnung knüpft hauptsächlich daran an, daß der mit jener virtus behaftete Wille wahrhaft auf das Gute gerichtet ist und daher von ihr ebenso „gut“ und „gerecht“ benannt wird, wie von der tugendhaften Gesinnung, daß ferner jene, wie diese, ein dauerndes Prinzip der einzelnen guten und gerechten Werke ist, und ebenso, wie diese, mit dem Namen der betr. Akte, z. B. Glaube oder Liebe, benannt wird. Indeß bei der virtus infusa ist die Richtung auf das Gute analog der natürlichen Neigung zum Guten, welche dem Willen als natura schon vor aller Entscheidung für dasselbe innewohnt und die Wurzel der natürlichen guten Gesinnung ist. Ferner ist die virtus infusa als solche in der Weise dauerndes Prinzip guter Werke, daß ihr gegenüber auch die Gesinnung selbst als ein Werk erscheint, das in ihr sein Prinzip hat, und daß sie nicht bloß, wie diese, eine Bereitwilligkeit, sondern auch und zunächst die Bereitschaft, d. h. die Fähigkeit zur Setzung übernatürlicher Werke enthält und der Gesinnung ebenfalls ihren übernatürlichen Charakter verleiht. Endlich wird sie eben deßhalb mit dem Namen der Akte, wozu sie gegeben wird, benannt, weil sie als fruchtbarer und strebsamer Same die Akte als ihre Früchte virtuell oder äquivalent in sich enthält. Mit einem Worte kann man daher sagen, die virtus infusa bilde sowohl als Kraft wie als Neigung eine übernatürliche Vollkommenheit und Güte der Natur als des principium *quo* agitur, nicht, wie die tugendhafte Gesinnung formell der Person, resp. ihres aktuellen Handelns oder ihrer habituellen Handlungsweise.

779 B. Die Berechtigung und Nothwendigkeit der Annahme solcher innerlicher oder dauernder Lebensprinzipien ist 1) in der hl. Schrift besonders dadurch bekundet, daß die innere Erneuerung und Wiedergeburt zum übernatürlichen Leben der Kinder Gottes, die Theilnahme an der göttlichen Natur, die Heiligung und Verklärung der Seele, wovon die hl. Schrift (vgl. oben § 162. V u. VII) redet, in anderer Weise gar nicht würdig und

voll sich denken läßt, besonders im Hinblick auf die l. c. n. 669 betonte Regel, wonach die Worte, worin die Offenbarung die Größe der Gaben Gottes schildert, möglichst in ihrem natürlichen vollen Sinne genommen werden müssen. In Verbindung mit diesen Schriftstellen müssen auch die inneren Gründe der Scholastiker aufgefaßt werden, da dieselben im Grunde nichts weiter sind als eine exakte Formulirung und Durchführung der in jenen Stellen enthaltenen Gedanken. Vgl. außer den oben n. 765 angeführten Texten *Thom.* c. gent. l. 3. c. 150: Oportet autem hanc gratiam aliquid in homine gratificato esse, quasi quamdam formam et perfectionem ipsius. 1) Quod enim in aliquem finem dirigitur, oportet quod habeat *continuum ordinem in ipsum;* nam movens continue mutat quousque mobile per motum finem sortiatur. Quum igitur auxilio divinae gratiae homo dirigatur in ultimum finem, ut ostensum est (c. 147): oportet quod continue homo isto auxilio potiatur quousque ad finem perveniat. Hoc autem non esset, si praedictum auxilium participaret homo secundum aliquem motum aut passionem, et non secundum aliquam formam manentem et quasi quiescentem in ipso; motus enim et passio talis non esset in homine nisi quando actu converteretur in finem, quod non continue ab homine agitur, ut praecipue patet in dormientibus. Est ergo gratia gratum faciens aliqua forma et perfectio in homine manens, etiam quando non operatur. 2) Adhuc: *Dilectio Dei est causativa boni,* quod in nobis est, sicut dilectio hominis provocatur et causatur ex aliquo bono quod in dilecto est. Sed homo provocatur ad specialiter aliquem diligendum propter aliquod *speciale bonum* in dilecto praeexsistens. Ergo, ubi ponitur specialis dilectio Dei ad hominem, oportet quod consequenter ponatur aliquod speciale bonum homini a Deo collatum. Quum igitur secundum praedicta gratia gratum faciens designet specialem dilectionem Dei ad hominem, oportet quod aliqua specialis bonitas et perfectio per hoc homini inesse designetur. 3) Amplius: Unum quodque *ordinatur in finem sibi convenientem secundum rationem suae formae;* diversarum enim specierum diversi sunt fines. Sed finis in quem homo dirigitur per auxilium divinae gratiae, est supra naturam humanam. Ergo oportet quod homini superaddatur aliqua supernaturalis forma et perfectio, per quam convenienter ordinetur in finem praedictum. 4) Item: Oportet quod homo ad ultimum finem per proprias operationes perveniat. *Unumquodque* autem *operatur secundum propriam formam.* Oportet igitur, ad hoc, quod homo perducatur in ultimum finem per proprias operationes, quod superaddatur ei aliqua forma, ex qua ejus operationes aliquam efficaciam accipiant promerendi ultimum finem. 5) Praeterea: Divina providentia omnibus providet secundum modum suae naturae, ut ex supradictis (c. 73) patet. Est autem hic *modus proprius hominibus,* quod ad perfectionem suarum operationum oportet eis inesse super naturales potentias quasdam perfectiones et habitus, quibus *quasi connaturaliter et faciliter et delectabiliter* bonum et bene operentur. Igitur auxilium gratiae, quod homo a Deo consequitur ad perveniendum in ultimum finem aliquam formam et perfectionem homini inesse designat. — Hinc est, quod gratia Dei in scriptura quasi lux quaedam designatur; dicit enim Apostolus Eph. 5.: Eratis aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino. Decenter autem perfectio, per quam homo promovetur in ultimum finem, qui in Dei visione consistit, dicitur lux, quae est principium videndi. — Die Skotisten und noch mehr die Nominalisten, welche die Uebernatürlichkeit der Heilsakte mehr oder minder verdunkelten, vermochten eben darum auch das Wesen und die innere Nothwendigkeit der virtutes infusae nicht recht zu würdigen; sie bezogen sich daher meist einfach auf die positiv konstatirte Thatsache, daß es solche gebe, und suchten dann erst hinterher nachzuweisen, daß deren Verleihung allerdings angemessen und wünschenswerth erscheine!

780 2) Was die Tradition betrifft, so gebrauchen allerdings die Väter nicht so oft dieselben technischen Ausdrücke wie später die Scholastiker; aber die oben § 163 mitgetheilten Stellen zeigen, daß der volle Inhalt derselben ihnen vor Augen schwebte. Wenn insbes. August. die virtus quam Deus in nobis sine nobis operatur, meist nur als bonitas oder sanitas voluntatis bezeichnet, so versteht er darunter nicht bloß eine gewisse Rektifikation des Willens, sondern eine solche, welche die erste und zugleich auch die wahrhaft fruchtbare Wurzel übernatürlich guter Werke ist. — Bei den Scholastikern war unsere Lehre aber nicht bloß sent. communis, sondern universalis; es war nur eine Zeit lang zweifelhaft, ob auch die unmündigen Kinder, bei welchen die virtutes noch nicht be-

thätigt werden können, in der Taufe dieselben erhielten, wie *Innoc.* III. in Cap. Majores und das *Viennense* angeben; aber eben dieser spezielle Zweifel über die Ausdehnung der virtutes infusae auf die unmündigen Kinder und besonders dessen Beseitigung durch das Viennense, obgleich dieselbe nur in der Form der electio der entgegengesetzten Meinung tanquam probabilioris geschah, zeigt deutlich, daß die Kirche schon damals im Princip die Berechtigung und Nothwendigkeit der virtutes infusae festhielt.

781 Das Concil von Trient hat seinerseits den Reformatoren gegenüber, welche alle innerliche, mit der Nachlassung der Sünden wesentlich verbundene Erneuerung und positive Heiligung läugneten, zunächst allerdings nur die Betonung der inneren Lebenserneuerung überhaupt im Auge gehabt, weßhalb manche Theologen unmittelbar nachher gemeint haben, als eigentliches Dogma habe es nur diese feststellen und auch nur diese gegen die Häretiker urgiren wollen. Aber dieselben Theologen (wie *Dom. Soto, Medina, Stapleton)* gestehen, und es ist aus der ganzen Fassung des Dekretes der sess. VI. evident, daß der natürliche und volle Sinn von cap. 7 (sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam *susceptionem* gratiae et donorum — justitia Dei, qua nos justos facit — caritas diffunditur in cordibus . . . atque *inhaeret* haec omnia simul *infusa accipit* homo . . . fidem, spem et caritatem) u. can. 11. (S. q. d., hominem justificari . . . sola imputatione justitiae Christi, vel sola remissione peccatorum, *exclusa gratia et caritate,* quae in cordibus eorum per Sp. S. diffundatur atque illis *inhaereat)* nicht bloß irgendwelche irgendwie ermöglichte und moralisch fortdauernde Erneuerung durch Setzung neuer Lebensakte, sondern eine qualitative, physisch fortdauernde Erneuerung und Erhöhung des Lebensprinzips fordert, weßhalb diese Lehre selbst nach Soto nicht *sine ingenti temeritate* geläugnet werden kann. (Vgl. hierzu Kleutgen Bd. II. Abh. 7. C. 2. § II.; Näheres darüber in der Rechtfertigungsl.). In diesem Sinne hat *Catech. Rom.* (p. II. c. 2. q. 49) ausdrücklich die Definition des Tridentinums geltend gemacht, indem er die gratia et caritas des Canon 11. als „divina qualitas animae inhaerens ac veluti splendor quidam et lux" umschreibt. Ganz formell aber ist dieser Sinn ausgesprochen in der viel zu wenig beachteten Verdammung der prop. 42 (s. oben n. 642) des Bajus, indem darin geltend gemacht wird, daß die Rechtfertigung oder vielmehr das eigentliche Gerechtsein nicht etwa in der Beobachtung der göttlichen Gebote oder dem Rechtleben oder der justitia *operum* bestehe, sondern in *gratia aliqua* animae infusa, wodurch die Seele, innerlich erneuert und der göttlichen Natur theilhaft gemacht, in Stand gesetzt werde, fortan gut zu leben. (Vgl. dazu *August.* in ps. 118 conc. 26 ad verba „Feci judicium et justitiam". Justitiae nomine hoc loco non ipsa *virtus,* sed *opus* ejus significatum est. Quis enim fecit in homine justitiam, nisi qui justificat impium, hoc est per gratiam facit justum? *Facit* ergo justitiam, id est opus justitiae, qui *habet* in se justitiam, id est opus gratiae). Diese Entscheidung gegen Bajus, welcher die habitus virtutum zwar nicht geradezu läugnete, aber sie doch für den Zustand der Gerechtigkeit ebensowenig nothwendig hielt, wie für die Dispositionen zu demselben, und im extremen Gegensatze zu den Reformatoren den Schwerpunkt der Rechtfertigung in die aktuelle innere Erneuerung verlegte, ergänzt daher wesentlich das Tridentinum, welches bloß die älteren Reformatoren im Auge hatte. Sie beseitigt darum auch die Zweifel, welche die ersten nachtridentinischen Theologen in dieser Beziehung noch hatten, so daß man später ohne alle Berechtigung sich auf diese Zweifel berufen hat, um nicht bloß mit *Vasquez* den streng dogmatischen Charakter unserer Lehre, sondern auch ihre kirchlich theologische Gewißheit zu läugnen. Ebenso beruft man sich zu dem Ende mit Unrecht auf die freilich ebenfalls unhaltbare Ansicht des *Vasquez* und einiger andern älteren Theologen, daß bei den Erwachsenen auch die caritas oder contritio *actualis* als forma justificans möglicherweise gelten könne; denn das sollte nichts Anderes heißen, als daß der *actus* caritatis in gewisser Beziehung, nämlich in Bezug auf die Ausschließung der Sündenschuld und die Würdigkeit für das ewige Leben, also in Bezug auf seine s. z. s. juristische Geltung und Wirksamkeit, die gleiche Bedeutung haben könne, welche in dieser Beziehung die Skotisten nebst Bellarmin u. A. dem *habitus* caritatis zuschrieben. Keineswegs aber sollten jene Theologen behaupten, daß der actus caritatis in jeder Beziehung dem habitus äquivalent sei oder alles das leisten könne und solle, was dieser leistet, also auch die in letzterem enthaltene physische und dauernde Befähigung zum übernatürlichen Leben, und so den habitus überflüssig mache.

782 Eine **wirkliche Opposition** gegen Wesen und Bedeutung der virtus infusa entstand nach Bajus und Jansenius, welche zwar nicht den habituellen Charakter, wohl aber die wahre Uebernatürlichkeit derselben angefochten hatten, erst im 17. Jahrh., wo manche kath. Theologen trotz des *Cat. Rom.* zunächst die technische Fassung derselben von Seiten der Scholastiker, als eines habitus und einer qualitas creata und namentlich einer qualitas absoluta, d. h. non mere relativa, als eine Erfindung der mittelalterlichen Peripatetiker angriffen, aber mit dem Ausdruck auch die Sache in bedenklicher Weise gefährdeten. Sie beriefen sich dabei einerseits auf die Väter, worin von diesen Dingen nichts zu finden sei (vgl. oben § 163. die zahlreichen Stellen über die deificatio und die Verklärung durch die Gnade!) theils auf eine neue einfachere und aufgeklärtere Philosophie. Ein Theil, wie namentlich Morinus, der Führer dieser Opposition, und die Augustinenses, ging dabei von sehr zweideutigen und schwankenden Begriffen **von der Uebernatürlichkeit der Heilskräfte** aus, andere aber (später bes. *Corbin. Luydl*), hielten dieselbe noch entschieden fest. An die Stelle des habitus als qualitas setzten sie in ähnlicher Weise, wie der Lombarde bei der caritas gethan, für alle übernatürlichen Tugenden einen habitus im Sinne von relatio oder modus se habendi ad aliquid. Darunter verstanden sie bald einen **bloßen** Beruf zu verdienstlichen Werken nebst dem obligaten **Recht auf den aktuellen Beistand** des in Folge der Rechtfertigung dauernd einwohnenden hl. Geistes oder einen *ordo* ad Sp. S. inhabitantem et auxiliantem vel virtutem suam applicantem, resp. einen ordo ad agendum sub auxilio Sp. S. — bald ein unfaßbares Ding, das sie perpetua motio Spiritus S. nennen, also eine **Continuirlichkeit der** *gratia actualis,* deren Aeußerung kaum anders denkbar ist, als in beständigen *actus indeliberati* der Seele, die Niemand in sich verspürt und die im Schlafe auch ganz zwecklos sind — bald verbinden sie mit dem einen oder dem andern Momente eine **habituelle innere Neigung** der Seele zu den übernatürlichen Akten, die aber nicht zugleich die physische Kraft zu denselben einschließe, also keine aktive Neigung und mithin auch nicht virtus, d. h. Tüchtigkeit zu einer Leistung, sein kann, resp. eine innere **modale Disposition** oder Empfänglichkeit für den aktuellen Einfluß des hl. Geistes, die sie in Verbindung mit dem Rechte auf diesen Einfluß auch innere Verbindung mit dem hl. Geiste nennen — oder endlich die moralisch **fortdauernde**, d. h. in einem nicht widerrufenen Akte der Liebe Gottes bestehende übernatürliche **Gesinnung** des Menschen. Aber alles dieses ist lauter Flickwerk, das sich eben sowenig mit dem einfachen und natürlichen Sinne der Kirchenlehre von der wahren übernatürlichen Lebendigkeit der Kinder Gottes reimt, als es tief und würdig gedacht ist; und jedenfalls ist die nominalistische, resp. cartesianische Philosophie, worauf es gebaut ist, endlich viel weniger zur Fassung theologischer Wahrheiten geeignet als die ächte scholastische. Namentlich ist es eine seltsame Einbildung dieser Kritiker, wenn sie meinen, die Scholastiker seien zu beschränkt gewesen, um die flachen Begriffe ihrer Philosophie zu fassen — sie kannten dieselben sehr wohl von den Nominalisten her — oder der Ausdruck qualitas absoluta habe den Sinn, daß jede solche qualitas auch getrennt von ihrem Subjekte bestehen könne, während er an sich bloß besagen soll, daß solche Qualitäten keine puren Relationen seien. Am leiblichsten ist diese Fassung noch bei *Euseb. Amort.* theol. ecl. de gratia [illegible] 3. q. 7. (Gr. hab. formaliter spectata consistit in unione accidentali seu ordine [illegible] animae ad actus supernaturales impresso a Spiritu S.), der zwischen der scholastischen Auffassung und der späteren zu vermitteln sucht und auch wirklich vermittelt, wenn der moderne Ausdruck ordo activus im alten Sinne als wahre Kraft verstanden wird. Weniger korrekt ist sie aber schon bei dem sonst verdienten *Corb. Luydl* (theol. mor. [illegible] p. 1. diss. 5. c. 1. § 1.) und der Masse der von ihm citirten vulgären deutschen Theologen des 18. Jahrh. — Als man aber später die wahre Uebernatürlichkeit der Gnade geradezu **läugnete**, mußte selbstverständlich der ganze Begriff des habitus infusus als einer physisch inhärirenden und dauernden höheren Kraft von vornherein als eine [illegible] erscheinen. Die Theologen, welche von diesem Gesichtspunkte aus den status justitiae als einen durch Gnade bewirkten und durch Gnade unterhaltenen Zustand verstehen müssen, da sie nur aktuelle Einwirkungen Gottes zur Ueberwindung der dem sittlichen [illegible] entgegenstehenden Schwierigkeiten kennen, den status justitiae oder die gratia habitualis nothwendig in einer der Formen denken, welche die eben charakterisirte Fassung der aktuellen Prinzipien der übernatürlichen Akte aufstellt, wie es denn auch seit Stattler und Hermes geschehen ist. Diese Theologen handelten nach ihren Prinzipien konsequent, —

rend diejenigen, welche die Uebernatürlichkeit der Heilsakte beibehalten wollten, inkonsequent waren, und eben durch ihre Inkonsequenz und durch die Bemäkelung der Folgerung, welche die Scholastiker aus diesem Prinzip gezogen hatten, die spätere Läugnung desselben vorbereitet haben.

II. Verhältniß der *virtus infusa* zu ihrem Prinzip und zu ihrem Subjekte, resp. ihren Produkten, oder ihr steter Zusammenhang mit dem hl. Geiste und ihre Verschmelzung mit den natürlichen Vermögen des geschaffenen Geistes. 783

1. Obgleich die virtus infusa, als dem geschaffenen Geiste inhärirend, vom hl. Geiste als ihrer Ursache verschieden ist: so bleibt sie doch selbstverständlich in Bezug auf ihren Bestand und ihre Bethätigung von dem erhaltenden und bewegenden Einflusse Gottes abhängig. Und zwar ist sie dieß nicht bloß aus dem allgemeinen Grunde und in der allgemeinen Weise, wie alle geschaffenen Kräfte, auch diejenigen, die in der Substanz der Creatur wurzeln. Sie steht vielmehr sowohl in Bezug auf die Erhaltung wie in Bezug auf die Bewegung in einer speziellen Abhängigkeit von und Verbindung mit dem hl. Geiste, weil sie einerseits in der Creatur bloß ihr Subjekt, aber in keiner Weise ihr Prinzip hat, und daher direkter und völliger und zugleich ausschließlich vom hl. Geiste abhängt, und weil sie andererseits eine Theilnahme an der Gott eigenthümlichen Lebenskraft ist, also auf einer Durchdringung der Creatur mit seinem eigenen Leben beruht. Deßhalb schließt die virtus infusa nicht aus, sondern ein, daß die Produkte derselben, d. h. die vermittelst derselben zu Stande kommenden Akte, auf eine ganz spezielle Weise Produkte des im geschaffenen Geiste wirkenden hl. Geistes sind, wie die Ausstrahlungen eines von der Sonne erleuchteten Körpers Wirkungen der Sonne[1], und die Früchte eines Zweiges Wirkungen der Wurzel sind. (Vgl. Trid. sess. 6. c. 16.) Und ebenso schließt sie nicht aus, sondern ein, daß man sagen kann, der hl. Geist wohne und wirke durch dieselbe in dem geschaffenen Geiste in einer ähnlich innigen Weise, wie die Seele im Körper, und sei vermöge seiner innigsten belebenden Gegenwart gewissermaßen die Seele des geschaffenen Geistes in Hinsicht auf ein übernatürliches Leben, besonders wo er durch die virtus caritatis demselben ein vollkommenes Abbild seines eigenen Lebens eindrückt; und eben dieß hat wohl der Lombarde im Auge gehabt, als er bez. der caritas die virtus infusa creata läugnete[2].

2. Das Subjekt der virtutes infusae sind die natürlichen lebendigen Vermögen des geschaffenen Geistes, denen sie inhäriren und die sie zu Vermögen höherer Ordnung erheben. Ihre Verbindung mit derselben muß daher eine so innige sein, daß die übernatürlichen Akte von beiden durch 784

---

[1] Vgl. *Bonav.* in 2. d. 26 a. 1. q. 6. Gratia est sicut influentia procedens a luce superna, quae semper habet conjunctionem cum sua origine, sicut lumen cum sole; quia semper suae origini conjungitur, ideo non tantum attribuitur ei operatio ratione subjecti, *in* quo est, sed etiam ratione subjecti, *a* quo est. Unde sicut lumen non solum operatur cum aëre, sed etiam operatur in ipsum aërem ratione continuationis cum suo fonte: sic et gratia non solum operatur cum libero arbitrio, sed etiam operatur in lib. arb. et ipsum movet.

[2] Vgl. *Scotus* in 1. dist. 17. q. 3. n. 30 ff.

eine untheilbare Thätigkeit ausgehen, und mithin beide zu Einem principium *quo* operandi verschmolzen werden. Darin sind alle Theologen einig. Aber je nach der verschiedenen Art und Weise, wie sie überhaupt die göttliche Mitwirkung auffassen, gehen sie auch hier auseinander. Die Molinisten[1] denken sich die Verbindung so, daß in der Einheit der Thätigkeit die natürlichen Vermögen die Vitalität, resp. Freiheit, dieser Thätigkeit nicht bloß durch ihre wesentliche Beschaffenheit, sondern auch durch einen eigenen aktiven Einfluß auf dieselbe begründen, während die virtus infusa bloß dem aus ihnen hervorquellenden Akt seine übernatürliche Vollkommenheit gebe; sie fassen das Verhältniß also ähnlich auf, wie das des Auges zum äußeren Lichte, das mit ihm im Akte des Sehens konkurrirt, oder wie das eines Bäumchens zu einem Pfropfreise, worin das aus jenem entspringende Produkt veredelt wird. Die Thomisten hingegen fassen die virtus infusa in der Weise, daß der übernatürliche Akt auch als ein vitaler und freier von ihr abhängt, daß sie also auch die aktive Vitalität und Freiheit der Seelenvermögen begründet oder diese selbst in ihrem innersten Grunde erhöht; nach ihnen verhält sich daher die virtus infusa zu den natürlichen Vermögen in ähnlicher Weise wie das innere Augenlicht oder die Sehkraft zum Auge, oder die Kraft der Wurzel zu den Zweigen, oder spezieller nach dem Apostel der edle Oelbaum zu dem in ihn eingepflanzten Zweige eines wilden Oelbaums[2]. Auf letztere Weise wird einerseits tiefer begriffen, wie die Gnade die Seelenvermögen wahrhaft belebt, d. h. in denselben die innerste Triebkraft eines höheren Lebens ist, so daß letzteres auch als übernatürliches von den verklärten Seelenvermögen ausgeht, und wie andererseits dieses Leben nicht bloß ein Leben durch Gott, sondern aus Gott ist, d. h. aus Gott nicht bloß seine Nahrung schöpft, sondern auch aus ihm eine höhere Triebkraft erhält, wie die Glieder des Körpers vom Haupte oder vom Herzen aus. Die Offenbarung (*Trid.* sess. 6. cap. 14) und die Kirchenlehre beziehen zwar die insert des Menschen zunächst auf Christus als das Haupt seines mystischen Leibes; aber eben Christus kann eine solche Stellung nur einnehmen und einen solchen Einfluß nur üben vermöge seiner Gottheit, indem diese sich wie die Seele seines mystischen Leibes zu seinen Gliedern verhält.

785 III. Spezifikation der eingegossenen Tugenden. Durchaus gewiß ist nach der Kirchenlehre (*Trid.* sess. 6. c. 7) speziell die Existenz derjenigen eingegossenen Tugenden, welche gewöhnlich theologische Tugenden genannt werden, nämlich des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. Und zwar ist dieselbe auch in dem Sinne gewiß, daß, weil jede frühere dieser Tugenden ohne die folgenden bestehen kann, auch jede von ihnen eine besondere, von den übrigen nicht bloß hinsichtlich ihrer Aeußerungen, sondern auch hinsichtlich ihres inneren Wesens und Bestandes verschiedene Tugend ist. Dagegen ist es nicht so gewiß, daß außer den theologischen Tugenden auch noch eingegossene moralische Tugenden existiren; denn viele Theologen nehmen an, daß entweder die Akte der moralischen Tu

---

[1] Vgl. *Ripalda* de ente sup. disp. 118. sect. 5.

[2] Vgl. v. Schäzler, Natur und Gnade S. 198 u. 205 ff. *Reginald* de mente Conc. Trid. p. 1. c. 29. u. bes. *Joan. a S. Thoma* in 1. p. disp. 14. art. 2.

genden als solche auch bei den Kindern Gottes keinen innerlich übernatürlichen Charakter hätten (s. oben n. 748), oder doch die Befähigung dazu hinreichend in derjenigen Ausstattung gegeben sei, welche zu den theologischen Tugendakten nothwendig ist. Jedenfalls sind die übernatürlichen sittlichen Tugenden nur als Zweige zu betrachten, welche in den theologischen ihre Wurzel haben; und da ihre Akte mehr in einer Willensrichtung oder Gesinnung, als in einer übernatürlichen Vereinigung mit Gott und Erfassung Gottes bestehen, so fordern sie auch nicht so deutlich und unmittelbar eine physische Erhebung und Erfüllung der Seelenvermögen durch eine ihnen eingesenkte göttliche Kraft.

Demgemäß bleiben die theologischen Tugenden, weil sie das eigentliche Mark, den Geist und die Seele des übernatürlichen Lebens enthalten und durch die Erhabenheit ihrer Leistungen sich vor allen andern auszeichnen, immer die eingegossenen oder übernatürlichen Tugenden per excell. Sie sind dieß umsomehr, weil von ihnen direkt und zunächst die Verdienstlichkeit des ewigen Lebens für alle Tugendakte abhängt, und weil sie zugleich die inchoatio vitae aeternae und die participatio oder conformatio vitae divinae enthalten. Ebenso sind sie nach dem Sprachgebrauche des N. T. schlechthin virtutes *gratuitae*, sowohl als gratis datae, wie als gratum (d. h. acceptabilem ad vitam aeternam) facientes und als gratis propter Deum operantes, weil ihre Akte in eminenter Weise Gott, wie er in sich ist, und Gott allein, nicht eine Creatur oder ratio creata, zum Beweggrunde, Ziele und Ruhepunkte haben. Vor Allem aber ist ihre spezifische Erhabenheit in ihrem Namen „theologische“ oder „göttliche“ Tugend ausgesprochen; denn bei ihnen besagt dieser Name nicht bloß, wie bei den anderen eingegossenen Tugenden, daß sie wesentlich von Gott stammen, nur durch Offenbarung Gottes erkennbar sind und irgendwie auf übernatürliche Weise Gott ähnlich machen und ihn zum Ziele haben. Er besagt überdieß, daß sie das Leben des geschaffenen Geistes dem Leben Gottes in der Richtung auf sich selbst ähnlich machen, indem sie mit Gott, wie er in sich selbst ist, als ihrem nächsten und innigsten materiellen und formellen Gegenstande vereinigen und folglich einen innigsten Besitz und Genuß Gottes selbst enthalten. Wie sie daher in eminenter Weise *„deiformes“* sind, so führen sie zugleich eine dauernde Einwohnung Gottes in der Seele mit sich, vermöge deren Gott nicht bloß als wirkend, sondern auch objektiv als Gegenstand des Besitzes und Genusses in der Seele gegenwärtig ist.

786 Bei den theologischen Tugenden selbst aber verlegen die Theologen mit Recht das eigentliche Wesen derselben als virtus deiformis und darum auch als infusa und gratuita ganz speziell in dasjenige Moment derselben, wodurch sie effektiv den geschaffenen Geist zu den Akten der Erfassung Gottes und der Vereinigung mit Gott, resp. der Ruhe in Gott, befähigen und erheben, nicht in dasjenige, wodurch sie den Geist subjektiv zum Verlangen oder Streben nach dieser Vereinigung bewegen. Bei der Genesis und der Bethätigung der theologischen Tugenden concurrirt nämlich, wie oben n. 752 gezeigt, von Seiten des Subjektes das Verlangen nach übernatürlicher Seligkeit seiner selbst und nach der Erfüllung seiner Pflicht gegen Gott als subjektiver Antrieb zur Vereinigung mit Gott oder als eine zu ihr hinleitende ethische Gesinnung, welche erst in Folge einer wirksamen Herab-

lassung Gottes in die Seele ihr Ziel erreicht, oder nach einem dem hl. Augustinus geläufigen Ausdruck eine conversio ad Deum, die in Folge einer conversio Dei ad animam durch eine formatio animae ihren Abschluß findet. In diesem Verhältniß steht beim Glauben der pius credulitatis affectus zur Adhäsion der Vernunft an die ewige Wahrheit (vgl. B. II. n. 793 ff.), bei der Hoffnung das Verlangen nach dem Besitze Gottes und der Wunsch der Möglichkeit desselben zum Vertrauen auf die unendliche Macht Gottes, und selbst bei der Liebe das Verlangen, durch dieselbe selig zu werden und Gott zu geben, was ihm gebührt, zu der Liebe selbst. Obgleich nun auch dieses Streben nach Gott übernatürlich ist und als solches, wo es dauernd vorhanden, auch eine dauernde Befähigung, also auch eine gewisse übernatürliche Tugend voraussetzt: so ist diese Tugend doch zunächst nur eine Disposition zur Aufnahme einer von Gott einzuflößenden Kraft, wodurch die Vereinigung mit Gott und damit die Conformation mit dem göttlichen Leben, sowie die innere Beziehung auf Gott in sich, und auf ihn allein, und die hierauf beruhende übernatürliche Gottwohlgefälligkeit der Seele begründet wird; sie ist also auch nicht so sehr Ziel, als Voraussetzung der eigentlichen Wiedergeburt aus Gott, der Hineinbildung des Sohnes Gottes in die Seele und der Erfüllung derselben mit dem hl. Geiste. Als das eigentliche Prinzip des gottähnlichen Lebens oder der virtus theologica erscheint beim Glauben das lumen fidei, wodurch die Adhäsion an die ewige Wahrheit [1], bei der Hoffnung die virtus confidendi, wodurch die Adhäsion an die Allmacht Gottes, und bei der Liebe die geheimnißvolle Gluth, wodurch die Adhäsion an das höchste Gut bewirkt wird.

787 In diesem Sinne scheint auch das Tridentinum (sess. 6. c. 7) das eigentliche Wesen der theologischen Tugenden zu fassen, wenn es dieselben erst bei der Rechtfertigung simul eingießen läßt, während es eine ihnen entsprechende Gesinnung schon vor der Rechtfertigung als Disposition zum Empfange derselben aufführt. Freilich ist damit nicht gesagt, daß dort, wo die Vorbereitung zur Rechtfertigung, wie gewöhnlich, nicht in einem Augenblicke abschließt, die eigentliche Tugend des Glaubens auch als habitus nicht zeitlich früher eingegossen werde, wie manche Theologen wollen. Es ist zunächst bloß das ideelle Verhältniß ausgedrückt, welches einerseits zwischen der conversio animae ad Deum und der conversio Dei ad animam, resp. zwischen der gratia Spiritus S. Dei moventis und der gratia Sp. S. inhabitantis, und andererseits zwischen den theologischen Tugenden unter einander besteht, indem diese in der Idee Gottes als Glieder eines Ganzen zusammengehören, und demgemäß, wie die TT. sich ausdrücken, ex parte infundentis, soweit nicht die einzelne Disposition des Subjektes es anders fordert, zusammenverliehen, jedenfalls aber im Augenblick der Rechtfertigung mit einander verbunden werden müssen.

788 **IV. Organisches Verhältniß zwischen den theologischen Tugenden.** Wie die theologischen Tugenden erst in ihrer Verbindung mit einander das ganze übernatürliche Lebensprinzip ausmachen: so sind sie wechselseitig so auf einander angelegt, daß sie ein organisches Ganze ausmachen, worin die eine durch die andere entweder zu ihrer Existenz oder zu ihrer vollkommenen Geltung und Wirksamkeit bedingt ist. Namentlich gilt dieß von der ersten als der fundamentalen und der letzten als der höchsten Tugend, d. h. von dem Glauben und der Liebe, welche, da die mittlere, die Hoffnung, ...

[1] Vgl. oben Buch 1. n. 793 ff.

mit vorhanden ist, wo die beiden andern vorhanden sind, auch in der Regel vorzugsweise hervorgehoben werden, wenn es gilt, die Totalität und die organische Einheit des übernatürlichen Lebens hervorzuheben; so in dem Worte des Apostels (Gal. 5, 6) **fides, quae per caritatem operatur,** und in der Formel des **Mag.** (2. d. 27.): **gratia voluntatem praeparans est fides cum dilectione.**

789 Die organische Verbindung des Glaubens mit der Liebe drücken aber die Theologen (und zwar nach dem strengen Wortsinne von Gal. 5, 6: **fides per caritatem** ἐνεργουμένη = **actuata, perfecta, animata**) dadurch aus, daß sie sagen, der Glaube werde durch die Liebe vollendet oder formirt und eben darum auch belebt, d. h. so wirksam gemacht, daß in Folge dessen das Subjekt schlechthin als übernatürlich lebendig bezeichnet werden kann. Damit ist zunächst gesagt, daß die Liebe ein Höheres ist (**prius perfectione**), wodurch erst die vollkommene diesseitige Vereinigung mit Gott herbeigeführt und die Fähigkeit zur vollkommenen Setzung aller zum Verdienste des ewigen Lebens nothwendigen Akte begründet wird, und daß mithin das übernatürliche Leben schlechthin zunächst in der Liebe besteht. Während aber bezüglich der übrigen, bes. der moralischen, Tugenden diese **formatio** den Sinn hat, daß die **caritas** zugleich schlechthin als deren Wurzel sich verhält, ohne von ihnen innerlich bedingt zu sein, geschweige denn auch in ihnen seine Wurzel zu haben: hat der Ausdruck gegenüber dem Glauben den spezielleren Sinn einer wechselseitigen organischen Bedingtheit, daß nämlich die Liebe ihrerseits den Glauben als ihr „**fundamentum**" und ihre „**radix**" ***(Trid.)***, folglich als ein **prius origine et natura** voraussetzt und an ihn anknüpft, um das in ihm angelegte resp. in ihm wurzelnde übernatürliche Leben herzustellen und auszugestalten, d. h. der Glaube bedingt die Liebe in ähnlicher Weise, wie der Organismus des animalischen Körpers seine Belebung durch die Seele, und die Wurzel einer Pflanze die volle Wirksamkeit ihrer Lebenskraft. Demgemäß läßt sich die prinzipielle Stellung des Glaubens und der Liebe im übernatürlichen Leben so aussprechen: das Kind Gottes lebe aus dem Glauben in der Liebe, resp. durch die Liebe, das „durch" sowohl im formellen Sinne verstanden, inwieweit die Liebe die Fülle und die substanzielle Vollkommenheit des Lebens ausmacht, wie auch im effektiven Sinne, inwieweit alle vollkommenen Akte von ihr getrieben und getragen werden.

790 Das organische Verhältniß zwischen **fides** und **caritas** läßt sich genauer nach dem oben n. 786. Gesagten nach einer doppelten Richtung hin darstellen, je nachdem es von unten oder von oben angesehen wird.

Von unten oder von Seiten des Subjektes angesehen, erscheint die **caritas**, sowohl als Akt wie als **habitus**, nicht als eine Frucht der bisher noch allein mit dem Glauben geschmückten Seele, sondern tritt erst zum Glauben hinzu in Folge einer neuen ergänzenden That Gottes, wodurch der Glaube, ähnlich wie ein bisheran noch todter Körper oder genauer der Organismus des Körpers durch die Seele, sein Leben empfängt, während er ohne die Liebe nach Jak. 2, 16. ebenso todt wäre wie der Körper ohne die Seele. Unter diesem Gesichtspunkte geht die Liebe nur insofern wie eine Frucht aus dem Glauben als ihrer Wurzel hervor, als sie das verwirklicht, wonach das Subjekt durch den Glauben verlangen und streben kann und soll. Von oben oder von Seiten des Prinzips angesehen, erscheint dagegen der **habitus caritatis** als eine von dem lumen **fidei** ausströmende Gluth oder als eine Entfaltung und Offenbarung der in ihm bereits wurzelhaft verborgenen Kraft. Denn das **lumen fidei** ist eine Theilnahme an der liebeathmenden ewigen Weisheit des Sohnes Gottes, von welcher die ewige

Liebe ausgeht, und eine Vorausnahme des lumen gloriae, in welchem die Heiligkeit der Seligen gründet. Freilich hat das lumen fidei nicht wesentlich die caritas in seinem Gefolge, wie sich darin zeigt, daß es außer dem Stande der Gnade von derselben getrennt und insofern ebenfalls todt sein kann; aber das ist nur ein Beweis dafür, daß das lumen fidei, wie es überhaupt noch erst eine unvollkommene participatio luminis aeterni und anticipatio luminis gloriae ist, so auch nicht wesentlich in sich selbst die ganze Fruchtbarkeit enthält, die ihm seiner Idee nach zustehen soll, und sein todter Zustand ist ähnlich dem einer Wurzel, welcher im Winter Saft und Wärme entzogen ist. Daher ist es immer möglich, daß die caritas von Gott nicht einfach zum Glauben hinzugefügt, sondern organisch durch innere Vervollkommnung des Glaubenslichtes aus demselben entwickelt werde. Wie das geschieht, erklärt am besten die im folgenden § auszuführende thomistische Ansicht von der heiligmachenden Gnade als der Wurzel aller übernatürlichen Tugenden, wonach diese Gnade als participatio *naturae* divinae bewirkt, daß, so lange sie besteht, die participatio *luminis* divini auch nothwendig den *calor* divinus im Gefolge haben muß, und jene mithin den Glauben von Innen heraus so vollendet, informirt und belebt, daß er auch in Hinsicht seiner Wirksamkeit ein lebendiger und vollendeter oder formirter Glaube ist, daß also die formatio fidei per caritatem durch eine formatio fidei per gratiam begründet wird. Auf diese Weise begreift sich dann vollends, wie erst in der Wiedergeburt bei der Rechtfertigung der Glaube auch in seiner inneren Vollkraft eingegossen wird, und wie umgekehrt die Rechtfertigung gerade als Wiedergeburt sich in der Eingießung des lebendigen Glaubens concentrirt, worauf auch die Sprache der Kirche dadurch hinweist, daß sie die Wirkung der Taufe als eine illuminatio und als eine Verleihung der fides praestans vitam aeternam auffaßt.

§ 168. Der Gnadenstand, d. h. die zum Vollbesitze des Gnadenlebens und zum Verdienste des ewigen Lebens nothwendige Standeserhöhung der Person oder als Adelstand der Kinder Gottes; sowie dessen reale Begründung durch innere Wiedergeburt und Verklärung der geschaffenen Natur zur Aehnlichkeit und Ebenbürtigkeit mit der göttlichen, oder das Wesen der *gratia gratum faciens* und *sanctificans* im Unterschied von und im Verhältniß zu den *virtutes infusae*.

Lit.: *Alex. Hal.* 3. p. q. 61. m. 2; *Bonav.* in 2. d. 26 a. 1 q. 5 u. a. 2. q. 2—3 u. in 3. d. 23. a. 2. q. 4—5; d. 27. a. 1. q. 3—4; *Alb. M.* in 2. d. 26 u. 27. *Thom.* oft, bes. 1. 2. q. 110 a. 3—4; q. disp. de ver. 27 a. 2. 5. 6.; *Aegid.* in 2. d. 26. q. 1 u. 2; *Dom. Soto* de nat. et gr. l. 2. c. 17—18; *Suarez* de gr. l. 6. c. 11—13 u. l. 7. c. 1—4; *Gonet*, Clypeus, de gr. disp. 2. bes. a. 2—4 (vorzüglich); *Goudin* de gr. q. 4. a. 2—4; *Ripalda* disp. 132; speziell über das Verhältniß des Gnadenstandes zum meritum *Rip.* disp. 78; *Bellarm.* de justif. l. 5. c. 12; *Joh. Marin* theol. spec. de justif. disp. 1.; von Neueren Kleutgen B. II. Abh. 7. Cap. 4. Schäzler N. u. Uebern. S. 30 ff.; Gloßner, Lehre des hl. Thomas Cap. 7—8.

791 I. Begriff des Gnadenstandes als einer höheren Würde der Person. Die eingegossenen Tugenden enthalten zwar schon in sich selbst eine reale, innere, übernatürliche Zuständlichkeit des geschaffenen Geistes, wodurch derselbe dauernd die zur Setzung von Akten, welche wegen ihrer inneren Erhabenheit dem ewigen Leben proportionirt sind und darum positiv zur Erlangung desselben führen können, nothwendige physische Kraft und Neigung besitzt. Aber nach dem Geiste des kirchlichen Dogma's ist es zur effektiven Verdienstlichkeit solcher Akte noch nothwendig, daß Gott seinerseits denselben den Lohn wirklich verheiße. Und damit sie des Lohnes nicht bloß irgendwie würdig (digni), sondern vollkommen würdig (condigni) seien, ist ferner nothwendig, daß die Creatur von Gott in einen höhe-

ren Stand oder Rang, in eine übernatürliche Stellung oder Würde, einen göttlichen Adelstand versetzt werde, vermöge dessen das ewige Leben als ihre standesmäßige Bestimmung oder als Erbgut ihr gebührt. Es geschieht dieß aus analogem Grunde und auf ähnliche Weise, wie unter Menschen ein bloßer Unterthan durch die größten Dienste, die er dem Könige leistet, nicht die Nachfolge im Reiche verdienen kann, während die leiblichen oder Adoptivkinder des Königs dieselbe durch weit geringere Dienste verdienen können. Der innere übernatürliche Werth, den die Heilswerke aus den eingegossenen Tugenden ziehen, erlangt mithin seine volle Geltung erst dadurch, daß die handelnde Person in sich schon des ewigen Lebens würdig ist, und dieß ist sie nur dadurch, daß sie eine höhere Würde im Sinne von Rang oder Stellung, resp. eine besondere Verbindung mit Gott als dem Inhaber und Spender des zu erbenden und zu verdienenden Gutes, besitzt.

792 Diese Rangerhöhung in Verbindung mit dem Erbrechte, resp. der Erbfähigkeit, betont der Apostel in unserem Falle (s. oben n. 660) bes. unter dem Namen der *gratia adoptionis*, wodurch wir Kinder und als Kinder auch Erben Gottes und Miterben des natürlichen Sohnes Gottes werden; und die Kirche hat gegen Bajus (bes. prop. 15 u. 17) die Nothwendigkeit und Bedeutung des „status deificus" zum Verdienste des ewigen Lebens entschieden in Schutz genommen. Den Besitz dieses höheren Ranges oder dieser göttlichen Würde nennen die Theologen in ganz speziellem und formellem Sinne den status gratiae *gratum facientis* (bei den alten TT. auch gr. dignificantis), weil kraft desselben die Creatur Gott in einer besonderen Weise genehm (accepta) und wohlgefällig (grata) ist und eine Anwartschaft auf den Besitz Gottes selbst hat, und weil gerade in Folge dieser Genehmhaltung der Person auch deren standesgemäße Werke vor Gott vollkommen genehm nnd wohlgefällig werden und die Vollkraft des Verdienstes vor Gott erlangen. Ebenso heißt er aber auch in ganz speziellem Sinne status gratiae *sanctificantis*, weil die Würde der Kinder Gottes als Theilnahme an der heiligen Würde Gottes ebenfalls eine heilige Würde ist, mithin als eine der Creatur vermöge ihrer Gemeinschaft mit Gott ertheilte göttliche Weihe betrachtet werden muß, und in Folge dessen auch die standesgemäßen Werke der begnadigten Creatur außer ihrer inneren Güte noch eine besondere Weihe erhalten, die zur Vollkraft des Verdienstes nothwendig ist. Weil endlich das Verdienst des ewigen Lebens die thatsächliche Aufgabe der vernünftigen Creatur ist und sie mithin ohne die Fähigkeit zu demselben ihrer Aufgabe nicht gerecht werden kann: so gehört die Würde des Adoptivkindes Gottes auch wesentlich mit zum status *justificationis*.

793 Die betr. Sätze des Bajus lauten: 17. Sentiunt cum Pelagio, qui dicunt, esse necessarium ad rationem meriti, ut homo de gratia adoptionis sublimetur ad statum deificum. Deutlicher und absolut prop. 15: Ratio meriti non consistit in eo, quod, qui bene operantur, habent gratiam et inhabitantem Spiritum S., sed in eo solum, quod obediunt divinae legi. Weil im Zusammenhange mit diesen Sätzen noch die weiteren stehen, daß die Werke der Katechumenen bloß deßwegen nicht verdienstlich seien, weil der Zustand der Sünde es hindere (prop. 18.), und daß auch die Werke Christi ex dignitate personae operantis keinen höheren Werth gezogen hätten (prop. 19.): so ist klar, daß die Kirche hier sehr strenge den Begriff der höheren persönlichen Würde als Ergänzung des inneren moralischen Werthes der Werke betonen wollte. Positiv spricht dieses

Prinzip treffend aus *Thom.* in 2. d. 27. q. 1. a. 4, wo er daraus beweist, daß man außer dem Stande der Gnade, selbst ohne mit Sünde beladen zu sein, auch durch übernatürliche Akte diesen Stand selbst nicht verdienen könne: In omni, qui meretur, exigitur, ut actus ejus sit aliquo modo proportionatus ad id, quod meretur: nullus enim meretur [agendo] nisi id, quod *secundum conditionem suam* potest eum contingere, sicut servus non meretur a domino, ut in haereditatem filiorum admittatur, sed ut mercedem suam accipiat. Gratia vero omnino conditionem humanae naturae excedit.... Unde gratia nullo modo sub merito cadere potest ejus, qui in puris naturalibus est, et multo minus, qui peccato deprimitur. Unter conditio ist hier der „Stand" verstanden, wie man von conditio servilis redet, und in diesem Sinne gebraucht auch Bajus das Wort, wenn er das wirklich Uebernatürliche zur naturalis conditio des Menschen rechnet.

794 Die bei dieser Gelegenheit vielfach von den alten Scholastikern citirte Stelle Gen. 3. 4: respexit Dominus ad Abel et ad munera ejus hat jedoch schwerlich diesen Sinn, und geht wohl mehr auf die Gesinnung als auf den Stand der Person. — Bei August. wird allerdings, wie Bajus richtig gesehen hat, auf diese Standeserhöhung als solche beim unschuldigen Menschen kein Gewicht gelegt, weil er diesen in der thatsächlich angebornen Würde der zum vollen Gleichnisse Gottes bestimmten imago dachte, und die Pelagianer die Betonung der Standeserhöhung in ihrem Sinne ausgebeutet haben würden. S. oben n. 688. Ueberhaupt mußte er ja den Pelagianern gegenüber die Nothwendigkeit der Gnade mehr nach ihrem dynamischen Einfluß und im Gegensatze zum Zustande der Sünde betonen. — Weil auch sonst gewöhnlich die Nothwendigkeit des Gnadenstandes für das Verdienst des gefallenen Menschen ins Auge gefaßt wird, kann man allerdings leicht auf die falsche Vorstellung kommen, derselbe sei bloß insofern nothwendig, als der Mensch nicht die Seligkeit verdienen könne, so lange er wegen früherer Sünden im Stande der Ungnade Gottes und mithin ewiger Strafe würdig sei, habe also bloß negative Bedeutung; und in der That wird bei manchen Theologen vorherrschend bloß dieses Moment hervorgehoben. Mit besonderem Nachdrucke handeln über die positive Bedeutung nur wenige TT., am eingehendsten *Bellarmin* u. *Ripalda* ll. cc. S. auch bei Bell. die Lösung der von den Bajanern besonders urgirten Stelle von Aug.

795 **II. Verhältniß der Würde der Begnadigten zu den eingegossenen Tugenden.** Da die Nothwendigkeit und Bedeutung des Ranges und der Stellung des Adoptivkindes Gottes für die Würdigkeit des ewigen Lebens und das eigentliche Verdienst desselben dem Gesagten zufolge katholische Lehre ist: so müssen alle katholischen Theologen darin übereinstimmen, daß insbesondere die *caritas* weder als Akt und Gesinnung, noch als habitus und virtus, formell als solche an sich und für sich allein die Würdigkeit des ewigen Lebens und diejenige Gottwohlgefälligkeit, Heiligkeit und Gerechtigkeit der Person schon ganz in sich enthält und auf die aus ihr hervorgehenden Werke überträgt, welche zum Verdienste des ewigen Lebens nothwendig ist. Es ist dies mindestens ebenso unmöglich, wie unter Menschen eine dem Andern fremde Person einfach dadurch, daß sie diesem eine kindliche, bräutliche oder freundschaftliche Liebe entgegenträgt, ohne Weiteres die Würde und die Rechte des Kindes, der Braut oder des Freundes einnehmen oder diejenige Gegenliebe beanspruchen kann, welche dem effektiv angenommenen Kinde, der Gattin oder dem Freunde gebührt. In der That haben daher auch diejenigen Theologen, welche keine andere innere Beschaffenheit in der begnadigten Creatur außer den habitus virtutum annehmen wollen, meistens ausdrücklich gelehrt, daß entweder diese habitus durch eine zu ihnen hinzutretende göttliche Begünstigung oder Acceptation der Person von Seiten Gottes ergänzt werden müßten (*Scotus* und die Nominalisten), oder daß mit der Eingießung jener habitus noch eine besondere Verbindung mit Gott

resp. mit dem hl. Geiste, oder eine Weihe zum Tempel des hl. Geistes hinzutreten müsse (*Lessius*, *Petavius* etc.), um das Verhältniß und die Würde des Adoptivkindes Gottes und die Würdigkeit des ewigen Lebens zu begründen.

Allerdings trifft die Analogie zwischen der Würde des Adoptivkindes Gottes und der in den erwähnten menschlichen Verhältnissen eingeschlossenen Würde insofern nicht zu, als jene Würde einerseits nicht bestehen kann ohne das Vorhandensein der kindlichen Liebe und andererseits auch stets sofort und unfehlbar eintritt mit dem Eintreten der letzteren. Indessen wegen dieser unfehlbaren Verbindung darf der formelle Unterschied zwischen der persönlichen Würde und der Tugend nicht verwischt werden. Im Gegentheil beruht diese wechselseitige Verbindung beider gerade darauf, daß Gott zugleich mit der Erhebung zur Würde seiner Kinder den **habitus caritatis** als standesmäßige Ausstattung verleiht, und dieselbe nur so lange bestehen läßt, als seine Kinder auch standesmäßig leben, d. h. nicht der Liebe zuwiderhandeln und dadurch sie von sich ausschließen. 796

Hierin ist zugleich angedeutet, daß das positive Verhältniß zwischen der übernatürlichen Würde und den übernatürlichen Tugenden ganz verschoben würde, wenn man die Analogie der erwähnten menschlichen Verhältnisse in dem Sinne darauf anwändte, als ob der Besitz jener Tugenden, und speziell der **caritas**, die formell von ihm verschiedene Aufnahme an Kindesstatt oder die Würde der Kindschaft Gottes als eine ihm von Gott beigelegte moralische Wirkung nach sich zöge, oder diese in ihm als ein in seinem Gefolge stehendes Attribut wurzelte. Die Bedeutung der Tugenden oder vielmehr ihrer Akte für die Begründung der übernatürlichen Würde kann nur eine impetratorische und dispositive, nicht eine meritorische oder radikale sein, wodurch ein Recht auf dieselbe geschaffen oder dieselbe in der Weise eines *effectus formalis* begründet würde. Vielmehr liegt in dieser Beziehung das Verhältniß gerade umgekehrt, d. h. die übernatürlichen Tugenden sind zu denken als eine von Gott bei der Erhebung in den Stand seiner Kinder verliehene, an diesen geknüpfte, zu ihm gehörige standesmäßige Ausstattung oder Mitgift oder ein ihrer Würde entsprechendes königliches Kleid. Die Würde der Kindschaft enthält nämlich, wie eine Anwartschaft auf das ewige Leben, so zugleich den Anspruch auf den sofortigen Besitz des diesseitigen übernatürlichen Lebens, und ist folglich sowenig ein an die **caritas** geknüpftes und durch sie vermitteltes Attribut derselben, daß sie ihrerseits den eigentlichen Grund des Besitzes und Bestandes der **caritas** enthält und letztere ein Attribut der Kindschaft ist. 797

Diese Auffassung des Verhältnisses ergibt sich von selbst aus der Redeweise der hl. Schrift[1] und der Kirche (s. unten n. 805 u. oben n. 792 f.) und bedingt namentlich die richtige und volle Auffassung der Bedeutung der Würde der Kindschaft für die Verdienstlichkeit der Heilsakte. Denn letztere erfordert zu ihrem vollen Begriffe, daß neben der Erbberechtigung der Person und der inneren Güte der Handlungen diese letzteren als wahres Eigen- 798

[1] Z. B. Gal. 4, 6 Quoniam estis filii, misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra clamantem: Abba Pater.

thum des Handelnden erscheinen; dazu aber ist außer der freien Setzung der Handlungen noch nothwendig, daß die Kräfte, als deren Früchte die Handlungen erscheinen, nicht bloß thatsächlich in ihm vorhanden seien, sondern auch demselben rechtlich angehören, was nur dann stattfindet, wenn der Besitz auf eine ihm logisch vorausgehende Würde gegründet ist.

So sehr indeß diese fundamentale Stellung der Würde der Kinder Gottes zu den Tugenden in der Consequenz der Kirchenlehre liegt, so ist sie doch vielfach verdunkelt, und gerade darum auch die gleich zu erörternde Frage über die reale Grundlage jener Würde schief angefaßt worden.

799 III. **Der reale Grund der höheren Würde des Begnadigten.** Wenn man von diesem Begriff der höheren Würde oder des Adelstandes der Kinder Gottes als dem ersten und fundamentalen Moment des Gnadenstandes oder der gratia habitualis ausgeht: dann legt sich von selbst die Frage nahe, ob dieser Würde als realer und formaler Grund derselben innerhalb der begnadigten Creatur auch eine höhere übernatürliche Beschaffenheit oder ein reales, inneres, höheres Sein entspreche, und ob mithin diese Beschaffenheit oder dieses Sein, inwiefern es jene höhere Würde begründet, verschieden sei von derjenigen übernatürlichen Beschaffenheit, worin die eingegossenen Tugenden, speziell die caritas, bestehen. Es ist dies die berühmte Frage, utrum *gratia adoptionis* s. *gratum faciens* ut donum creatum et infusum, vel ut accidens, habitus et qualitas animae, sit idem ac *virtus infusa* resp. caritas. Aber man braucht auch nur strenge jenen Begriff im Auge zu behalten, um mit fast sämmtlichen Theologen, welche dieselbe seit dem Beginne einer tieferen Analyse der übernatürlichen Ordnung vor Skotus behandelt haben, sie entschieden zu verneinen, und, wenn keinen realen Unterschied zwischen der gratia und der caritas, dann doch mindestens einen solchen anzunehmen, wonach die gratia nicht ein bloßes Attribut der caritas ist, sondern etwas Volleres und Tieferes bezeichnet, die caritas aber mit den übrigen Tugenden in die Reihe der dona oder χαρίσματα tritt, welche dasjenige donum oder χάρισμα, das als gratum faciens schlechthin die gratia oder die χάρις ist, als ihr Centrum umgeben.

800 In der That, wenn die Würde der Adoptivkinder Gottes und ebenso die formell damit gegebene Gottwohlgefälligkeit und Weihe auch als solche nicht bloß wie bei den menschlichen Adoptivkindern etwas rein Ideelles und Moralisches sein, sondern eine reale, innere Unterlage haben soll; wenn wir also nach I Joh. 3, 2 Kinder Gottes nicht bloß genannt werden, sondern auch wahrhaft sind; wenn wir demnach ferner die Würde der Kinder Gottes sammt ihren Rechten und Attributen nach der Lehre der hl. Schrift durch eine wahre Wiedergeburt erlangen: dann muß das spezifische Sein oder der Adel der Kinder Gottes in einer höheren inneren Herrlichkeit (gloria) und zwar in einem Abglanz der eigenen Herrlichkeit Gottes bestehen, womit ihr Wesen als solches bekleidet und Gott so ähnlich gemacht wird, daß es in ganz vorzüglicher Weise geheiligt und ihm wohlgefällig ist; dann muß ferner die Wiedergeburt zunächst und vor Allem in der Mittheilung einer höheren Beschaffenheit der Natur als solcher und zwar einer die Erhabenheit der göttlichen Natur in ihr ausprägenden Beschaffenheit bestehen, wodurch sie in realer

Weise Gott **ebenbürtig** wird; dann muß endlich die Wiedergeburt vor Allem die Bedeutung und Wirkung haben, daß der geschaffene Geist in seinem Innersten, im tiefsten Grunde seines Seins und Lebens, Gott ähnlich gemacht wird und ein höheres Sein und einen höheren Lebensgrund empfängt, vermöge dessen er ein **gottartiges** Leben mit den dazu gehörigen Kräften und Akten als sein **naturgemäßes** Leben beanspruchen kann und so der **geborene Erbe göttlicher Seligkeit** und der **geborne Besitzer göttlicher Tugenden** wird.

301 Die Würde der Adoptivkindschaft muß demnach im Geiste der Glaubenslehre gerade insofern als eine **Standeserhöhung der Person** aufgefaßt werden, als sie auf einer **inneren Erhöhung oder Verklärung der Natur** und zwar der Natur im Sinne der den Lebenskräften zu Grunde liegenden, den spezifischen Typus und Rang eines Wesens bestimmenden Wesensbeschaffenheit besteht. Und die Erhöhung zu **göttlicher Würde** muß so verstanden werden, daß sie beruht auf einer **Verähnlichung** der geschaffenen Natur mit **der göttlichen Natur** gerade in dem Momente, wodurch diese der Grund des ihr allein von Natur eigenen göttlichen Lebens ist. Dieses Moment aber liegt bei Gott in der **höchsten Geistigkeit**, genauer in der höchsten **Immaterialität**, symbolisch in der **Lichtnatur** seines Wesens (s. Buch II. n. 120 f.). Folglich muß auch das göttliche Sein der Seele als eine durch die Kraft der göttlichen Natur in der des geschaffenen Geistes bewirkte Theilnahme an der Geistigkeit Gottes oder als Befreiung von seiner relativen Materialität oder als verklärtes „Lichtsein" aufgefaßt werden; und so erscheint es in der That in der h. Schrift, wenn es heißt (Joh. 3, 6): Quod natum est ex spiritu spiritus est, und (Eph. 5, 8): Eratis aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino, ut filii lucis ambulate.

302 **Im Gegensatz zu den übernatürlichen Tugenden** bezeichnen die Theologen dieses „Göttlich- und Geistig sein" der Seele, welches das fundamentale Produkt der Wiedergeburt ist, **schlechthin** als das übernatürliche **Sein** der Seele. Allerdings kann man auch sagen, daß die übernatürlichen Tugenden als solche ein höheres inneres Sein und Lebendigsein, nämlich ein Tüchtig- und Geneigtsein verleihen, indem sie nicht bloß einen **äußeren** bzw. **moralischen** habitus, Zustand oder Verhältniß der Seelenkräfte, d. h. die Bestimmung und den Beruf zu gewissen Leistungen, sondern einen **inneren physischen** habitus, d. h. eine neue Beschaffenheit und Leistungsfähigkeit enthalten. Aber dieses Sein und Lebendigsein ist formell nur ein höherer Zustand der **Seelenvermögen**, und setzt eben als solches zu seiner **inneren Vollendung und tieferen Begründung** ein **anderes** Sein und Lebendigsein voraus, wodurch die Seele auch in **ihrem Wesen** als **Träger und Centrum ihrer Vermögen**, und **in ihrer Natur** als dem innersten **Grunde ihres ganzen Lebens**, geadelt und verklärt wird; und letzteres Sein muß ebenso ein innerlicher, realer und physischer habitus sein, wie das der Kräfte der Seele, mithin eine höhere Beschaffenheit der Natur der Seele und nicht bloß ein äußerliches oder moralisches Verhältniß zu einer andern Natur oder Person enthalten.

303 **In ihrem positiven Verhältniß zu diesem** höheren Sinn erscheinen daher die übernatürlichen **Tugenden** nur als **naturgemäße Attri-**

bute der Herrlichkeit der Kinder Gottes, welche von dieser erst ihren vollen Glanz empfangen, wie Edelsteine von einem kostbaren Kleide, an dem sie haften, oder wie die Farben durch das über sie ausgegossene Licht, oder noch besser als verschiedene Strahlen eines Centrallichtes, das sich vom Mittelpunkte des Geistes über seine Kräfte verbreitet. Das volle Verhältniß erhellt jedoch erst daraus, daß die höhere Natur der Kinder Gottes zu den übernatürlichen Tugenden der Seele sich in ähnlicher Weise verhält, wie das substanzielle Sein der Seele zu ihren Kräften, daß sie darum die lebendige Wurzel ist, wodurch die Tugenden gefordert, getragen, bestimmt und genährt werden, und daß sie namentlich auch nicht minder, als die Natur der Seele für die natürlichen Tugenden, das Ziel und der Maaßstab ist, wonach die übernatürlichen Tugenden als naturgemäße bemessen werden.

804 Zur *caritas* insbesondere verhält sich das übernatürliche Sein der Kinder Gottes in der Weise, daß dieselbe in ihren Akten einerseits die vollkommenste Offenbarung des in ihm enthaltenen Samens göttlichen Lebens, und andererseits auch wegen ihrer unauflöslichen Wechselverbindung mit ihm das sicherste Kennzeichen seiner Wirklichkeit ist. Aber das innerste und fundamentale Sein der Kinder Gottes und die Wurzel ihres Lebens kann die caritas noch weniger enthalten als der Glaube, da sie als Beschaffenheit des Willens das übernatürliche Licht in der Vernunft als ihr prius voraussetzt. Im Gegentheil, da die Glorie des ewigen Lebens als die volle Offenbarung der keimartig in der Gnade enthaltenen Herrlichkeit zu gelten hat, und das lumen gratiae die Morgenröthe des lumen gloriae, jenes eine gloria inchoata und dieses eine gratia consummata ist: so muß auch die Gnade zunächst und direkt den Beruf zu einer übernatürlichen Erkenntniß begründen und eben dadurch, daß sie diese von Innen heraus belebt, die caritas in ihrem Gefolge haben. Diejenigen Theologen, welche das innere spezifische Sein der Kinder Gottes in die caritas verlegen, müssen daher ebenso sehr auf den Gedanken verzichten, daß das ganze übernatürliche Leben der Kinder Gottes organisch auf ein höheres Sein als wurzelhaftes Centrum zurückgeführt werden könne und solle, wie sie die innere Gnade an sich nicht als semen gloriae oder als Grund der Berufung zur Anschauung Gottes, rein als Erbtitel für dieselbe, ansehen wollen oder können.

805 Einen stringenten wörtlichen Beleg für diese Auffassung kann man allerdings aus der Offenbarung und Kirchenlehre nicht führen, weil die betreffenden Aeußerungen zur Noth auch in einem laxeren Sinne verstanden werden können. Aber im Anschluß an die kirchliche Lehre von der Würde der Kinder Gottes, und in der Voraussetzung, daß die Ausdrücke der Offenbarung, so lange es angeht, in ihrem natürlichen und vollen Sinne verstanden werden müssen, ist diese Auffassung als die einzig adäquate und konsequente Entwicklung der Offenbarungslehre über die Würde der Kinder Gottes, die Geburt aus Gott, die Theilnahme an der göttlichen Natur, (s. oben § 162 V—VI) zu betrachten, bes. im Hinblick auf die mit letzterem Ausdruck (II Petr. 1, 3) verbundene Bemerkung, daß Gott uns propria gloria et virtute, d. h. kraft seiner gloria et virtus zur Theilnahme an seiner gloria et virtus berufen habe, wie denn auch Paulus Röm. 3, 23 die Gnade gloria Dei nennt. Dasselbe gilt von der Kirchenlehre, welche im *Viennense* und im *Tridentinum* (obschon in letzterem nicht überall, um eben die Frage offen zu lassen) in Ausdrücken, wie gratia et virtutes, gratia *et* dona, gratia et caritas, sowie in der Verdammung der prop. 42. des Bajus (justitia .... non consistit in gratia aliqua animae infusa, qua adoptatur homo in filium Dei et secundum

interiorem hominem renovatur ac divinae naturae consors redditur) sich der Redeweise accommodirt hat, wie sie nur von jener Auffassung eingegeben werden konnte. Besonders günstig ist der *Catech. Rom.*, wenn er p. 2. c. 2. q. 49 in der Lehre von der Taufe die positive Wirkung derselben, wodurch wir gerecht, Kinder Gottes und Erben des Himmels werden, also beschreibt: Est autem gratia ... *divina qualitas* animae inhaerens, ac veluti *splendor* quidam et *lux*, quae animarum nostrarum maculas omnes delet ipsasque animas pulchriores et splendidiores reddit ... *Huic* autem *additur* nobilissimus omnium *virtutum comitatus*, quae in animam *cum gratia* divinitus infunduntur. Diese Hinweisung auf die Verklärung der Seele durch göttliches Licht als das eigentliche Wesen der Wiedergeburt, sowie der „status deificus" in prop. 17 Baji, ist ganz im Geiste der *alten Kirche* gedacht, welche die Taufe als das Sakrament der „Erleuchtung" bezeichnete. Ebenso erinnert die „*divina* qualitas" an die den Vätern geläufigen Ausdrücke: Vergöttlichung der Seele und Transformation derselben in die forma Dei vermöge ihrer Geburt aus Gott (daher die so häufige Verbindung von „Kind Gottes" und „Gott = göttlich" sein im Anschluß an Ps. 81, 6: Dii estis et filii Excelsi) oder ihrer Verklärung durch den hl. Geist, welcher die Seele vergeistige und der göttlichen Natur theilhaft mache (s. oben § 163. bes. Cyr. Al.), Ausdrücke, welche man nur sehr hart von einer bloßen Verklärung der Seelenvermögen, bes. des Willens, verstehen kann. In der That haben die abendländischen Scholastiker, welche diese Auffassung ausgebildet haben, ausdrücklich an die den Geist der Väterlehre getreu fixirende Theorie des Areopagiten (s. oben n. 690) sich angeschlossen. Dahin gehören aber im Wesentlichen fast alle großen Theologen des 13. Jahrh.: *Hal., Albert., Bonav., Thom., Aegid.*, auch die vielfach für das Gegentheil citirten *Henr.* u. *Rich. Mediav.* (s. *Dion. Carth.* in 2. dist. 26 n. 27), kurz die ganze klassische Scholastik. Erst *Scot.* (nebst *Aureol.* und *Durand.*) mit seiner zu einseitig moralischen und anorganischen, und noch mehr die Nominalisten mit ihrer äußerlichen und mechanischen Auffassung der Gnade haben die entgegengesetzte Theorie ausgebildet. Dem hl. Thomas aber folgten später nicht bloß sämmtliche Thomisten, sondern auch die meisten Jesuiten. Die bedeutendsten, aber maßvollen Gegner sind *Bellarmin* (de gr. et l. arbitr. l. 1. c. 6—7.) und *Estius* (in 2. dist. 26. § 4—6.). A fortiori sind Gegner dieser Lehre alle diejenigen, welche die eingegossenen Tugenden im eigentlichen Sinne des Wortes läugnen.

In den desfallsigen Controversen der Scholastiker wurde oft vielzuviel Gewicht auf die *distinctio realis* oder *essentialis* zwischen gratia und caritas gelegt und dabei die philosophische Frage über die Art des Unterschiedes zwischen der Substanz der Seele und ihren Kräften hereingezogen. Das theologische Interesse der Frage hängt davon nicht wesentlich ab. Dieses besteht nur darin, daß der Unterschied zwischen gratia und caritas keine bloße distinctio *rationis* wegen der verschiedenen Bedeutung der Namen, sondern ein formaler (sec. *esse* et rationem *Hal.*) wegen verschiedener realer Momente in der Sache selbst sei, oder daß die Gnade nicht bloß ein Attribut der caritas, sondern Basis und Seele derselben sei, daß sie also als Qualität der Seele nicht bloß in der Fähigkeit und Neigung zur Liebe Gottes bestehe, sondern auch ein höheres Sein enthalte, vermöge dessen der Seele die caritas selbst gebühre und die letztere ihre volle Gottwohlgefälligkeit und Verdienstlichkeit erlange. Und gerade dieses heben auch *Hal.* und *Bonav.* entschieden hervor, welche in Bezug auf die technische Fassung des Unterschiedes etwas vom hl. Thomas abweichen, was jedoch bei *Bonav.* im brevil. kaum mehr sichtbar ist. Obgleich nämlich *Hal.* gratia und caritas nicht per *essentiam*, sondern bloß secundum *esse* et *rationem* unterscheidet, und *Bonav.* die gratia nicht in das Wesen der Seele, sondern in den Willen verlegt: so haben doch beide den Gedanken, daß die Gnade, indem sie gegenüber dem esse naturae als dem esse primum zum esse secundum, d. h. dem esse accidentale, gehöre, in der übernatürlichen Ordnung das esse *primum* und *quasi substantiale*, resp. das esse *vivum in radice* verleihe (wie die Seele es dem Körper formell dadurch verleiht, daß sie eine Natur mit ihm ausmacht), die Tugenden aber bloß die diesem Sein entsprechende nächste und spezielle Befähigung zu den Akten des übernatürlichen Lebens enthielten (ähnlich der auf die Information des Körpers durch die Seele gegründeten Lebenskräftigkeit der einzelnen Organe desselben). Vgl. Brevil. p. 5. c. 4.: Sicut principium productivum [Deus] sua summa perfectione in dando vitam naturae non tantum dat vivere quantum ad actum primum, verum etiam quantum ad actum se-

cundum, qui est operari: sic necesse est, quod principium reparativum vitam tribuat spiritui in esse gratuito et quantum ad esse et quantum ad operari. Et quoniam unius viventis secundum unam vitam primam membrorum multae sunt operationes vitales ad illius vitae perfectam manifestationem, cum actus diversificentur per objecta, et diversitas actuum requirat diversitatem sive distinctionem habituum (Aristot. l. 2. de anima, text. 33): hinc est, quod, licet una sit gratia vivificans, *ramificari* tamen necessario habet in varios habitus propter varias operationes. Desgleichen hebt Bonav. hervor, daß die Gnade passender Licht als Wärme genannt werde, weil die Wärme nur eine ihrer Erscheinungsformen sei. (Bei Ant. a Vicetia ed. rec. Breviloquii vol. II. p. 12): Gratia magis dicitur lux, quam calor, quoniam lux in se habet et virtutem illuminandi, et illuminando magis et magis virtutem calefaciendi; et ideo plus complectitur lux quam calor. Et gratia, in quantum lux, non tantum respicit intellectum, verum etiam affectum; imo lux, ut dicitur de gratia, nominat eam, ut respicit totam animam. Quoniam sicut est forma totius orbis primi, per cujus influentiam fiunt generationes circa partes inferiores, et una est ratio actualitatis et diffusionis, secundum quod innuit et dicit aperte Dionysius in libro de divinis nominibus (l. 2. cael. hier. c. 2); et quia hoc competit gratiae, quae est radix omnium habituum gratuitorum, et principium omnis boni operis: hinc est, quod dicitur lux.

807 Der Unterschied zwischen St. Bonaventura (resp. Alex. Hal.) u. Thomas besteht darin, daß Jener den Gnadenstand zunächst und an erster Stelle als die Stellung betrachtet, welche der Creatur durch Aufnahme zur Braut Gottes in ihrer mystischen Ehe mit Gott zustehe, wo sie dann direkt nur eine Standeserhöhung der Person bezeichnet, die Adoptivkindschaft aber sich auf die Brautschaft gründet und hauptsächlich nur das der letzteren eigene Erbrecht ausdrückt. Demgemäß muß die innere deiformitas, wodurch die Creatur als Braut innerlich Gott wohlgefällig wird, wie ein von Gott als Bräutigam verliehener Brautschmuck angesehen werden, wodurch die Creatur von dem Lichte seiner Herrlichkeit bestrahlt und erfüllt und so innerlich geadelt wird; und dem übernatürlichen Leben muß sie gerade insofern sich unterstellen, als dasselbe in einem bräutlichen Dienste Gott gegenüber und in der Erzeugung vollkommener gottwohlgefälliger Früchte besteht, kurz, inwiefern es ein verdienstliches Leben ist. In dieser Weise kann die deiformitas im Willen als dem nächsten Prinzip des Verdienstes residiren und doch dem ganzen Wesen eine neue Stellung anweisen; sie bildet aber darum auch nur insofern ein neues Sein, als sie eben ein *bene* esse der Person darstellt. Bei St. Thomas hingegen ist der Gnadenstand zunächst und vor Allem der Stand der durch Geburt aus Gott vermöge der participatio divinae naturae begründeten wahren Kindschaft Gottes, so daß die Creatur eben in dieser Kindschaft eine solche Ebenbürtigkeit mit Gott erlangt, wodurch sie auch die würdige Braut seines Sohnes wird. Demgemäß ist bei ihm der Gnadenstand gerade dadurch eine Standeserhöhung der Person, daß er auf einer Rangerhöhung der Natur, nämlich einer Erhebung derselben zu einer höheren Art und Form ihres substanziellen Seins, d. h. der Grundbeschaffenheit ihrer Substanz fußt und daher überhaupt der Grund eines gottartigen Lebens ist. Dieser Gegensatz beider Auffassungen zeigt sich, wie wir später sehen werden, in einer Reihe von weiteren Consequenzen; und da in diesen die erstere Auffassung mit der traditionellen Anschauung der Kirche mehr oder minder in Conflikt kommt, während die letztere derselben allseitig entspricht, so muß man ihr auch hier die Palme zuerkennen.

808 Diesen beiden Auffassungen gegenüber läßt sich das Wesen der skotistischen dadurch ausdrücken, daß sie den Gnadenstand einfach nach Analogie des Verhältnisses der Freundschaft, und zwar der bloßen, nicht auf ein eheliches oder kindliches Verhältniß gegründeten Freundschaft betrachtet; und in der That besteht in der Betonung derjenigen Schriftstellen, welche das Verhältniß der begnadigten Creatur zu Gott unter dem Gesichtspunkte der Freundschaft, d. h. der wechselseitig correspondirenden Liebe, behandeln, die ganze positive Grundlage der skotistischen Auffassung. Ihr Grundfehler aber liegt darin, daß sie die Freundschaft nicht auf die Kindschaft Gottes gründet, d. h. sie nicht als eine Freundschaft zwischen Vater und Kind behandelt, und die Kindschaft bloß unter dem Namen des Rechtes auf die Erbschaft zum annexum der Freundschaft macht, während doch der Apostel die Kindschaft selbst als Grund von dem Rechte auf die Erbschaft als ihrer Folge deutlich unterscheidet, indem er Gal. 4, 5. sagt: *si* filii *et* haeredes. Durch die Umkehr dieses de-

hältnisses kommt man auf eine ganz schiefe Bahn, und wie schon die Bonaventura'sche Auffassung ein Schritt zur skotistischen hin war, so trug letztere den Keim weiterer schiefen Auffassungen in sich, welche auch wirklich in der Scholastik geltend gemacht worden sind. Weil nämlich die habituelle Liebe nur um der aktuellen willen da ist, und letztere eher noch mehr als jene das Subjekt Gott wohlgefällig macht: so kann man leicht dahin kommen, den Gnadenstand, soweit er ein innerer ist, von dem habitus caritatis weg formell in die aktuelle Liebe, resp. deren moralische Fortdauer, zu verlegen und diese als forma gratificans zu betrachten. Weil ferner die freundschaftliche Liebe der Creatur zu Gott für sich allein nicht ausreichen kann, der Creatur die volle Würdigkeit zu verleihen, von Gott mit bräutlicher und väterlicher Liebe geliebt und mit seiner Erbschaft bedacht zu werden: so kann die innere Gnade auch nicht mehr die Kraft haben, durch sich selbst oder formaliter die Stellung und Rechte der Braut und des Kindes zu begründen, sondern muß noch durch eine acceptatio oder ordinatio Dei ergänzt werden; alsdann würde aber diese Stellung eigentlich das Produkt einer bloßen äußeren Anordnung, und die *gratia adoptionis divinae* selbst nur etwas Aeußerliches, Moralisches sein, wie die Adoption unter Menschen. Von hieraus aber ergab sich leicht die weitere Anschauung, daß zwischen der Verleihung der inneren Gnade und der Verleihung der Stellung und Rechte der Kindschaft Gottes auch kein innerer und unfehlbarer Zusammenhang bestehe, indem die eine füglich ohne die andere geschehen könne, und daß thatsächlich die innere Gnade nur ein mehr oder minder arbiträres Zeichen der Kindschaft Gottes sei. Letztere Auffassung wurde namentlich von den Nominalisten ausgebildet, und sie stimmt allerdings ganz vortrefflich zu der geistlosen, mechanischen Anschauung von dem habitus caritatis, der nicht die Kraft zu einer wahrhaft göttlichen Liebe, sondern bloß eine Neigung zu einer accidentell gesteigerten natürlichen Liebe sein soll.

Die inneren theologischen Gründe sind bereits oben im Texte ausgeführt. Bei 809 *Thom.* sind sie bes. an zwei Stellen entwickelt, die sich wechselseitig ergänzen. In der einen stützt er sich auf die Idee der vollkommenen Zubereitung für die übernatürliche Bestimmung, in der andern auf den Begriff der übernatürlichen Tugend selbst, inwiefern dieselbe ebenso, wie die natürliche ihren Maßstab in einer ihr zu Grunde liegenden Natur haben müsse. Die erstere Stelle findet sich Qq. disp. de ver. q. 27. a. 2: Quidam dicunt, quod gratia est idem per essentiam quod virtutes secundum rem, differt autem secundum rationem, ut virtus dicatur, secundum quod perficit hominem et ejus actum Deo acceptum reddit; et inter alias virtutes praecipue caritas est gratia secundum eos. Alii vero dicunt e contrario, quod caritas et gratia per essentiam differunt, nec aliqua virtus est gratia per essentiam; et haec opinio rationabilior videtur. Cum enim *diversarum naturarum diversi sint fines*, ad consecutionem alicujus finis in rebus naturalibus *tria praeexiguntur:* scilicet *natura proportionata* ad finem illum, et *inclinatio* ad finem quae est naturalis appetitus finis, et *motus in finem;* sicut patet, quod in terra est natura quaedam, per quam sibi competit esse in medio, et hanc naturam sequitur inclinatio in locum medium, secundum quam appetit naturaliter talem locum, cum extra ipsum per violentiam detinetur, et ideo nullo prohibente semper deorsum movetur. Homo autem secundum naturam suam proportionatus est ad quemdam finem, cujus habet naturalem appetitum, et secundum naturales vires operari potest ad consecutionem illius finis, qui finis est aliqua contemplatio divinorum, qualis est homini possibilis secundum facultatem naturae, in qua Philosophi ultimam hominis felicitatem posuerunt. Sed est aliquis finis, ad quem homo a Deo praeparatur, naturae humanae proportionem excedens, scilicet vita aeterna, quae consistit in visione Dei per essentiam, quae excedit proportionem cujuslibet naturae creaturae, soli Deo connaturalis existens. Unde oportet quod homini detur aliquid, non solum per quod operetur ad finem, vel per quod inclinetur ejus appetitus in finem illum, sed *per quod natura hominis elevetur ad quamdam dignitatem, secundum quam talis finis sit ei competens,* et ad hoc datur gratia; ad inclinandum autem affectum in hunc finem datur caritas; ad exequendum autem opera quibus praedictus finis acquiritur, dantur aliae virtutes. Et ideo, sicut in rebus naturalibus est aliud natura ipsa, quam inclinatio naturae et ejus motus vel operatio: ita et in gratuitis est aliud gratia a caritate et a ceteris virtutibus. Et quod haec comparatio sit recte accepta, patet per Dionysium in 2. cap. cael. Hier.

ubi dicit, quod non potest aliquis habere spiritualem operationem, nisi prius esse spirituale accipiat, sicut nec operationem alicujus naturae, nisi prius habeat esse in natura illa. — 1. 2. q. 110. a. 3. u. 4: Quidam posuerunt idem esse gratiam et virtutem secundum essentiam, sed differre solum secundum rationem, ut gratia dicatur secundum quod facit hominem Deo gratum vel secundum quod gratis datur, virtus autem secundum quod perficit ad bene operandum. Et hoc videtur sensisse Magister in 2. Sent. d. 16. Sed si quis recte consideret rationem virtutis, hoc stare non potest, quia, ut Philosophus dicit in lib. 7. Physic. virtus est quaedam dispositio perfecti: dico autem perfectum, quod est dispositum secundum naturam. Ex quo patet, quod *virtus uniuscujusque rei dicitur in ordine ad aliquam naturam praeexistentem,* quando scilicet unumquodque *sic est dispositum, secundum quod congruit suae naturae.* Manifestum est autem, quod virtutes acquisitae per actus humanos, de quibus supra dictum est, sunt dispositiones, quibus homo convenienter disponitur in ordine ad naturam, qua homo est. Virtutes autem infusae disponunt hominem altiori modo et ad altiorem finem, unde etiam oportet, quod in ordine ad aliquam altiorem naturam, hoc est in ordine ad naturam divinam participatam, quae dicitur lumen gratiae; secundum quod dicitur II. Petr. 1: *Maxima et pretiosa vobis promissa donavit, ut per hoc efficiamini divinae consortes naturae:* et secundum acceptionem hujusmodi naturae dicimur *regenerari in filios Dei.* Sicut igitur lumen naturale rationis est aliquid praeter virtutes acquisitas, quae dicuntur in ordine ad ipsum lumen naturale: ita etiam ipsum lumen gratiae, quod est participatio divinae naturae, est aliquid praeter virtutes infusas, quae a lumine illo derivantur et ad illud lumen ordinantur. Unde Apostolus dicit Eph. 5: *Eratis aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino; ut filii lucis ambulate.* Sicut enim virtutes acquisitae perficiunt hominem ad ambulandum, secundum quod congruit lumini naturali rationis ita virtutes infusae perficiunt hominem ad ambulandum, secundum quod congruit lumini gratiae. — Altera quaestio *(de subjecto gratiae)* ex praecedenti dependet. Si enim gratia sit idem quod virtus, necesse est, quod sit in potentia animae sicut in subjecto: nam potentia animae est proprium subjectum virtutis, ut supra dictum est. Si autem gratia differt a virtute, non potest dici, quod potentia animae sit gratiae subjectum, quia omnis perfectio potentiae animae habet rationem virtutis, ut supra dictum est. Unde relinquitur, quod gratia, sicut est prius virtute, ita habeat subjectum prius potentiis animae, ita scilicet quod sit in essentia animae. Sicut enim per potentiam intellectivam homo participat cognitionem divinam per virtutem fidei, et secundum potentiam voluntatis amorem divinum per virtutem caritatis: ita etiam *per naturam animae participat secundum quandam similitudinem naturam divinam per quandam regenerationem sive recreationem.* Zu diesen Gründen kann man hinzufügen, daß 1) einerseits nur die Gnade im Unterschied von der caritas, wie für die caritas selbst, so auch für die *dona integritatis* deren Wurzel bilden kann, wie sie es nach thomistischer Lehre und der Anschauung der Väter ist; und daß 2) auch nur die Gnade in diesem Sinne das Band derjenigen Vereinigung Gottes mit der Seele sein kann, welche bei den griech. Vätern in der inhabitatio Sp. Si. sahen (vgl. § 169).

810 Diese Auffassung des hl. Thomas ist, obgleich meist das Gegentheil angenommen wird, streng augustinisch, da auch August. (s. oben 687) die participatio *naturae* divinae von der participatio *veritatis* u. *felicitatis* divinae unterscheidet. Wenn er nun schon unter jener zunächst die participatio *aeternitatis* divinae zu verstehen scheint, dann bezeichnet ihm doch die aeternitas eben das Tiefste im göttlichen Leben, woran die geschaffene Natur nur durch innerste Assimilation mit der göttlichen theilnehmen kann; und wenn er ferner die *participatio* aeternitatis erst bei der Vollendung eintreten läßt, dann muß dieselbe doch dem Keime nach schon in der Gnade enthalten sein, welche die inchoatio vitae aeternae begründet, zumal August. auf eine solche part. aet. beim ersten Menschen auch die Integrität gründet. Ueberhaupt scheint die ganze Auffassung Augustins, oder vielmehr der alten lateinischen Kirche, von der natura *instituta*, welche in dieser die Gnade mit einbegreift und darum die caritas als *naturalis* rectitudo und die vita aeterna als natürliches Endziel betrachtet, die natura instituta als eine in ihrem innersten Wesen geadelte und verklärte Natur vorauszusetzen. Ebenso löst sich wohl von hier aus auch vollkommener die Schwierigkeit, daß die Würde des Kindes Gottes bei Ad..

in der natura instituta nicht auf Adoption zurückgeführt, sondern als naturalis dignitas bezeichnet wird. Denn als partic. div. naturae hat die grat. hab. die Würde der Kindschaft wesentlich oder doch natürlicherweise zur Folge; und wenn nun vollends, wie die griech. Väter ausdrücklich erklären, die geistige Creatur zugleich als natürliches und übernatürliches Ebenbild Gottes aus seiner Hand hervorging, dann konnte die Würde der Kindschaft Gottes als *ipso facto* bereits durch den concreten Ursprung des Menschen aus Gott gegeben erscheinen.

811 Um den Begriff der *participatio divinae naturae* genauer zu fixiren, sagen die Thomisten: es sei 1) nicht bloß eine part. *moralis*, sondern *physica*, weil sie nicht bloß eine moralische Vollkommenheit der Creatur und eine Aehnlichkeit der moralischen Vollkommenheit Gottes, sondern ein wahres höheres Lebensprincip und zwar für ein auch intellektuell gottähnliches Leben ist. Es sei 2) nicht bloß eine part. *virtualis*, sondern *formalis*, weil sie nicht bloß analoge Wirkungen erzeuge, wie die göttliche Natur, sondern auch in sich selbst ihrem Subjekte eine analoge Beschaffenheit gebe, wie die göttliche Natur durch sich selbst hat. Einige fügen 3) hinzu, es sei auch eine partic. div. naturae nicht bloß *in ratione naturae* (im Gegensatz zu den Attributen), und ut naturae *talis* (d. h. inwiefern dieselbe der Grund des Gott eigenen Lebens ist); sondern eben darum sei es auch eine part. div. naturae ut *infinita* est, nicht zwar in dem Sinne, als ob die Creatur durch die Gnade förmlich unendlich würde, sondern in der Weise, daß die Gnade der Creatur die Kraft und Neigung gebe, Gott als den Unendlichen in sich selbst zu erfassen. Cf. *Joan. a S. Thom.* in 1. 2. de gr. disp. 22. a. 1: Gratia est participatio infinitatis et puritatis divinae naturae *objective*, cum sit similitudo et fulgor intellectualitatis divinae, elevans creaturam rationalem, ut respiciat pro objecto connaturali et specificativo Deum, ut est in se infinitus, actus purus et ens per essentiam, non tamen *subjective*, quia non habet eundem modum infinitatis ac objectum.

Die Lösung der einzigen ernsten Schwierigkeiten, welche gegen das Wesen der gratia gratum faciens im obigen Sinne vorgebracht werden, wird dazu dienen, ihren Begriff noch mehr ins Licht zu stellen.

812 IV. Die erste Schwierigkeit ist die, daß die habituelle Gnade ihren Charakter als *gratum faciens* und dignificans personam eben darum hat, weil sie gratia *sanctificans* ist, daß also ersterer nur die formelle Wirkung derjenigen realen Qualität der Seele ist, welche wir als Heiligkeit derselben bezeichnen. Denn gerade diese Heiligkeit ist es, welche der Seele jene innere Aehnlichkeit mit Gott verleiht, wodurch dieselbe für Gott zum Gegenstande besonderen Wohlgefallens und freundschaftlichen Wohlwollens wird und so sie zur Erbschaft des ewigen Lebens und zur Verdienste desselben nothwendige innere Würdigkeit empfängt; sie ist also m. E. W. die forma constituens creaturam Deo gratam. Da nun die Heiligkeit gewöhnlich als heilige Gesinnung, resp. als Tüchtigkeit und Geneigtheit zum heiligen Leben verstanden wird: so könnte es scheinen, die Gnade als gratum faciens sei nicht von der diese Tüchtigkeit und Geneigtheit enthaltenden Tugend verschieden; wenigstens glauben selbst einige Theologen, welche sonst den Unterschied zwischen gratia und caritas festhalten, wie Ripalda, folgern zu müssen, die Gnade sei nur insofern eine participatio divinae naturae, quatenus haec est radix bonitatis summae moralis s. sanctitatis.

813 Was den Sprachgebrauch betrifft, so ist zu bemerken, daß der Ausdruck gratia sanctificans als technische Bezeichnung für die gr. hab. erst seit dem *Trid.* üblich geworden, nachdem dieses gegenüber der rein äußerlichen, von keiner innern Aehnlichkeit mit Gott getragenen gratificatio und justificatio vor Gott, wie sie von den Reformatoren bezüglich des gefallenen Menschen gelehrt worden, die Realität und Innerlichkeit beider Momente dadurch bestimmt hatte, daß es der Gnade eine renovatio et sanctificatio interioris hominis zuschrieb, worin es die gratia und die virtutes zusammenbegriff. Die vortriben=

tinische Scholastik kannte dagegen fast nur den Ausdruck gratia *gratum faciens*, der eigens dazu erfunden war, um die Gnade formell als Grund der Würdigkeit der Person zu charakterisiren. Bei den Vätern findet sich derselbe nicht. Als technischer Ausdruck kann bei ihnen nur die den griechischen Vätern geläufige Bezeichnung ἁγίασμα, ἁγιότης, *sanctitas* gelten; aber eben diese enthält auch die volle Erklärung der Bedeutung, in welcher die *gratia* als sanctificans verstanden werden muß.

814 Obgleich der Name gratia sanctificans in der That die Gnade zunächst als Prinzip eines heiligen Lebens bezeichnet, so ist damit durchaus nicht gesagt, daß sie in nichts Anderem bestehe als in der übernatürlichen Vollkommenheit des Willens oder in einer Aehnlichkeit mit der sittlichen Vollkommenheit Gottes. Vielmehr erscheint sie erst dann vollkommen als Prinzip eines heiligen Lebens, wenn sie der Grund der Aehnlichkeit mit dem ganzen göttlichen Leben ist, da bei diesem die Heiligkeit (s. B. II n. 658 u. 667) überhaupt dessen spezifisch göttliche Vollkommenheit, also nicht bloß formell die Erhabenheit seiner sittlichen Vollkommenheit, sondern auch die lichte Klarheit, Lauterkeit und Hoheit seiner Erkenntniß bezeichnet; überdieß muß, wie bei Gott, so auch in der Creatur, die Heiligkeit des Willens in der Lauterkeit und Hoheit der Erkenntniß gründen, und folglich gerade die Wurzel der letzteren zugleich als radikale Heiligkeit bezeichnet werden. Aus diesem doppelten Grunde fassen bes. die griech. Väter die Heiligung der Seele auf in Form eines die Natur des geschaffenen Geistes in das Bild des göttlichen verklärenden Lichtes, nicht etwa bloß der Erneuerung, Befruchtung und Belebung, und nehmen sie als identisch mit der „Vergöttlichung". Darum aber bezeichnet ihnen die Heiligkeit zugleich die Theilnahme an dem eigenthümlichen Adel der göttlichen Natur oder, w. d. i., an der höchsten Geistigkeit Gottes, wie denn auch bei ihnen die Heiligkeit des hl. Geistes zunächst und vor Allem dadurch charakterisirt wird, daß er der Duft und der Odem der reinsten Geistigkeit Gottes sei, und die heiligende Kraft ihm gerade darum zugeschrieben wird, weil er die imago und die virtus Verbi sei. Unter diesem Gesichtspunkte kann und muß dann die Heiligung in der Creatur als „divina qualitas" (Cat. Rom.) nicht bloß das Prinzip eines heiligen Lebens sein, sondern ebenso eine objektive höhere Weihe und Würde, d. h. eine direkt der Natur und durch die Natur der Person verliehene Ehr- und Achtungswürdigkeit enthalten, wie sie in Gott die ihm wesentliche unendliche Würde seines Wesens, oder sein heiliges Sein (s. oben § 86) bezeichnet, und zwar eine solche Würde, wodurch die Creatur an der eigenen Würde Gottes Antheil nimmt und, wie der besonderen Liebe Gottes, so auch der Erbschaft seiner Herrlichkeit werth ist und die moralische und physische Macht zum Verdienste derselben besitzt. In diesem vollen Sinne verstanden, umfaßt daher gerade die Heiligung auch die Funktionen der gratia gratum faciens als solcher, aber nur darum, weil sie eben mehr bezeichnet, als bloß eine heilige Gesinnung oder die aktive Befähigung zu heiligem Leben, weil sie m. E. W. nicht bloß irgendwie ein Heilig-sein vermittelt, sondern in einem heiligen Sein besteht.

815 Daß die Heiligung namentlich in diesem objectiven Sinne auch in der hl. Schrift verstanden wird, wurde oben n. 670—671 gezeigt. Einen Beweis a posteriori für diese Bedeutung der Heiligkeit finden die TT. mit Recht darin, daß die „Heiligung" als causa formalis justificationis impii nicht bloß die Fähigkeit gerecht zu leben verleiht, sondern

auch, indem sie nach dem Cat. Rom. als divina qualitas die Seele mit übernatürlicher Schönheit schmückt, die Makeln der Sünde tilgt, d. h. für die Nachlassung der Sündenschuld nicht bloß disponirt, sondern dieselbe wesentlich einschließt, was nur dadurch geschehen kann, daß die Seele nicht zugleich an der eigenen Würde Gottes theilnehmen und Gegenstand seines Abscheus und Hasses sein kann.

Obgleich, wie bemerkt, die Heiligung die specifische und volle Bedeutung der „Vergöttlichung" hat, so ist doch leicht zu erklären, warum gerade der erstere Ausdruck und nicht der letztere gewöhnlich als **technischer** für das Wesen und die Bedeutung der Gnade verwandt, und dieselbe nicht deificans, sondern sanctificans genannt wird. Denn 1) ist die sanctificatio **weniger mißverständlich** als die deificatio; während nämlich letztere dahin mißdeutet werden könnte, daß die Seele in die Substanz Gottes verwandelt oder „vergottet" werde, weist die erstere darauf hin, daß die „Vergöttlichung" eben nur in einer **Aehnlichkeit mit der Beschaffenheit** der göttlichen Substanz in Hinsicht auf deren eigenartiges Leben bestehe und zugleich eine dem entsprechende Verbindung mit Gott enthalte. 2) Die Vergöttlichung bezeichnet naturgemäß zugleich und zumeist die **volle Aehnlichkeit** und Verbindung mit Gott in der durch das lumen gloriae bewirkten **Herrlichkeit und Seligkeit**, während der Gnadenstand als solcher speciell die **Einweihung und Vorbereitung** für diese Herrlichkeit und Seligkeit darstellt, als was er gerade in der durch die Heiligkeit bezeichneten höheren Würde erscheint. Uebrigens ist die Gnade als Keim der Glorie auch selbst Glorie, und deuten die Väter auf sie z. B. Joh. 17, 22: claritatem quam dedisti mihi, dedi eis („claritas" = honor, sagt *Hil.* Trin. l. 8. n. 12., est naturae aut species aut dignitas), und *Bonav.* (in 2. dist. 27. a. 1. q. 3.) führt treffend aus, daß die Gnade ebenso gut Glorie genannt werden könne wie die Glorie Gnade. 3) Ferner **äußert sich** die Bedeutung des Gnadenstandes vorzüglich darin, daß die Creatur durch denselben befähigt ist, Gott als ihrem übernatürlichen Ziele nachzustreben, also **in der Vollkommenheit des sittlichen Lebens**. 4) Endlich bezeichnet die Heiligkeit den Gnadenstand am klarsten und deutlichsten **im Gegensatze zum Stande der Sünde**, und dieser Gegensatz wird wiederum am prägnantesten durch den Begriff der Heiligkeit charakterisirt. In den beiden letzten Beziehungen erscheint die Heiligkeit vorwiegend unter dem Gesichtspunkte der justitia oder Gerechtigkeit, und wo dieser Gesichtspunkt hervorgekehrt wird, wie beim hl. Augustinus in seiner Opposition gegen die Pelagianer, ist es natürlich, daß das Moment des heiligen Seins in den Hintergrund gedrängt wird. Dazu kommt, daß beim hl. Augustinus auch die caritas meist nicht so sehr als Frucht der Erleuchtung von Seiten Gottes, wie als Wirkung der Einhauchung, und nicht so sehr als contemplative wie als praktische und nach Beseligung ringende Liebe erscheint, wodurch der Begriff der Heiligkeit eine ganz andere Schattirung und eine engere Bedeutung erhält als bei den griechischen Vätern (s. B. II. n. 659).

V. Die **zweite** Schwierigkeit betrifft die der Gnade zugewiesene Stellung und Bedeutung **als Wurzel der übernatürlichen Tugenden** und betont dagegen, daß jene Tugenden entweder **ohne die Gnade, vor ihr und nach ihr** in der Seele bestehen, oder doch wenigstens, wie die caritas, prioritate naturae dem Gnadenstande vorausgehen könnten, und daß deren Eingießung nicht bloß als **Folge** der Erhebung in den Gnadenstand, sondern als **Vermittlung** des Eintritts in denselben angesehen werde.

Indeß dieß beweist nur, daß das Verhältniß der Gnade zu den Tugenden **nicht ganz** dasselbe ist, wie das zwischen der Substanz der Seele und ihren eigenen Kräften, sondern in gewisser Beziehung mehr Analogie hat mit dem **Verhältnisse der Seele zu dem Organismus des von ihr informirten Körpers**. In der That, die Substanz der Seele ist in der Weise die Wurzel ihrer Kräfte, daß sie das **unentbehrliche Substrat**, sowie das **einzige denkbare nächste Prinzip** der letzteren ist. Die übernatürlichen Tugenden aber haben ihr Substrat nicht in der Gnade, sondern in den natürlichen Seelenkräften, welche durch sie vervollkommnet werden;

sie haben auch ihr bewirkendes Prinzip nicht ausschließlich und unmittelbar in der Gnade, sondern ebenso unmittelbar, wie diese, in der Einwirkung Gottes auf die Seele. Die prinzipielle und wurzelhafte Stellung der Gnade gegenüber den Tugenden besteht nur darin, daß die letzteren von Gott wesentlich auf die Gnade als ihr Ziel bezogen und mit Rücksicht auf sie hervorgebracht werden, daß sie durch die Gnade ihre volle Kraft und Wirksamkeit erlangen, durch sie einerseits mit der Seele als ihrem Subjekte, andererseits mit Gott als ihrem Prinzipe in eine festere, gleichsam organische Verbindung treten, und so überhaupt im Anschluß an die Gnade ihren normalen, vollen und gesicherten Bestand haben — ganz ähnlich wie es mit dem Organismus des Körpers gegenüber der Information desselben durch die Seele der Fall ist. Eine solche wurzelhafte Stellung der Gnade aber hindert nicht, daß die Tugenden wenigstens theilweise schon vor der Verleihung der Gnade selbst von Gott hervorgebracht werden, resp. nach ihrem Verluste fortbestehen können, wie der Organismus des Körpers, bevor er durch seine eigene Seele formirt ist, durch den Einfluß des zeugenden Prinzips gebildet werden und nach dem Verluste der Seele fortbestehen kann; vielmehr bleibt dort wie hier der wurzelhafte Charakter bestehen, obschon er sich nicht mehr in physischer, sondern in ideeller Weise äußert. Jene Stellung hindert nicht einmal, daß die Tugenden von Seiten ihres Subjektes als das natura prius der Gnade insofern vorausgehen, als sie das Subjekt für den Besitz der Gnade disponiren und so auch bei der Einführung der Gnade (in via generationis) theilweise der Zeit nach derselben vorausgehen können, ähnlich wie es bei der Bildung des leiblichen Organismus im Verhältnisse zur Information durch die Seele der Fall ist. Im Gegentheil wird gerade von denjenigen Theologen, welche die caritas für sich allein nicht als die eigentliche forma gratificans oder als das reale constitutive Prinzip der Gottwohlgefälligkeit der Seele betrachten, ausdrücklich betont, sie sei für sich allein eben nur eine Disposition zur eigentlichen forma gratificans und bewähre sich als solche Disposition namentlich darin, daß bei Erwachsenen die Aufnahme der caritas die letzte Bedingung sei, woran die Einführung der Gnade in der Seele geknüpft sei. (Vgl. bei *Reding* theol. tom. 3. de gr. q. 4. a. 1.)

819 Diesen Gedanken gaben die alten TT. dadurch Ausdruck, daß sie die Gnade als die *forma* virtutum bezeichneten, d. h. als forma informans et informando perficiens ac vivificans virtutes ad perfectum statum, näherhin als forma *portando* perficiens, was sie ebendadurch ist, daß sie gegenüber dem Wesen der Seele eine forma *inhaerendo* perficiens ist und so die Seele zur würdevollen Trägerin und vollkommenen Eigenthümerin der Tugenden macht. Die Vollendung resp. Belebung der Tugenden durch die Gnade besteht aber vorzüglich darin, daß dieselben, wie die Farben durch das sie belebendes Licht, Gott vollkommen angenehm (virtutes perfecte gratiosae oder gratuitae) werden, und ihre Akte nicht bloß Blüthen eines höheren Lebens, sondern Früchte sind, die eine Saat des ewigen Lebens bilden, d. h. es vollkommen verdienen (virtutes meritoriae), oder daß die innere dignitas der Tugenden zu einer condignitas erhoben wird. Einer solchen Information, Vollendung und Belebung durch die Gnade bedarf insbesondere auch die caritas, obgleich sie selbst in ihrer Weise, indem sie allen Tugendakten ...

vollkommene Richtung auf Gott gibt, die forma aller übrigen Tugenden ist, und daher nicht der Information durch eine andere höhere Tugend bedarf. Sie hat nur den Vorzug, daß sie niemals von der sie informirenden Gnade getrennt, also nicht informis werden kann und bei ihrer Eingießung sofort auch von der Gnade begleitet und informirt ist, und so in unauflöslicher Verbindung mit der Gnade mit dieser sich in die Funktion der Vollendung und Belebung aller übrigen Tugenden theilt, weßhalb denn auch die TT. vor Scotus die formatio der Tugenden der gratia und caritas zugleich zuschreiben.

Eine bündige Zusammenstellung dieser Lehre gibt *Bonav.*, Brevil. p. 5. c. 4: Omnis rectitudo virtutum secundum esse gratuitum manat a gratia tanquam ab origine et radice, et secundum esse meritorium comparatur ad caritatem sicut ad originem, formam et finem. Hinc est, quod ceterae virtutes gratuitae quoad habitus sunt connexae et quoad actus meritorios sunt aequales. Hinc est etiam, quod ceteri habitus virtutum possunt esse informes, sola caritate excepta, quae est [etiam suo modo caeterarum] virtutum forma. Cum enim habentur sine gratia et caritate, in quibus consistit vita virtutum, tunc sunt informes. Cum autem superinfunditur gratia, tunc formantur et decorantur et Deo acceptabiles fiunt; sicut et colores absque luce sunt invisibiles, superveniente autem lumine, fiunt lucidi, pulchri et aspectui complacentes. Unde quemadmodum ex luce et coloribus fit unum in ratione motivi et una lux sufficit ad multos colores illuminandos: sic ex gratia et habitibus informibus, cum formantur, fit unum secundum rationem meritorii et gratuiti: et una nihilominus gratia sufficit ad informationem et gratificationem habituum diversorum. — Wie die gratia mit der caritas gemein hat, daß sie forma virtutum ist, so werden auch beide radix und mater virtutum genannt, obgleich dieß bei der caritas, da sie sogar wesentlich den Glauben voraussetzt, noch auffallender erscheinen könnte als bei der Gnade; und in der That besteht bei der caritas gegenüber dem Glauben das Wurzelverhältniß auch nur insofern, als sie bewirkt, daß die Acte des Glaubens in einer höheren und vollkommeneren Weise um Gotteswillen erweckt und auf Gott bezogen werden, als es ohne sie geschehen könnte. — Besonders nach dem Sprachgebrauche der älteren Franziskanerschule vor Scotus wurden die virtutes, welche ohne die gr. gr. fac. als informes bestehen können und bestehen (bes. fides, spes, und der außer dem Gnadenstande für die Erfüllung der religiösen Pflichten die Stelle der caritas resp. des timor filialis einnehmende timor servilis), weil sie nicht gratuitae sind im Sinne der vollen Gottwohlgefälligkeit, überhaupt nicht als virtutes gratuitae bezeichnet, sondern, um ihnen gleichwohl ihre Uebernatürlichkeit zu wahren, in die Reihe der gratiae gratis datae versetzt (vgl. *Hal.* 3. p. q. 63). Die übrigen einfach moralischen Tugenden, welche nicht, wie die genannten, eine directe Beziehung auf die Gewinnung der Gnade haben, galten aber im Sprachgebrauche der alten Scholastik in statu informitatis überhaupt nicht mehr als übernatürliche Tugenden, weil sie dieß nur da sein könnten, wo sie in Geltendmachung des Standes der Kinder Gottes und im Geiste der caritas geübt würden. Indeß durfte und sollte damit nicht bestritten werden, daß denselben, wo und in wie weit sie noch im Geiste des Glaubens, der Hoffnung und des wahren timor servilis geübt werden können, auch außer dem Stande der Gnade noch ein übernatürlicher Charakter zukommen könne.

VI. Die dritte Einwendung ist, daß 1) die caritas in der h. Schrift und den Vätern, als die höchste Gabe Gottes dargestellt, 2) gerade ihr die in der Gotteskindschaft enthaltene Gottwohlgefälligkeit der Person und die Verdienstlichkeit ihrer Handlungen, sowie 3) die Einkehr Gottes in die Seele und der Besitz Gottes zugeschrieben wird.

Indeß 1. die caritas ist eben nur das größte unter den dona oder charismata, welche den Kindern Gottes in Rücksicht auf ihre Würde verliehen werden, und kommt daher gar nicht in Vergleich mit dieser Würde,

sondern bloß mit den übrigen charismata. Die Verschiedenheit der Gnade von der caritas ändert in der That an dem eigenthümlichen Werth der letztern nichts, weil sie nur dazu dient, die Creatur zu einer würdigen Trägerin und vollkommenen Eignerin der caritas zu machen. Im Gegentheil zeigt sich der Werth der caritas gerade darin am meisten, daß sie unzertrennbar mit der gratia als einer Theilnahme an der Natur und Würde Gottes verbunden ist, ihrerseits die einer solchen Würde entsprechende Lebenskraft und -richtung ausmacht, und daß umgekehrt die gratia das nicht sein und leisten könnte, was sie soll, wenn nicht die caritas unzertrennbar mit ihr verbunden wäre.

823 2. Die Gottwohlgefälligkeit der Person und die Verdienstlichkeit der Handlungen wird der caritas zugeschrieben in dem Sinne, wie dieselbe eben von einer Tugend abhängig sein kann und sein muß, und zwar im Gegensatze sowohl zu allen solchen Gütern und Vorzügen, welche ihren Inhaber Gott nicht näher bringen, wie auch zu den übrigen Tugenden, welche ohne die caritas nicht vollkommen mit Gott als ihrem Gegenstande verbunden und auf Gott als ihr Ziel hingerichtet sind. Wo daher die caritas in dieser Richtung betont erscheint, wird auch überhaupt von dem höheren Range der Kinder Gottes abstrahirt, obwohl die Nothwendigkeit desselben dogmatisch feststeht, und läßt sich daher aus solchen Ausdrücken in keiner Weise folgern, daß die caritas filiorum Dei auch die forma *constituens* filiationis adoptivae sei.

824 3. Die Einkehr Gottes in die Seele und sein Besitz wird der caritas zugeschrieben, inwiefern einerseits beim Eintritt in den Gnadenstand der Akt der Liebe die letzte und unfehlbare Disposition und Impetration für die Gnade selbst und alle an sie geknüpften Privilegien enthält, und andererseits im Gnadenstande die Uebung und Unterhaltung der Liebe es ist, wodurch die Creatur die durch die Gnade gegebene freundschaftliche Gegenwart Gottes genießt und sich dieselbe bewahrt.

825 VII. Die letzte Schwierigkeit besteht darin, daß die Gnade als innere Qualität der Seele nach kirchlichem Sprachgebrauche nichts Anderes sein solle, als die *justitia* coram Deo und *amicitia* ad Deum, d. h. daß sie die Seele in die rechte Ordnung auf Gott als ihr übernatürliches Ziel und in freundschaftliche Verbindung mit Gott setze; beides aber sei formaliter in der caritas gegeben, weil eben sie die Fähigkeit und Tendenz verleihe, nach dem übernatürlichen Ziele zu streben, und die freundschaftliche Verbindung mit Gott auf Seiten der Creatur in nichts Anderem bestehe als in freundschaftlicher Liebe; daher der Spruch des hl. August.: caritas est *ipsa* justitia, und das scholastische Axiom: caritas *est* amicitia ad Deum.

826 Allerdings, wenn man die Begriffe der justitia und amicitia von menschlichen Verhältnissen auf das übernatürliche Verhältniß der Creatur zu Gott überträgt, bezeichnen beide formell nicht einen Stand der Person oder der Natur, sondern eine Richtung ihrer Vermögen und ihrer Thätigkeit; und insofern ist es wirklich wahr, daß die caritas auch hier die forma constituens animam justam et Deo amicam ist. Weil aber das ganze übernatürliche Verhältniß zu Gott auf die Gnade der Kindschaft gebaut ist: so hat auch das gerechte und freundschaftliche Verhalten der Creatur gegen Gott nur da

durch den vollen Werth einer Gerechtigkeit vor Gott und einer Freundschaft mit Gott, daß es von der Gnade der Kindschaft getragen wird und eben eine Gerechtigkeit und Freundschaft der Kinder Gottes ist (*Aug*. c. 2. epp. Pelag. l. 1. n. 5: non vivunt bene filii hominum, nisi effecti filii Dei). Wie ferner die Gnade der Kindschaft die Wurzel der caritas ist, so kann man auch sagen, sie sei die Wurzel der Gerechtigkeit und Freundschaft, und zwar so, daß die letztere schon in ihr selbst gegeben sei, und sie das innerste und spezifische Wesen derselben ausmache, also auch zunächst und schlechthin die forma justificans und amicam reddens sei.

827 In der That, indem die Gnade die caritas und alle übrigen Tugenden virtuell in sich enthält und ihnen zugleich die volle Bedeutung in den Augen Gottes gibt, daß ihre Akte nicht bloß in sich recht sind, sondern auch ein Recht auf Belohnung begründen; indem sie ferner auch in sich selbst eine gewisse Hinordnung der Seele auf Gott und Unterwerfung unter Gott darstellt, gerade das Wesen der Seele als Gott speziell angehörig und ihm geweiht auf ihn hinordnet und zugleich ein Recht auf den Besitz Gottes verleiht: so läßt sie sich nicht bloß irgendwie unter den Begriff der justitia subsumiren, sondern bildet auch gerade die fundamentale und radikale Rechtbeschaffenheit der Seele in der übernatürlichen Ordnung, oder die forma *justificans* per exc. In diesem Sinne definirte Alex. v. Hales (3. p. q. 61. m. 2. a. 6) die Gnade im Unterschiede von den Tugenden dahin, sie sei ein habitus mentis vitae humanae *universaliter* ordinativus; Thomas aber redet (ver. 27, a. 6. ad 2.) von dem in der Gnade gegebenen ordo ipsius essentiae animae und bestimmt so auch das innerste Wesen der in der habituellen Sünde enthaltenen Trennung von Gott als eine elongatio ab isto ordine. Demnach besteht der Vorzug der justitia infusa vor der acquisita u. A. auch darin, daß jene nicht bloß, wie diese, ein ordo *affectuum et virium* animae, sondern zugleich ein ordo *naturae sive essentiae* animae ist. (Vgl. hierzu *Suarez* de gr. l. 7. c. 9.)

828 Dasselbe, was von der justitia, läßt sich auch von der *amicitia* sagen. Die freundschaftliche Verbindung mit Gott, welche in der caritas besteht, ist nach dem Grundsatze: amicitia aut pares invenit aut facit, und in ihrer Eigenschaft als freundschaftliche Verbindung zwischen Kind und Vater, innerlich bedingt und getragen durch diejenige Gottesnähe und Gottähnlichkeit, wozu die Seele durch die gratia erhoben wird; und weil diese Gottähnlichkeit eben die freundschaftliche Liebe zu Gott mit sich führt, indem sie sowohl den Beruf wie die Befähigung zu derselben nach sich zieht, so besteht in ihr gerade die Wurzel und das innerste Wesen des freundschaftlichen Verhältnisses der Creatur zu Gott; daher kann man von ihr sagen, sie sei ebenso die forma *constituens* der *amicitia* ad Deum, wie die der Gotteskindschaft. Zugleich besteht der Unterschied zwischen dem natürlichen freundlichen Verhältnisse der Creatur zu Gott und dem eigentlich freundschaftlichen u. A. auch darin, daß in letzterem nicht bloß eine höhere und vollkommene unio und transformatio in den Geliebten per affectum stattfindet, sondern auch eine höhere Gemeinschaft und Aehnlichkeit des Seins, was *Bonav.* eine decoratio faciei animae nennt, d. h. eine Verklärung der Seele auf dem Gott zugewandten und darum Gott gegenüber ihr Angesicht bildenden Grunde ihres Wesens durch ein von Gott in sie eingestrahltes Licht.

829 Uebrigens ist es selbstverständlich, daß die adäquate Bezeichnung für die forma constituens der Gerechtigkeit und Freundschaft, ebenso wie für die Heiligkeit (s. oben IV), in der vom *Trid.* angewandten Formel gratia et caritas, resp. (nach V) caritas informata per gratiam, enthalten ist, indem hier zugleich die Wurzel und ihre wesentlichste Kraft, sowie das statische und das dynamische Element des Gnadenstandes zugleich ausgesprochen ist.

830 VIII. Aus dem Vorhergehenden löst sich auch die in der Scholastik viel ventilirte Frage über die nothwendige und innere Wechselbeziehung zwischen der Gnade als physischer innerer Beschaffenheit des Subjektes und der Gnade als eines moralischen Verhältnisses des Subjektes zu Gott oder als Inbegriffes von Rechten und Ansprüchen, bz. des Anrechtes auf Erbschaft Gottes in der Glorie. Nach Analogie der menschlichen Adoptivkindschaft meinten die Skotisten, und noch mehr die Nominalisten, die Gnade in dem einen Sinne sei ohne die Gnade im andern Sinne an sich denkbar; es könne mithin Jemand von Gott zur Erbschaft des ewigen Lebens adoptirt werden ohne innere Gottähnlichkeit, und ebenso könne Jemand diese Gottähnlichkeit besitzen, ohne zugleich das Anrecht auf die Erbschaft Gottes zu besitzen, obgleich in der thatsächlichen Weltordnung oder sec. providentiam vel potentiam ordinariam eine solche Trennung niemals stattfinde. Daß die wechselseitige Verbindung keine wesentliche ist, und die Trennung ohne logischen Widerspruch denkbar sei, mag zugegeben werden; aber darum braucht sie noch keine arbiträre und künstliche zu sein; sie ist vielmehr für beide Theile eine natürliche und organische.

831 Zunächst wäre eine Adoption ohne übernatürliche Gottähnlichkeit nur eine höchst unvollkommene, weil sie den Adoptirten der Erbschaft nicht innerlich und darum nicht wahrhaft würdig machte; ja sie verdiente bei Gott nicht einmal den Namen der Adoptivkindschaft, weil letztere auch unter Menschen in dem Adoptirenden den Willen voraussetzt, den Adoptirten in Allem, also auch in dem Titel auf die Erbschaft, dem wirklichen Sohne nach Möglichkeit ähnlich zu machen, und dieser Wille bei Menschen bloß wegen ihrer Ohnmacht unwirksam bleibt. Andererseits würde die innere Gnade für den Zweck, für welchen sie von Gott gegeben wird, unzulänglich sein, wenn sie die Creatur nicht wahrhaft der Erbschaft Gottes würdig machte, und die mit ihr ausgestattete Creatur noch einer weiteren Acceptation, also im Grunde ebenso noch einer Adoption bedürfen, wie die von ihr entblößte Creatur; eine weitere Acceptation, oder besser eine positive Verfügung Gottes ist nur da denkbar für die effektive Anrechnung der einzelnen Handlungen des Begnadigten zum Verdienste einer Erhöhung der von ihm zu erbenden Glorie, die durch eine Erhöhung der Gnade selbst bedingt ist. Freilich erscheint eine solche innere Würdigkeit, wonach das Anrecht auf die Glorie und mithin die volle Würde der Kinder Gottes ein ex natura gratiae inhaerentis resultirender effectus formalis ist, auch nur vollkommen begründet in der thomistischen Lehre von der inneren Gnade als einer participatio divinae naturae. Weshalb es von Seiten der übrigen Theologen allerdings nur consequent ist, wenn sie dieselbe läugneten. Jedenfalls muß man festhalten, die innere Gnade sei ihrem Wesen nach so erhaben, daß sie, wie sie von Gott nur als volles Unterpfand seiner väterlichen Liebe und seiner Erbschaft verliehen werden kann, ...

auch diese Liebe und Erbschaft wahrhaft kraft ihres inneren Werthes verpfändet, und daß folglich Gott, ohne sich selbst zu verläugnen, beides dem Besitzer der Gnade nicht vorenthalten kann. Ob aber nicht außer der inneren Gnade zur Ergänzung derselben noch etwas Anderes, namentlich die ungeschaffene Gnade, concurriren könne oder müsse, werden wir im folgenden § sehen.

Vgl. über die hier behandelten Fragen besonders *Gonet* und *Goudin* l. c., sowie *Comp. Salmant.* tr. 13. disp. 3. dub. 3 im streng thomistischen Sinne; etwas milder ist *Suarez,* de gr. l. 7. c. 3 ff.

§ 169. Der Gnadenstand. Fortsetzung. Sein Verhältniß zu Gott als seinem Princip: die mit der geschaffenen Gnade verbundene substanzielle Einwohnung des hl. Geistes als der ungeschaffenen Gnade, sowohl zur Besiegelung des freundschaftlichen Verhältnisses der Kinder Gottes zu Gott, wie zur vollen Constitution der Kindschaft selbst als einer substanziellen, auf gnadenvoller Zeugung aus Gott beruhende Gemeinschaft mit Gott — oder der hl. Geist als substanzielles Complement der accidentellen *gratia sanctificans et gratum faciens.*

Literatur. Vgl. oben § 125; ferner *Lessius*, de perf. div. l. 12. c. 11 (nebst dem später beigefügten apologetischen Appendix); *Petav.*, de Trin. l. 8. c. 4—6; *Thomassin.*, de incarn. l. 6. c. 8 ff.; Kleutgen, II. Abh. 7. Kap. 6; v. Schäzler, Natur und Uebernatur S. 48 ff.; unsere „Mysterien" § 28—30.

Durch zahlreiche Stellen der hl. Schrift und die gesammte Tradition ist es zweifellos festgestellt, daß mit der Erhebung in den Gnadenstand eine Einwohnung Gottes, speziell des hl. Geistes, in den Begnadigten verbunden ist, d. h. eine bleibende substanzielle Gegenwart Gottes in der Creatur, in welcher er sich selbst derselben schenkt oder zu eigen gibt und folglich als eine substanzielle und ungeschaffene Gnade-Gabe sich ihr mittheilt. Ebenso sicher ist es, daß diese Einwohnung Gottes etwas dem Gnadenstande Eigenthümliches, also von derjenigen Gegenwart, welche Gott gegenüber den bloßen Creaturen zukommen muß oder kann, wesentlich Verschiedenes ist. Es kann sich nur fragen, wie das Wesen dieser Einwohnung und Schenkung und ihre Bedeutung für den Gnadenstand näher zu bestimmen ist, und namentlich, ob und wie sie sich zur Constitution des Gnadenstandes selbst verhalte. 882

Hier treten uns sofort zwei auf den ersten Blick durchaus entgegengesetzte Auffassungen entgegen, einerseits die der ganzen abendländischen Theologie, bes. der Scholastik — mehr dynamisch und moralisch, und andererseits die der griechischen Väter — mehr organisch und physisch, welche jedoch, wie sie wesentlich den in B. II entwickelten beiderseits verschiedenen Auffassungen der Gottes- und Trinitätslehre entsprechen, so auch innerlich sich keineswegs aufheben, sondern ergänzen und beleuchten. Wir stellen zuerst beide Auffassungen für sich dar, um sodann die innere Harmonie beider klarzulegen. 883

A. Die abendländische, speziell scholastische Auffassung der Einwohnung des hl. Geistes als einer freundschaftlichen Gemeinschaft der Kinder Gottes mit Gott.

Nachdem wir oben § 125, wo von der Sendung der göttlichen Personen die Rede war, die letztere im Sinne dieser Auffassung erklärt haben, können 884

wir uns hier kurz fassen. Hiernach wird im Allgemeinen die Einwohnung resp. die Selbstmittheilung Gottes formell und ausschließlich so gedacht, wie sie in der dauernden Einwirkung Gottes auf die begnadigte Creatur und in dem Verhältnisse Gottes zu der auf ihn als Gegenstand gerichteten Thätigkeit der Creatur enthalten und gegeben ist. Einerseits besteht sie also darin, daß Gott in der Mittheilung der geschaffenen Gnade in höherer Weise, als bei der Erschaffung der Natur, eine der seinigen nachgebildete bleibende Vollkommenheit in der Creatur bewirkt, indem er eine spezifische Aehnlichkeit mit seiner Natur mittheilt und als dauernd wirkendes *principium exemplare* dieser gottartigen Vollkommenheit auf einen speziellen Titel hin und in besonders inniger Weise auch mit seiner Substanz der begnadigten Creatur nahe treten und dauernd gegenwärtig bleiben muß. Diese Form der Einwohnung und Selbstmittheilung wird dem hl. Geiste speziell deswegen zugeschrieben, weil er sowohl der Repräsentant der göttlichen Liebe, wodurch die geschaffene Gnade mitgetheilt wird, als auch das Urbild derjenigen Liebe ist, welche vermittelst der Gnade in der Creatur hervorgebracht wird und als die erste und wichtigste der an diese Gnade geknüpften Gaben gilt. Andererseits besteht die Einwohnung und Selbstmittheilung Gottes darin, daß er durch die Gnade die Creatur befähigt, ihn selbst, wie er in sich ist, zu erkennen und zu lieben, und so als einen ihr innigst gegenwärtigen Gegenstand zum Genusse und zur Huldigung oder als *objectum finale* sich ihr darbietet. In dieser Form wird sie deswegen dem hl. Geiste speziell zugeschrieben, weil er das Unterpfand der Liebe ist, durch die Gott sich uns schenkt, und die in statu viae den vorzüglichsten Gegenstand des Genusses Gottes bildet und dadurch auch den dereinstigen vollen Genuß Gottes verpfändet. Beiden Formen liegt aber nicht bloß der Gedanke einer thatsächlichen Einwirkung und Darbietung, sondern auch der einer durch liebevolle Schenkung von Seiten Gottes sowie durch einen in der Gnade verliehenen Anspruch vermittelten Angehörigkeit Gottes an die Creatur zu Grunde, mit Rücksicht auf welche Gott an die Begnadigten wie der Vater an seine Kinder, der Bräutigam an seine Braut gewissermaßen so gebunden ist, daß er bei ihnen sein muß, um für die Erhaltung und Ausbildung ihres Lebens zu wirken und sie mit seinen Reichthümern zu beseligen.

885 Demnach wird die Einwohnung und Selbstmittheilung Gottes in der Form eines, der durch die geschaffene Gnade begründeten Kindschaft Gottes eigenthümlichen, innigsten Freundschaftsverhältnisses zwischen Gott und seinen Kindern gedacht, als ein innigstes Zusammen- und Füreinander-sein, -leben und -wirken zweier Personen, dessen ganze Kraft und Innigkeit sich namentlich darin zeigt, daß derselbe hl. Geist, welcher in Gott die Liebeseinheit zwischen Vater und Sohn darstellt, auch hier als Vermittler der Liebeseinheit zwischen Gott und seinen Adoptivkindern erscheint, und in ihm als dem osculum Dei animae infusum in realster und vollkommenster Weise das von der freundschaftlichen Liebe erstrebte Ineinanderleben der Freunde, worin sie „Ein Herz und Eine Seele" oder auch „Ein Geist" sind, vollzogen und dargestellt wird.

886 Sieh die Ausführung dieser Auffassung besonders bei *Suarez*, de Trin. l. 12 c. 5. Außer den § 125 angeführten Stellen vgl. noch *Bern*. serm. 8. in Cant. 9: Felix osculum, per quod non solum agnoscitur Deus, sed et diligitur Pater, qui nequaquam

plene cognoscitur nisi cum perfecte diligitur. Quae in vobis anima sensit aliquando in secreto conscientiae suae Spiritum Filii clamantem: Abba, Pater? Ipsa, ipsa paterno se diligi praesumat affectu, quae eodem se Spiritu, quo Filius, affectam sentit. Confide quaecunque es illa, confide nihil haesitans. In Spiritu Filii filiam cognosce te Patris, sponsam Filii vel sororem. Utroque vocabulo eam, quae hujusmodi est, invenies appellari. Ad manum est, unde id probem, non multum laborabo: Vox sponsi est ad ipsam: Veni in hortum meum, soror mea sponsa. Soror siquidem est, quia ex uno Patre; sponsa, quia in uno Spiritu. Nam si carnale matrimonium constituit duos in carne una, cur non magis spiritualis copula constituet duos in uno Spiritu? Denique qui adhaeret Domino, unus spiritus est etc.

In dieser Auffassung erscheint die Einwohnung des hl. Geistes nicht 837 als ein constitutives Element der Kindschaft Gottes, als welches bloß die geschaffene Gnade angesehen wird; in der zweiten Form ist sie vielmehr nur eines der an die Kindschaft geknüpften und auf dieselbe gegründeten Geschenke und Privilegien; in der ersten liegt sie ihr zwar insofern zu Grunde, als sie den Fortbestand derselben bedingt, aber nicht in der Weise einer causa formalis und constituens, sondern in der Weise eines principium exemplare und efficiens. Als causa formalis, oder als dasjenige, worin die Kreatur die Würde der Kinder Gottes, die ihr entsprechende Gottwohlgefälligkeit u. s. w. besitzt, und wovon sie Kind Gottes, gottwohlgefällig u. s. w. benannt wird, sah man ausschließlich die gratia *creata* animae *inhaerens* an. Die scharfe Betonung dieses Punktes wurde vor dem Tridentinum in der alten Scholastik vorzugsweise veranlaßt durch die Opposition gegen die Lehre des Lombarden, daß die Kindschaft gar nicht durch eine *gratia creata* und *inhaerens* bedingt sei, daß vielmehr der hl. Geist unmittelbar, mit Ausschluß eines eingegossenen habitus, das Prinzip der theologischen Liebe sei und so die Stelle der *gratia inhaerens* vertrete und für dieselbe keinen Raum lasse. Zur Zeit des Tridentinums kam noch hiezu, daß gegenüber den Reformatoren betont werden mußte, in Bezug auf ihre rechtfertigende Wirksamkeit beim gefallenen Menschen bestehe die Gnade weder ganz noch theilweise in einer äußeren Zurechnung der Gerechtigkeit Christi oder Gottes, als ob es in der Seele gar keine gerechte Beschaffenheit oder doch keine solche gäbe, wegen deren allein, von aller Zurechnung abgesehen, die Seele wahrhaft gerecht genannt und von Gott als gerecht angesehen werden könnte und müßte. Nachdem diesem Irrthum gegenüber das Trid. die justitia inhaerens als die *unica* causa formalis *justificationis* definirt hatte: konnte vollends jede anderweitige Auffassung, worin neben der gratia inhaerens noch etwas Anderes, namentlich die inhabitatio Spiritus S. resp. der Spiritus S. inhabitans, als constitutives Element des Gnadenstandes aufgestellt wurde, unhaltbar erscheinen, und wurde in der That von manchen Theologen (z. B. Ripalda) die sogleich zu erwähnende Ansicht von Lessius scharf censurirt.

Indeß die Absicht des Concils ging bei der *unica* causa formalis augen- 838 scheinlich nur dahin, daß die durch die Gnade zu bewirkende Gerechtigkeit, welche als solche wesentlich eine inhärirende Qualität des von ihr gerecht genannten Subjektes ist, nicht verkümmert und ganz oder theilweise durch bloße Zurechnung der gleichnamigen Qualität eines andern Subjektes ersetzt oder ergänzt werde. Es wollte verhüten, daß man der wirklichen Gerech-

tigkeit eine bloß nominelle substituire und die Rechtbeschaffenheit der Seele als eine auch **in ihrer Art** mangelhafte darstelle, als ob sie beim gefallenen Menschen nicht mehr dasselbe sein und leisten könnte, wie beim unschuldigen Menschen. Beim Gnadenstande überhaupt, soweit er das spezifische höhere Sein der Kinder Gottes, den Grund ihrer höhern Würde und des Vollbesitzes ihres höheren Lebens bedeutet, kann darum noch immer etwas Anderes in Betracht kommen, als bloß die innere Beschaffenheit der Seele, und insbesondere noch eine andere Gemeinschaft resp. Zusammenhang mit Gott außer derjenigen, welche formell in der Aehnlichkeit der von Gott bewirkten Beschaffenheit besteht. Und in der That hat die Kirche gegen Bajus, wo es nicht auf die Betonung der Gerechtigkeit, sondern auf die des höheren Standes der Kinder Gottes, des status deificus, ankam, diesen Begriff nicht bloß durch die gratia animae infusa, sondern auch durch die inhabitatio Spiritus adoptionis (prop. 15), oder durch habere gratiam *et* Spiritum sanctum inhabitantem (prop. 1[illegible]) erklärt, und letzteres Moment ebenso, wie das erstere, in die ratio meriti und mithin auch in die ratio dignitatis personae merentis miteinbegriffen.

839 Es war daher nicht nur statthaft, sondern ganz zeitgemäß und dem Geiste der Kirche entsprechend, wenn kurz darauf mehrere große Theologen, bes. Lessius, Petavius und Thomassin, die spezifische Bedeutung dieses Momentes im Gnadenstande hervorzuheben und zu entwickeln suchten. Lessius that es durch Anschluß an die hl. Schrift, indem er in der inhabitatio Sp. S. eine zur qualitativen Aehnlichkeit mit Gott hinzutretende substanzielle Gemeinschaft mit Gott nachwies, die zum Vollbegriffe der Kindschaft Gottes gehöre. Die beiden letzteren hingegen wiesen an der Hand der Väter, besonders der griechischen, nach, daß in der inhabitatio Sp. S. außer der qualitativen Heiligung bei den Begnadigten auch eine substanzielle stattfinde. Wenn diese Anschauung sich nicht mehr Bahn gebrochen, so kommt das wohl hauptsächlich daher, daß namentlich die beiden letzteren TT. dieselbe nicht allseitig im Sinne der Väter erklärt und durchgebildet und mit den positiven Momenten in der scholastischen in Verbindung gebracht haben.

840 An Andeutungen, daß der Besitz des hl. Geistes als eines donum increatum, als die darin enthaltene substanzielle Heiligung und Gemeinschaft mit Gott, den Gnadenstand mitconstituire, fehlt es allerdings auch in der Scholastik nicht, und noch mehr finden sich in der einen oder der andern Form Anknüpfungspunkte für diese Auffassung, wie [illegible] gezeigt werden soll. Gleichwohl erregte die Darlegung dieser Auffassung durch *Lessius* [illegible] perf. div. l. 12. c. 11, großes Aufsehen und mancherlei Angriffe, gegen welche sich [illegible] in den späteren Ausgaben durch einen appendix zu jenem Capitel — und zwar [illegible] schickt — vertheidigte. Er fehlte nur darin, daß er den Begriff des consortium divinae naturae gar nicht in dem Sinne einer *similitudo* cum natura gelten lassen wollte, den mistischen Sinn derselben als similitudo *ipsius naturae* divinae ignorirte und seine [illegible] sicht nicht auch durch die Väter stützte. — **Petavius** und **Thomassin**, welche [illegible] versuchten, haben zwar ebenso wenig, als Lessius, wie ihnen vielfach untergeschoben [illegible] die gratia inhaerens geläugnet. Aber Petavius hat sich nur wenig bemüht, sich [illegible] herrschenden Anschauung auseinander zu setzen, und Thomassin, der dieß ernstlich [illegible] suchte, hat hinterher die patristische Anschauung einfach in die Form der herrschenden [illegible] schauung umgedeutet, anstatt sie als eine Ergänzung der letzteren nachzuweisen. [illegible] fehlten dadurch, daß sie einerseits, die Stellung der inhabitatio im Organismus der [illegible] natürlichen Ordnung nicht genug in's Auge faßten und andererseits nicht beachteten, [illegible] die Lehre der griechischen Väter, worauf sie sich stützen, zum großen Theil noch [illegible] und Ausdruck einer in sich geschlossenen, den Lateinern fremden Anschauungsweise [illegible]

der Gotteslehre und Trinitätslehre angehört, worauf nothwendig aufmerksam gemacht werden muß, sowohl um den Inhalt der betreffenden Beweisstellen zu verstehen, wie auch um diese Auffassung mit der lateinischen in Einklang zu bringen.

B. Die griechisch-patristische Auffassung von der Einwohnung des hl. Geistes als einer substanziellen die Kindschaft Gottes mitconstituirenden Gemeinschaft mit Gott.

841 Diese Auffassung, im engsten Anschlusse an zahlreiche Stellen des N. T. ausgeführt, findet sich schon bei Irenäus entwickelt, und kehrt vielfach wieder in den Schriften der Väter gegen die Arianer, Macedonianer und Nestorianer, wo sie bes. durch Athanasius, Basilius und Cyrill v. Alexandrien vertreten wird. Sie betrachtet die Einwohnung des hl. Geistes geradezu als das wichtigste constitutive Moment der Kindschaft Gottes in dem Sinne, daß darin eine Theilnahme an der Substanz der göttlichen Natur, eine substanzielle Gemeinschaft und Einheit, resp. Zusammenhang, mit Gott enthalten ist, worin der Geist Gottes seiner Substanz nach in gewissem Sinne eine forma informans animam und eine forma constituens esse divinum erscheint, und wodurch in den Adoptivkindern Gottes die Gemeinschaft der Würde und des Lebens mit Gott in analoger Weise begründet wird, wie im natürlichen Sohne Gottes. Sie findet mithin die Realität oder den realen Charakter und Inhalt der Adoptivkindschaft nicht bloß darin, daß dieselbe irgendwie durch eine Wiedergeburt von Seiten Gottes, d. h. durch Mittheilung höheren Seins und Lebens und eine Assimilation mit der Beschaffenheit der göttlichen Natur begründet wird (origo viventis de vivente in similitudinem naturae), sondern zugleich auch darin, daß, wie bei der natürlichen Geburt in der Creatur und in Gott selbst, die Wiedergeburt den Charakter der Zeugung (der origo viventis de vivente *conjuncto)* hat, d. h. von einer Mittheilung der Substanz des Zeugenden bedingt, getragen und begleitet wird. So sehr diese Auffassung auf den ersten Blick befremdlich und bedenklich erscheinen mag, so sehr wird sie sich empfehlen, wenn sie in allen ihren Momenten und mit ihren Gründen systematisch dargelegt wird, wie wir das im Folgenden versuchen.

842 Vor Allem sind die hier zur Anwendung kommenden Namen und Begriffe der substanziellen Einheit und Gemeinschaft näher zu erklären. Substanzielle Einheit — bei den VV. ἕνωσις φυσική = naturhaft, nicht natürlich (naturalis bei Hil. Pict.), oder οὐσιώδης = substantialis, nicht essentialis — bedeutet nicht bloß die Identität der Substanz eines Subjectes mit der des andern, sondern ebenso, und zwar im gewöhnlichen Sprachgebrauche sogar zunächst, den Zusammenhang (συνάφεια) verschiedener Substanzen. Im eigentlichen und strengen Sinne bezeichnet sie hier die Einheit zwischen Substanzen, welche so zu Einer Substanz verbunden sind, daß sie selbst nur als Theile einer Gesammtsubstanz bestehen, mithin bloß Theilsubstanzen sind, wie Aeste und Stamm, Glieder und Haupt, Körper und Seele. Im weiteren, aber dem eben erklärten nachgebildeten Sinne heißt so auch der Zusammenhang zwischen verschiedenen selbstständigen Wesen, welche sich so zu einander verhalten, als ob sie Ein Wesen wären, und die zu Einem Ganzen zusammengehören, namentlich dann, wenn das Eine aus der Substanz des Andern herausgewachsen oder durch Vereinigung mit ihm verwachsen, dadurch ein Theil der einen Substanz in die andere übergegangen, und so ein Wesen mit seiner Substanz in dem andern ist. Derart ist der Zusammenhang zwischen Vater und Kind, Gatte und Gattin (ersterer dem des Astes zur Wurzel, letzterer dem des Gliedes zum Haupte entsprechend), dessen substanzieller Charakter durch den Namen unitas carnis, d. h. unio carnis cum carne in unam carnem ausgedrückt wird. Im Unterschiede von der

vollen Verbindung zu Einem Wesen wird die letztere Verbindung, wie alle sonstigen Beziehungen, die zwischen zwei selbstständigen, namentlich geistigen Wesen Platz greifen, moralische oder beziehungsweise Verbindung genannt (unio moralis = ἕνωσις σχετική); aber im Gegensatze zu allen bloß moralischen Verbindungen (z. B. der Freundschaft, der Unterordnung u. s. w.) bleibt sie immer eine substanzielle oder auch wesenhafte und naturhafte. Den Unterschied von letzteren Verbindungen, ebenso wie von der bloßen Einheit der Aehnlichkeit, drückt aber schon der Name „Zusammenhang", συνάφεια = cohaesio resp. copulatio = κόλλησις aus. Uebrigens gebraucht *Hil. Pict.* de Trin. l. 8. n. 7. den Ausdruck unitas naturalis auch von jeder Aehnlichkeit zweier Wesen, die nicht bloß in der Gleichheit und Uebereinstimmung der Gesinnung besteht, indem er die Uebereinstimmung der Gläubigen „per naturam fidei", namentlich inwiefern die fides als virtus infusa die Frucht einer Wiedergeburt durch Gott ist, als eine unitas naturalis bezeichnet. In diesem Sinne kann daher schon die Aehnlichkeit der Creatur mit Gott durch die gratia creata als eine unitas naturalis bezeichnet werden.

843 Inwiefern der substanzielle Zusammenhang im zweiten Sinne darauf beruht, daß die Substanz eines Wesens wenigstens theilweise dem Andern mitangehört, nennt man ihn Gemeinschaft der Substanz (κοινωνία, communio, communicatio), genauer Mitbesitz (μετοχή, participatio, Theilnahme, bei *Ath.* und *Cyr. Al.* auch μετουσία) der Substanz des ersteren Wesens von Seiten des zweiten. In diesem Sinne verstehen die griech. Väter oft die paulinische κοινωνία τοῦ πνεύματος, und ebenso die petrinische κοινωνία θείας φύσεως, indem sie die letztere entweder ausschließlich oder doch vorzüglich auf den Mitbesitz der Substanz der göttlichen Natur beziehen, während die Scholastiker, besonders der hl. Thomas, dieselbe zumeist und sogar ausschließlich auf die participatio divinae naturae per similitudinem bezogen. Sie nehmen daher das Wort hier in ähnlichem (nicht gleichem) Sinne, wie man vom Sohne Gottes sagt, er sei humanitatis nostrae factus particeps, oder wie der hl. Paulus sagt (Hebr. 2), quia pueri communicaverunt carni et sanguini et ipse similiter participavit eisdem. Desgleichen führen sie ferner als Analogie der communio und participatio Spiritus S. die Communion mit der Substanz des Fleisches und Blutes Christi an, wie sie beim Genusse der Eucharistie stattfindet, und wenn Christus selbst als eine gratia substantialis dem Menschen gegeben, ihm eingesenkt und mit ihm so verbunden wird, daß letzterer mit ihm einen Leib ausmacht. In dieser Analogie sieht man deutlich, wie die communio substantiae zwischen Gott und der Creatur, obgleich sie beide Substanzen unvermischt neben einander bestehen läßt, doch von der bloßen Vereinigung durch Empfang der Einwirkung oder durch Erkenntniß und Liebe sich unterscheidet, und wie sie zugleich mehr ist als eine bloße substanzielle Gegenwart oder Einwohnung, welche auch auf dem Altare oder im Tabernakel vorhanden ist. Die Einwohnung = inhabitatio, wie sie hier in Betracht kommt, involvirt zugleich ein wechselseitiges *habere*, also ein Verhältniß einer Substanz zu der andern, wodurch die eine der andern als ihr gewidmet und geweiht resp. als sie ergänzend und weihend angehört; und auch dieses wechselseitige habere oder Angehören ist näher im Sinne derjenigen Angehörigkeit zu verstehen, kraft welcher zwei Substanzen moralisch Ein Ganzes ausmachen und zu einem solchen zusammengehören.

844 I. Daß im Allgemeinen der Begriff der Zeugung aus Gott, und zwar im möglichst vollen Sinn, auf die Erzeugung der Adoptivkinder Gottes anzuwenden ist, geht schon aus dem häufigen Gebrauche dieses Ausdrucks in der hl. Schrift hervor. Daß darin insbesondere eine Mittheilung der Substanz Gottes stattfindet, ist namentlich dadurch angedeutet, daß die hl. Schrift auch von einem semen Dei redet, aus welchem die Kinder Gottes geboren werden und welches in ihnen bleibe, und daß dieselben Ausdrücke, womit namentlich bei Johannes die substanzielle Einheit des Sohnes mit dem Vater dargestellt und die Gemeinschaft der Würde und des Lebens zwischen beiden begründet zu werden pflegt (Pater in me et ego in Patre), in demselben Contexte auch auf die Einheit der Begnadigten mit Gott angewandt werden. Allerdings kann die Zeugung der Adoptivkinder Gottes nicht alle Eigenthüm-

lichkeiten der natürlichen Zeugung in Gott oder in der Creatur haben. Von ersterer unterscheidet sie sich, wie schon ihr Name es ausdrückt, dadurch, daß die Adoptivkinder Gottes zuerst geschaffen und dann gezeugt, also nicht ursprünglich und ihrem eigenen Wesen nach aus der Substanz Gottes hervorgehen, daher auch nicht von Natur oder nothwendig, sondern durch Gnade gezeugt werden, und daß ihre Zeugung nur eine durch ihn selbst vermittelte Theilnahme an der Zeugung des natürlichen Sohnes sein kann. Von der creatürlichen Zeugung aber unterscheidet sie sich dadurch, daß die göttliche Substanz vermöge ihrer Mittheilung an die Creatur allerdings nicht mit letzterer zu Einem physischen Wesen verschmolzen werden, sondern nur moralisch mit ihr Ein Wesen ausmachen kann. Indeß braucht man darum in der Zeugung der Adoptivkinder Gottes die Mittheilung der Substanz des Zeugenden nicht fallen zu lassen. Im Gegentheil ist sie, was die substanzielle Gemeinschaft zwischen dem Zeugenden und dem Gezeugten angeht, sogar wesentlich vollkommener, als die creatürliche Zeugung, indem bei ihr, ähnlich wie in der ewigen Zeugung, nach Andeutung der hl. Schrift, die göttliche Substanz nicht in einem von dem zeugenden Prinzip abgetrennten Theile, sondern ganz und ungetheilt und Gott vollkommen eigen bleibend in die Creatur eingeht und in ihr bleibt. Mithin bewirkt sie nicht nur eine innigere substanzielle Verwandtschaft mit dem zeugenden Prinzip, als die materielle Zeugung unter Menschen, sondern auch einen noch innigeren substanziellen Zusammenhang (συνάφεια, cohaesio), als zwischen Ast und Stamm oder Wurzel besteht.

845 Der Sprachgebrauch der hl. Schrift ist besonders im Griechischen evident, wo auch dem nasci der Vulg. constant γεννᾶσθαι entspricht. Vgl. die Stellen oben n. 667. Speziell wird sehr nachdrücklich Joh. 1, 13 das nasci = generari ex Deo und Joh. 3, 5—6 das nasci ex spiritu (sc. divino) dem nasci ex carne parallel und gegenübergestellt. Das „semen" im Hinblick auf die Geburt aus Gott findet sich 1 Joh. 3, 9. als semen *Dei*, und 1 Petr. 1, 23., wo es als semen incorruptibile dem semen corruptibile der fleischlichen Zeugung gegenübergestellt wird. Die Parallelisirung mit der Einheit zwischen dem ewigen Sohn und dem Vater findet sich bes. Joh. 17, 22: Et ego claritatem quam dedisti mihi, dedi eis, ut sint unum, sicut et nos unum sumus; ego in eis et tu in me. Daher nennt *Iren.* l. 4. 31. 2. den hl. Geist vitale semen und fügt bei: semen Patris omnium, i. e. Spiritus Dei, per quem facta sunt omnia, commixtum et unitum est carni h. e. plasmati suo; ebenso stellt er l. 5, 18, 2 (s. oben n. 676) die adoptio der Erschaffung darum als generatio gegenüber, weil in ihr kein geschaffener Lebensgeist (afflatus), sondern der Geist, der in Gott selbst sei, mitgetheilt werde. Eine ähnliche Gegenüberstellung hat *Athan.* or. 2. c. Arian. (oben n. 679). *Cyr. Alex.* in Jo. 1, 13 (oben n. 684) aber leitet aus der generatio eine gewissermaßen natürliche Verwandtschaft (οἰκείωσις φυσική) her, wozu die an sich Gott fremde Creatur erhoben werde.

846 II. Der spezifische Charakter der Mittheilung der Substanz, der die Zeugung der Adoptivkinder Gottes von der natürlichen Zeugung in Gott sowohl als in der Creatur unterscheidet, besteht, wie schon angedeutet, vor Allem darin, daß hier die Mittheilung der Substanz des Zeugenden nicht zur ersten Constitution desjenigen Subjektes, auf welches sie gerichtet ist, dienen soll, vielmehr dieses als ein bereits existirendes voraussetzt und nur zur Erhöhung seines Seins und Lebens dienen soll. Die Zeugung geschieht daher hier durch Vereinigung (κόλλησις, copulatio) der göttlichen Substanz mit der Creatur und hat daher den Charakter einer Ein-

zeugung, d. h. einer Einsenkung oder Einpflanzung (insertio) des semen divinum in ein bereits vorhandenes Wesen. Unter diesem Gesichtspunkte hat die substanzielle Gemeinschaft zwischen Gott und der Creatur Analogie mit derjenigen Einheit, welche bei der materiellen geschlechtlichen Zeugung durch die Vollziehung ihres Aktes zwischen den beiden Principien der Zeugung entsteht. Sie hat aber auch diese Bedeutung ganz und voll, indem der Apostel (I Cor. 6, 16, 17) ausdrücklich erklärt, durch die κόλλησις der Creatur mit Gott werde die Creatur ebenso wahrhaft Ein Geist, wie adhaerens meretrici unum corpus efficitur. Freilich kann in der geistigen Einheit mit Gott nicht, wie in der materiellen, ein physisches Verwachsen der beiden Substanzen stattfinden. Aber abgesehen von der höheren Innigkeit und Vollkommenheit der substanziellen Immanenz Gottes in der begnadigten Creatur, wird hier durch die Macht des göttlichen Gnadenwillens eine ähnliche wechselseitige Angehörigkeit der beiden Substanzen bewirkt, wie in der Ehe durch den ehelichen Bund, der allein schon aus zwei una caro macht. (Vgl. oben n. 435). Vermöge der Vereinigung beider Momente, der Einsenkung und der Aneignung der Substanz, hat die substanzielle Gemeinschaft Gottes mit der begnadigten Seele die ganze Realität und volle Bedeutung eines matrimonium consummatum und der innigsten und vollkommensten Angliederung der Seele an Gott als ihr Haupt, obgleich um den geistigen Charakter des Verhältnisses zu wahren, gewöhnlich nur die Namen von Bräutigam und Braut gebraucht werden.

847 Diese Analogie erklärt, vollkommen durchgeführt, mit dem Unterschiede der beiden Zeugungen zugleich den inneren organischen Zusammenhang der Adoptivkindschaft mit der ewigen Sohnschaft. Da erstere ihrem Namen und Begriffe nach dahin zielt, daß die Creatur durch Gnade an die Seite des natürlichen Sohnes trete und in seine Stellung einrücke: so wird sie naturgemäß dadurch vermittelt, daß er, seinem eigenen Wesen nach aus dem Vater gezeugt, mit der Creatur in die substanzielle Gemeinschaft des Bräutigams mit der Braut und des Hauptes mit den Gliedern tritt. Da nun unter Menschen die vollkommenste Adoption durch Vermählung mit dem Sohne eines Vaters geschieht und dadurch eine nicht bloß juristische, sondern substanzielle Einkindung zu Stande kommt: so erscheint unter diesem Gesichtspunkte auch die göttliche Adoption in ihrem vollen Glanze. Desgleichen tritt das Privilegium des natürlichen Sohnes klarer hervor, wo er als Bräutigam die Kindschaft der Braut vermittelt und diese ihm als ihrem Haupte angegliedert wird, als wenn er bloß als Erstgeborner unter vielen Brüdern betrachtet wird. Gerade in diesem Sinne verstanden es auch die Väter, wenn sie die Kindschaft der Creatur als eine Theilnahme an der Sohnschaft des in ihnen seienden Logos erklärten und gerade die Inexistenz des Sohnes Gottes in uns als Grund jener Theilnahme betrachteten.

848 Durch diese Erklärung der substanziellen Gemeinschaft mit Gott zerfallen von selbst alle Einwendungen, welche dieselbe als nur in pantheistischem oder materialistischem Sinne denkbar voraussetzen; und so würden auch die stärksten Aeußerungen der deutschen Mystiker über die Einheit mit Gott, die Geburt und Hineinbildung des Sohnes Gottes in der Seele u. s. w. ihren pantheistischen Beigeschmack verlieren, wenn dabei nicht bei Manchen der „Seelengrund", statt als innerste Empfänglichkeit für die Vereinigung mit Gott, als ein in Gott wurzelndes ungeschaffenes Wesen dargestellt würde. Die Väter [illegible]

gewöhnlich diese substanzielle Gemeinschaft nicht durch die menschliche Ehe (s. jedoch *Method.* und *Cyr. Al.* unten n. 869), sondern durch die substanzielle Einigung mit Christus in der eucharistischen Communion, welche aber selbst wieder nichts Anderes ist, als die Vollziehung der mystischen Ehe des menschgewordenen Sohnes Gottes mit den Menschen. Aus naheliegenden Gründen verweilen sie meist bei der nun folgenden noch reicheren Analogie, welche die gegenwärtige ergänzt und vertieft, aber gleichwohl nur in Verbindung mit dieser vollkommen verstanden werden kann, wie auch der Apostel sie an dieselbe anknüpft.

849 III. Der spezifische Charakter der in der Zeugung der Adoptivkinder Gottes enthaltenen substanziellen Gemeinschaft mit Gott zeigt sich noch deutlicher darin, daß dieselbe im Gegensatz sowohl zu der durch die materielle Zeugung entstehenden unitas carnis zwischen Vater und Kind, Gatte und Gattin, wie zu der aus der ewigen Zeugung entspringenden unitas spiritus nach Analogie der im Menschen stattfindenden unitas inter carnem et spiritum zu bestimmen ist. Die göttliche Substanz kann nämlich wegen ihres geistigen Wesens oder als ein semen spiritale nicht, wie die Substanz des semen materiale, als ein materieller Bestandtheil in die Creatur eingehen. Auch in ihrer Mittheilung an die Creatur muß sie das bleiben, was sie in sich ist; sie muß mithin, wie in der ewigen Zeugung, als substanzielle Form und in sich lebendiges geistiges Prinzip mitgetheilt werden; und damit ist weiter gegeben, daß ihr Mitbesitz, nicht wie bei der materiellen Zeugung, bloß einen substanziellen Zusammenhang herstellt, sondern auch zugleich eine substanzielle Aehnlichkeit des Gezeugten mit dem Zeugenden darstellt. Während aber die göttliche Substanz in der ewigen Zeugung das Produkt derselben erst constituirt, wird sie in der Zeugung der Adoptivkinder Gottes als formirendes und belebendes Prinzip einem von ihr wesentlich verschiedenen Subjekte eingeprägt, eingegossen und wie ein aus Gott strömender Odem eingehaucht, so daß sie sich zur Creatur verhält, wie die Seele, genauer die geistige Seele, oder der menschliche Geist zu dem Leibe, dem er durch den schöpferischen Odem Gottes eingehaucht wird.

850 Auf diesen Charakter der Vereinigung weist der Apostel I Cor. 6, 17 hin, indem er unmittelbar, nachdem er von der κόλλησις mit Gott gesprochen, auf den Begriff eines Tempels des hl. Geistes übergeht, wodurch die Vereinigung sich als eine solche darstellt, worin die Creatur von einem höheren, geistigen und heiligen Prinzip substanziell erfüllt wird; es ist daher diese Stelle mit den verwandten (I Cor. 3, 16, 17 u. II Cor. 6, 16) der locus classicus für die substanzielle Gemeinschaft mit Gott. Allerdings weist der correlative Begriff der Einwohnung darauf hin, daß die Erfüllung nicht in einer Verschmelzung zu Einer Natur bestehe, sondern das höhere Prinzip seine volle Selbstständigkeit bewahre. Indeß darf man darum die Erfüllung nicht zu einer bloßen Inexistenz, wie in einem Tempel von Steinen, verflüchtigen. Indem der Apostel aus der Einwohnung herleitet, daß beim Menschen dessen leibliche Glieder in ähnlicher Weise als Eigenthum des hl. Geistes gelten müssen, wie sie Eigenthum des menschlichen Geistes sind: gibt er zu verstehen, daß die Einwohnung ein organisches Verhältniß der wechselseitigen Angehörigkeit und Zusammengehörigkeit zu Einem Ganzen zwischen der geistigen Substanz Gottes und der der begnadigten Creatur einschließe, welches in ähnlicher Weise ein durch die

Macht des göttlichen Gnadenwillens geschaffenes Aequivalent der natürlichen Einheit zwischen Geist und Leib im Menschen bildet, wie der Wille Gottes in der Ehe ein Aequivalent der natürlichen Einheit zwischen den Gliedern desselben Körpers schafft. Da nun Geist und Leib sich verhalten wie Form und Materie, und demgemäß ihre Verbindung auf einer Information des letzteren durch ersteren beruht: so wird auch in unserem Falle das Verhältniß ein analoges sein und als eine Art von Information bezeichnet werden müssen. Eine Information im strengen Sinne per *inhaerentiam* et *confusionem* in unam naturam ist hier natürlich aus dem doppelten Grunde ausgeschlossen, weil einerseits das Subjekt als Geist eine fertige Natur, keine bloße Materie, ist und daher nicht mehr Träger einer höheren substanziellen Form werden kann, und weil andererseits die göttliche Substanz als reinster Geist sich nicht mit einer Materie verschmelzen kann. Aber darum bleibt doch immer eine Information per *cohaerentiam* et *immeationem*, resp. inhabitationem denkbar, inwiefern durch den Anschluß der höheren Substanz an die niedere und ihr Eindringen in dieselbe die letztere innerlich geschmückt und gekrönt, erfüllt und getränkt wird und in der ersteren in ähnlicher Weise eine ihr angehörige Vollkommenheit oder eine Vervollkommnung ihrer selbst besitzt, wie die Materie in der Form.

851 In dieser speziellen Gestalt ist das Verhältniß vollkommen ähnlich demjenigen, welches vermöge der eucharistischen Communion zwischen dem Leibe des Communizirenden und dem in geistiger Existenzweise als caro vivifica und folglich per modum spiritus mit ihm vereinigten Leibe Christi besteht. Ebenso ist es, und dieß betonen die Väter besonders, analog derjenigen Vereinigung, welche in Christus selbst vermöge der hypostatischen Union der Menschheit mit der Person des Wortes zwischen seiner Gottheit als Natur und Substanz (nicht der göttlichen Persönlichkeit) und seiner Menschheit, d. h. seiner menschlichen Natur und Substanz, resp. ihm selbst als Mensch (als Inhaber der menschlichen Natur), besteht — nur mit dem Unterschiede, daß dasselbe bei Christus durch physische Einheit oder Identität derselben Person in beiden Naturen, bei den Begnadigten bloß vermöge ihrer mystischen Ehe mit dem Sohne Gottes durch bloß moralische Einheit der Person vermittelt wird, und daß folglich die Gottheit dort als eine der die Menschheit besitzenden Person ursprünglich und wesentlich eigene mit der Menschheit vereinigt wird und so den Inhaber der Menschheit als natürlichen Sohn Gottes erscheinen läßt, wogegen sie hier bloß als eine der empfangenden Person geschenkte und von Außen verliehene Gabe derselben eigen und mit der ursprünglichen Natur derselben vereinigt wird und so diese Person bloß zum Adoptivkinde Gottes macht.

852 Diese Analogie ist um so berechtigter, als die hl. Schrift selbst beiderseits das betr. Verhältniß in denselben Ausdrücken schildert, und eben diese Ausdrücke enthalten auch eine ebenso anschauliche, wie treffende Darstellung des Verhältnisses. In der hl. Schrift erscheint nämlich beiderseits die substanzielle Einwohnung der Gottheit in der „Menschheit", resp. der Creatur überhaupt, dargestellt als eine Besiegelung und Salbung des Fleisches mit dem heiligen Geiste oder dem eigenen Geiste

Gottes. Die Ausdrücke „Besiegelung" und „Salbung" bestimmen die Einwohnung als eine Mittheilung der Gottheit an und eine Vereinigung derselben mit ihrer Wohnstätte, also als eine gewisse Information, aber ohne Verschmelzung, sondern bloß durch Einfügung, wie die eines Juwels in einen Ring, und durch Erfüllung, wie die eines Gefäßes mit balsamischer Salbe. Die Besiegelung und Salbung des Fleisches mit dem „Geiste" weist darauf hin, daß die Gottheit nicht als todtes Siegel oder Salbe, nicht einmal in der Weise einer unselbstständigen Seele, sondern als selbstständig lebendige Substanz mit der Creatur organisch zu einem Ganzen verbunden wird, daher in dieser Verbindung ihre Selbstständigkeit bewahrt, aber auch zugleich ihre selbstständige Vollkommenheit, d. h. ihre eigene Würde und Kraft, der Creatur vermöge wechselseitiger Angehörigkeit zu eigen macht. Der Ausdruck „heiliger Geist" bezeichnet die spezifische Hoheit oder den Adel des göttlichen Geistes oder der Gottheit als solcher, in Hinsicht auf welchen das Fleisch als Wohnstätte des Geistes ein Tempel d. h. eine heilige Wohnstätte des Heiligen per exc. wird, die sowohl von dem Heiligen in Besitz genommen, als auch mit demselben geschmückt und von demselben erfüllt ist. Die Besiegelung und Salbung mit dem eigenen Geiste Gottes bezeichnet endlich, daß die Creatur vermöge der substantiellen Einwohnung des Geistes Gottes den Mitbesitz desselben Geistes erlangt, worin und wodurch Gott lebt, und so zur innigsten Gemeinschaft und Aehnlichkeit des Seins mit Gott erhoben wird; und die in diesem Sinne verstandene „communicatio (κοινωνία) Spiritus Sancti" (II Cor. 13, 13) ist eben der prägnanteste Ausdruck für das Wesen und die Bedeutung der Einwohnung des hl. Geistes in Hinsicht auf die in der Vollziehung der Adoption enthaltene Zeugung aus Gott und Vermählung mit dem Sohne Gottes.

Die Schriftstellen, welche die inhabitatio und communicatio Spiritus Si. in 858 dem oben erklärten Sinne näher bestimmen, und bes. von den griech. VV. angeführt werden, sind folgende: 1. Die hl. Schrift läßt den Geist Gottes, speciell den eigenen Geist des Vaters und des Sohnes, der Creatur so mittheilen, daß er ähnlich ihr mit Gott gemein erscheint, wie er dem Sohne mit dem Vater gemein ist (Gal. 4, 4: quia estis filii, misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra clamantem Abba Pater). — 2. Sie unterscheidet die Mittheilung oder Eingießung des hl. Geistes selbst als ein prius von der Mittheilung oder Ausgießung seiner Gaben, insbes. der caritas, in ähnlicher Weise, wie die Eingießung der Seele in den Leib von ihrer Wirksamkeit in dessen Gliedern verschieden ist (Rom. 5, 6: Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum S., qui datus est nobis. — 3. Sie leitet aus der Einwohnung des hl. Geistes beim Menschen die Heiligkeit — im Sinne der unverletzlichen Würde — der Glieder des Leibes her (1 Cor. 6, 17 f., 3, 16, 17 und 2 Cor. 6, 16) und begründet ferner dadurch, daß der Leib wahrhaft ein Tempel des hl. Geistes ist, die Aussicht auf die Auferstehung desselben, inwiefern der Leib im hl. Geiste sowohl das Recht als die Kraft zu einem unsterblichen Leben besitzt (Röm. 8, 11). — 4. Sie läßt den hl. Geist im Menschen so handeln, namentlich rufen und bitten, als ob er wie dessen Seele zu ihm gehörte, d. h. nicht bloß auf die Handlungen des Menschen einwirken (agi Spiritu Dei, Röm. 8, 14), sondern so daran betheiligt sein, daß er wie als Princip, so auch als Träger derselben erscheint (vgl. Gal. 4, 4, oben ad 1: Spiritum Filii sui clamantem Abba Pater, und Röm. 8, 27: sed et ipse Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus). — 5. Sie stellt in ähnlicher Weise den hl. Geist als unsern Geist dar, wie Leib und Seele unser sind (1 Theſſ. 5, 23): ut integer Spiritus vester et anima et corpus sine querela servetur. — 6. Sie schildert den hl. Geist als ein Siegel (σφραγίς), welches sich nicht bloß in uns abdrückt oder einen

Abdruck hervorbringt, sondern gleichsam als Schmuck angeheftet werde, und als eine Salbe, die nicht bloß ihren Duft in uns ausgieße, sondern selbst in uns einfließe und uns tränke (2 Cor. 1, 22: qui *unxit* nos Deus, qui et *signavit* nos et dedit *pignus* [ἀρραβῶνα = quasi partem de substantia doni promissi, aber hier wohl auch quasi partem substantiae Dei promittentis, quam Deus nobis ut signaculum et vinculum conjunctionis cum ipso nobis imprimit] Spiritus in cordibus nostris; Eph. 1, 13—14: *Signati* estis Spiritu promissionis sancto, qui est *pignus* haereditatis nostrae [quasi fundans titulum haereditatis per conjunctionem cum Patre adoptante], und Eph. 4, 30: nolite contristare Spiritum S. Dei, in quo *signati* estis in diem redemptionis). Daß das pignus im Sinne von arrha die Substanz des hl. Geistes bedeute, heben auch die Lateiner gewöhnlich hervor, nehmen aber die arrha bloß als quasi pars doni promissi et possidendi per fruitionem. Die enge und wiederholte Verbindung des pignus mit der signatio weist jedoch darauf hin, daß es den vollen Genuß Gottes eben durch einen dem Empfänger verliehenen *Besitztitel* verpfändet, und ein solcher kann es nur dadurch sein, daß es uns zur substanziellen Gemeinschaft mit dem Verleiher der Erbschaft erhebt. — Mit der Besiegelung bringen die griech. Väter noch in Verbindung Röm. 8, 29: praedestinavit nos conformes (συμμόρφους) fieri imaginis (εἰκόνος) Filii sui, indem sie unter der εἰκών des Sohnes Gottes entweder dasjenige verstehen, was den Sohn Gottes zum Bilde des Vaters *macht* (nämlich seine Gottheit oder den „hl. Geist" als seine substanzielle Natur), oder dasjenige, was ihn als Bild des Vaters so *bekundet* und darstellt, daß es seine Gottheit in sich substanziell enthält (nämlich den hl. Geist als vom Sohne Gottes ausgehende und zugleich in ihm bleibende Hypostase), und dann diese εἰκών der Creatur so einprägen lassen, daß letztere sie mitbesitzt und durch diesen Mitbesitz dem Sohne Gottes substanziell σύμμορφος oder mit ihm zusammengebildet und in ihn hineingebildet erscheint. Analog verstanden sie denn auch Gal. 4, 14: filioli, quos iterum parturio, donec formetur Christus in vobis dahin, das Christus in seiner substanziellen forma = μορφή (der μορφὴ θεοῦ Phil. 2, 6) in uns hineingebildet werde. Vgl. die Texte der VV. unter (sub IV. u. V.). Der Name „Bild des Sohnes", womit die griech. Väter den hl. Geist eben als göttliche Substanz resp. als consubstanzial mit den andern Personen bezeichneten, und der ihnen folglich sowohl die substanzielle Herrlichkeit wie die substanzielle Lebendigkeit des hl. Geistes bedeutete, bestimmte dann auch den Charakter des hl. Geistes als Siegel und Salbe näher dahin: daß er a) ein Siegel sei, worin demjenigen, dem es aufgedrückt werde, die Substanz Gottes mit ihrer Herrlichkeit eingeprägt werde, um ihn mit sich selbst zu zieren, welches aber auch zugleich die Kraft des Feuers habe, um die Creatur der Beschaffenheit nach mit sich zu verähnlichen; und daß er b) eine Salbe sei, worin das substanzielle Leben Gottes in die Creatur eingegossen werde, welche aber eben damit auch die Kraft habe, ein ähnliches Leben in uns zu erzeugen.

854 Was die hl. Schrift über die signatio oder besser obsignatio des *Menschen Jesus* resp. *seiner Menschheit* durch Gott resp. Gott Vater sagt (Joh. 6, 27: hunc enim Pater signavit ἐσφράγισεν, cf. Cyr. Al. in h. l., und Joh. 10, 36: quem Pater sanctificavit), sowie über die unctio desselben mit dem hl. Geiste (Luc. 4, 18—21 und Apg. 10, 38: unxit eum Deus Spiritu sancto et virtute), von der er eben den Namen Christus hat, beziehen die Väter auf die *Vereinigung* der Gottheit als der forma Dei (Phil. 2, 6), worin der Sohn Gottes *mit seinem* Vater Eins und ähnlich ist, mit seiner Menschheit oder auf die *Einwohnung* der ganzen Fülle der Gottheit (Col. 2, 9) in seiner Menschheit, welche die *Folge* der hypostatischen Union ist, und finden hierin eine Heiligung der Menschheit Christi durch die heilige Substanz der Gottheit (vgl. *Petav.* l. 11 c. 3 f.; *Thomassin* l. 6. c. 2, 3, 5). Unter dem hl. Geiste ist daher hier nicht bloß die Person des hl. Geistes als Vermittlerin der Vollziehung der hypostatischen Union gedacht, sondern überhaupt das *göttliche Princip* in Christus im Gegensatze zu seinem menschlichen Wesen als der caro, wie denn auch sonst öfters die göttliche Macht und Kraft Christi (in Spiritu S. ejicio daemonia; caro non prodest quidquam, spiritus est qui vivificat) auf den Spiritus in ihm zurückgeführt wird. — Ueber die Analogie zwischen Christus und den begnadigten Menschen vgl. *Thomassin.* l. c. c. 8 ff., wo die Väter vielfach diesen besonders durch das Verhältniß des Hauptes zu den Gliedern motivirten Vergleich entweder ausdrücklich anstellen, oder von der einen Vereinigung ebenso reden, wie von der andern und sogar hier wie dort die Ausdrücke admixtio und insertio anwenden. Freilich [illegible]

ebenso oft auch der Unterschied hervorgehoben, welcher darin besteht, daß in Christus in Folge der Union die Gottheit als Substanz, Natur und Wesenheit nicht bloß moralisch und durch Schenkung, sondern physisch und wesentlich dem Inhaber der menschlichen Natur angehört und, mit letzterer in einer Person vereinigt, physisch mit ihr Ein substanzielles Wesen ausmacht.

855 Von den Vätern betont die Vereinigung des Geistes Gottes mit der Creatur, speciell mit dem Menschen, im Sinne einer organischen Vereinigung zu Einem Ganzen schon sehr nachdrücklich *Irenaeus*, bes. in der berühmten Stelle (l. 5. c. 6) über die Constitution des geistlichen oder vollkommenen, zum Bilde und Gleichnisse Gottes gemachten Menschen: Glorificabitur Deus in suo plasmate, conforme illud et consequens [cohaerens] suo puero [Filio suo] adaptans. Per manus enim Patris, id est, per Filium et Spiritum fit *homo* [integer, d. h. cum carne] secundum similitudinem Dei, sed non [= non vero solum] pars hominis. Anima autem et Spiritus pars hominis esse possunt, homo autem nequaquam; *perfectus autem homo commixtio et adunitio est animae assumentis Spiritum Patris, et admixta ei carni*, quae est plasmata secundum imaginem Dei ...... Si enim substantiam tollat aliquis carnis, id est, plasmatis, et nude ipsum solum spiritum intelligat, jam non spiritualis *homo* est, quod est tale, sed spiritus hominis aut Spiritus Dei. Cum autem Spiritus hic commixtus animae unitur plasmati, propter effusionem Spiritus spiritualis et perfectus homo factus est, et hic est, qui secundum imaginem et similitudinem factus est Dei, si autem defuerit animae Spiritus, animalis est vere, qui est talis, et carnalis derelictus imperfectus erit: imaginem [sc. visibilem] quidem habens in plasmate, similitudinem vero non assumens per Spiritum. Sicut autem hic imperfectus est: sic iterum, si quis tollat imaginem et spernat plasma, jam non hominem intelligere potest, sed aut partem aliquam hominis, quaemadmodum praediximus, vel aliud aliquid praeter hominem. Neque enim plasmatio carnis ipsa secundum se homo perfectus est, sed corpus hominis et pars hominis. Neque enim et anima ipsa secundum se homo; sed anima hominis et pars hominis. Neque Spiritus homo: Spiritus enim, non homo vocatur. *Commixtio autem et unitio horum omnium, perfectum hominem efficit.* — Irenäus geht hiebei davon aus, daß die in der schöpferischen Idee des Menschen Gen. 1 enthaltene similitudo das übernatürliche Gleichniß bedeute, und versteht auch die anima *vivens* Gen. 2, 6. von der anima „per communionem Spiritus" vivens (l. 5. c. 12), ohne jedoch darum die inspiratio spiraculi vitae auf die Inspiration des hl. Geistes zu beziehen. Die späteren griech. VV., z. B. *Method.* (bei Epiphan. in haer. Orig.), *Basil.* c. Eunom. l. 5, und bes. *Cyr. Alex.*, letzterer constant, beziehen aber auch das inspiravit spiraculum direct auf den hl. Geist als consubstanzialen Odem Gottes und wenden so auf ihn in seinem Verhältnisse zur menschlichen Natur denselben Ausdruck an, womit die Schrift die Verbindung der Seele mit dem Leibe zu Einem lebendigen Ganzen bezeichnet.

856 IV. Obgleich hier die Einhauchung des hl. Geistes oder des Geistes Gottes an sich, ähnlich wie in der ewigen Zeugung und in der Salbung Christi, die Mittheilung der geistigen Substanz Gottes überhaupt bedeutet: so liegt es doch in der Natur der Sache, und die ganze Redeweise der hl. Schrift weist darauf hin, daß der Name hl. Geist hier in concreto die geistige Substanz Gottes bezeichnet, wie sie in der dritten Person ist. Weil nämlich diese Person der substanzielle, d. h. aus der Substanz Gottes ausgehauchte und ausströmende und sie selbst in sich enthaltende, Odem Gottes, oder der substanzielle Erguß der geistig lebendigen Natur des Vaters und des Sohnes und in diesem Sinne konsubstanzielles Bild beider ist: so erscheint gerade in ihr die göttliche Substanz als ein von Gott ausgehendes und an die Creatur mittheilbares, und zwar geistig lebendiges und belebendes semen divinum oder Vehikel der Zeugung der Adoptivkinder Gottes. Wie nun diese Eigen-

ſchaft der Perſon des hl. Geiſtes von den Vätern benützt wird, um deſſen Conſubſtantialität mit Vater und Sohn darzuthun: ſo dient die Vermittlung der Zeugung der Adoptivkinder Gottes gerade durch den h. Geiſt auch vortrefflich dazu, um das ſpezifiſche Weſen und die Bedeutung der letzteren in ihrem negativen und poſitiven *Verhältniß zur ewigen Zeugung* klar zu machen.

857 Zunächſt zeigt ſich hierin der *Unterſchied der beiden Zeugungen*. Denn die ewige Zeugung erfolgt nicht erſt vermittelſt des hl. Geiſtes, ſondern geht vielmehr der Produktion des hl. Geiſtes ſelbſt als deren Prinzip voraus; ſie iſt daher eine ſchlechthin unvermittelte, immanente und natürliche, indem in ihr die Mittheilung der göttlichen Subſtanz unmittelbar dadurch erfolgt, daß die letztere, wie ſie im Vater iſt, weſentlich zum Mitbeſitz durch den Sohn beſtimmt iſt. Die durch den hl. Geiſt vermittelte Zeugung aber erſcheint eben vermöge dieſer Eigenthümlichkeit weſentlich als eine ſekundäre, von der ewigen Zeugung abhängige, und namentlich, weil im hl. Geiſte die inneren und nothwendigen Produktionen Gottes abſchließen, als eine Mittheilung *nach Außen und durch freie Liebe*. Die *Lateiner* finden dieſe Stellung des hl. Geiſtes zur Geburt der Kinder Gottes näher dadurch beſtimmt, daß er der Repräſentant der wohlwollenden und gnädigen väterlichen Liebe, alſo der *ſubjektiven Bereitwilligkeit* Gottes zur Mittheilung ſeiner Güter iſt, vermöge deren Gott die Creatur zur Gemeinſchaft ſeines Sohnes beruft, und betrachten daher den hl. Geiſt mehr als wirkendes Prinzip, denn als ſubſtanzielles Ingredienz der Zeugung. Die *Griechen* hingegen ſehen im hl. Geiſte als dem aus Gott ſtrömenden (ἐκπορευόμενον) Odem, Dufte oder Oele auch die *objektive Mittheilbarkeit der Subſtanz Gottes nach Außen* dargeſtellt, und können ihn folglich auch als Ingredienz derjenigen Zeugung betrachten, welche, im Unterſchiede von der ewigen Zeugung, durch ein **semen ex Deo ad extra procedens** vermittelt wird.

858 Ebenſo zeigt ſich in der Vermittlung durch den hl. Geiſt recht deutlich das *poſitive Verhältniß* oder der *innige Zuſammenhang* der *Produkte* der beiden Zeugungen, d. h. die durch die Abhängigkeit der einen von der andern bedingte und zugleich mit ihr gegebene *innigſte Gemeinſchaft* der adoptirten Creatur mit dem natürlichen Sohne Gottes. Dieſes Verhältniß beſteht darin, daß *dasſelbe ſubſtanzielle göttliche Produkt*, in welchem die zweite Perſon in Gott als deſſen *Prinzip* und *Trägerin* ſich als den natürlichen Sohn Gottes *darſtellt*, von ihr der Creatur durch innigſte *Vermählung* mit derſelben mitgetheilt wird, um ſie zum Kinde Gottes *zu machen*, indem dasſelbe der Creatur als einem von ihm erfüllten Tempel ebenſo wahrhaft und ſubſtanziell durch *freie Liebe* eingeſenkt und *angeeignet* wird, wie es im natürlichen Sohne Gottes, weil ſubſtanziell aus ihm hervorgehend und mit ihm identiſch, als in ſeiner Quelle und Wurzel iſt. Die *Lateiner* faſſen den hl. Geiſt in dieſer Stellung vorherrſchend als *Ausfluß* und *Repräſentant der kindlichen Liebe*, in welcher der Sohn dem Vater anhängt und ſich der Creatur dynamiſch zu und in der Entzündung einer ähnlichen Liebe mittheilt, oder auch als *Unterpfand* der bräutlichen Liebe, mit welcher der Sohn Gottes ſeine Braut umfängt. Die *Griechen* hingegen faſſen den heiligen Geiſt hier als *coniub-*

stanzialen Ausfluß und Repräsentanten der substantiellen Heiligkeit und Geistigkeit und mithin des ganzen Seins und Lebens Gottes, worin der Sohn sich als wesenhaft Eins und gleich mit dem Vater darstellt; sie sehen daher im hl. Geiste als dem substanziellen Ausdrucke (εἰκών) der Gottheit des Sohnes oder der in diesem vorhandenen forma Dei u. similitudo Patris (μορφή, εἰκών, ὁμοίωσις) eine substanzielle forma oder similitudo Dei, durch deren Mitbesitz wir nach Röm. 8, 29. σύμμορφοι mit dem Sohne Gottes oder in ihn hineingebildet werden und er nach Gal. 4, 14 in uns hineingebildet wird. Während also bei den Lateinern der hl. Geist die Gemeinschaft mit dem Sohne Gottes hauptsächlich als principium efficiens exemplare der caritas bewirkt: bewirkt er bei den Griechen diese Gemeinschaft zunächst und hauptsächlich dadurch, daß er sich, resp. der Sohn Gottes ihn, als substanzielle εἰκών der Gottheit den Begnadigten einsenkt, daß also in ihm die Gottheit selbst als substanzielles Siegel und Salbe gewissermaßen die Creatur informirt, und in ihm die Adoptivkinder mit dem natürlichen Sohn gemeinschaftlich das signaculum similitudinis cum Patre oder „das Gleichniß Gottes“ per exc. besitzen. M. a. W. während bei den Lateinern der hl. Geist bloß Mittler innigster Freundschaft, resp. der freundschaftlichen Seite der mystischen Ehe mit dem Sohne Gottes ist: erscheint er bei den Griechen als Mittler einer substanziellen Einheit, resp. der realen Seite dieser mystischen Ehe, was mehrere Väter bes. *Cyr. Al.* (s. unten n. 869) dadurch ausdrücken, daß sie die Mittheilung des hl. Geistes mit der Mittheilung der Substanz Adams an Eva im Ursprunge der letzteren vergleichen.

859 Hieraus aber ergibt sich auch zugleich, inwiefern die Vereinigung des hl. Geistes mit den Begnadigten eine hypostatische oder persönliche ist. Sie ist eine solche insofern, als eben der hl. Geist im Unterschiede von den übrigen Personen in ein besonderes, seiner Person eigenthümliches Verhältniß tritt, resp. in dem Verhältnisse Gottes zur begnadigten Creatur eine besondere Stellung einnimmt. Aber sie ist darum nichts weniger, als eine hypostatische Einheit oder eine Vereinigung der Creatur mit dem hl. Geiste zu Einer Person. Eine solche ist vor Allem dadurch ausgeschlossen, daß der hl. Geist der als bereits persönlich vorausgesetzten Creatur durch Schenkung so angeeignet wird, wie er durch Ursprung dem Vater und dem Sohne als von ihm verschiedenen Personen eigen ist. Sie ist ferner auch darum ausgeschlossen, weil die Mittheilung des hl. Geistes eine moralische Einheit der Person zwischen den Adoptivkindern und dem natürlichen Sohne Gottes vermitteln soll. Es kann daher auch nicht einmal von einer moralischen Einheit der Person die Rede sein, welche dem hl. Geist ebenso ausschließlich zukäme, wie die hypostatische Einheit in Christus nur der Person des Sohnes zukommt. Eine solche moralische Einheit aber, welche unter verschiedenen Rücksichten dem hl. Geiste und dem Sohne zugleich zukommt, besteht hier allerdings, so nämlich, daß dieselbe hinsichtlich des hl. Geistes nach Analogie der Einheit zwischen Geist und Leib, hinsichtlich des Sohnes nach Analogie von Glied und Haupt aufzufassen ist, woraus sich von selbst auch die innere harmonische Wechselbeziehung dieser doppelten Einheit ergibt.

860 Die ausdrückliche Bezeichnung des hl. Geistes als semen divinum findet sich vorzüglich nur bei ältern Vätern, wie *Iren.* (s. oben n. 845). Obgleich aber die Identifi-

cation des semen divinum mit dem hl. Geiste den geistigen Charakter dieses semen mehr als genug wahrt, so gebrauchen doch die späteren griech. Väter in unserer Frage gewöhnlich den (freilich mit zweifelhaftem Rechte) aus Röm. 8 entlehnten Ausdruck εἰκὼν τοῦ υἱοῦ, welcher direct die Mittheilung des hl. Geistes als die einer förmlichen geistigen Aehnlichkeit mit Gott erscheinen läßt. Die Befremdlichkeit auch dieses Ausdruckes für die Lateiner, bes. für die Scholastiker, ist das deutlichste Zeichen, daß überhaupt die Verschiedenheit der Auffassung in Bezug auf die Bedeutung der Einwohnung des hl. Geistes, resp. der Zeugung aus Gott, für die Gnadenlehre mit der oben (Buch II. an vielen Stellen) von uns hervorgehobenen formellen Verschiedenheit in der Gottes- und Trinitätslehre zusammenhängt. Den Lateinern ist nämlich der hl. Geist Geist oder spiritus als aspiratio resp. vinculum *caritatis mutuae* inter *personas* divinas, und speciell heiliger Geist insofern, als diese caritas eine heilige ist; den Griechen aber ist er Geist = πνεῦμα als spiramen resp. signaculum naturae et vitae divinae ex Patre per Filium procedentis, und speciell heiliger Geist, inwiefern die Hoheit, Reinheit und Fülle der göttlichen Natur und ihres substanziellen Lebens als der substanziellen Heiligkeit in ihm sich aushaucht.

861 Das Argument für die Gottheit des hl. Geistes, welches die griech. Väter aus der Art und Weise, wie nach der hl. Schrift gerade der hl. Geist die Kindschaft Gottes oder die Heiligung und Vergöttlichung der Creatur vermittelt, ziehen (s. oben n. 681 ff.), finden sie allerdings auch darin, daß der hl. Geist selbstständig kraft seines eigenen Wesens die Verklärung der Creatur als causa efficiens und exemplaris bewirke. Aber zugleich finden sie es auch darin, daß er in sich selbst die Substanz der Gottheit des Vaters und des Sohnes mit der Creatur als deren Geist, Siegel und Salbe verbinde und ihr das eigene Bild des Sohnes Gottes eingieße, was er nur dann könne, wenn er ein dem Vater und Sohne consubstanzialer Odem, Salbe, Siegel oder εἰκών sei; und gerade für den Gesichtspunkt der Consubstanzialität des hl. Geistes mit Vater und Sohn wurde die letztere Fassung des Argumentes mit Vorliebe und häufig angewandt. Vgl. *Cyr. Al.* dial. de Trin. l. 7. p. 638 ff: A. Nonne ad imaginem Dei fabricatum esse dicimus in terra hominem? B. Quis dubitat? A. Quod autem divinam nobis imprimit imaginem et signaculi instar supra mundanam pulchritudinem inserit, nonne Spiritus est? B. At non tanquam Deus, inquiunt, sed tanquam divinae gratiae subministrator. A. Non ipse itaque in nobis, sed per ipsum gratia imprimitur? B. Sane. A. Oporteret igitur imaginem gratiae, non imaginem Dei vocari hominem. Istud autem porro considera. Creatum est in principio animal, Deo ipsum fabricante, et suae veluti manus formatione ipsum honorante, secundum scripturas. Quod quidem in lucem editum, ad Dei similitudinem formatum est, inspirato ei vitae spiraculo. Sed cum sanctificationem conversione ad vitium amisisset, ad pristinam et antiquissimam rursus pulchritudinem revocatum est, Christo, quod inveteratum erat, in formam divinam et spiritalem restaurante, nec alio modo, quam illo pristino. Insufflavit enim sanctis Apostolis, dicens: *Accipite Spiritum sanctum.* Annon si quis in Christo, nova quoque est creatura? B. Etiam. A. Itaque dictu verum est, imo cogitatu jam quodammodo necessarium, quod, si antiquatio et corruptio imaginis a sanctificatione contentae amissionem intulit: reversione in pristinum statum et renovatione per Christum, similitudinem cum Deo inseri fatebimur? B. Ita prorsus. A. At si a substantia Spiritus dissita esset gratia per ipsum: quid ... clare dixit beatus Moses, producto in lucem animali inspirasse universi creatorem gratiam per vitae spiritum; Christus autem nobis: Accipite gratiam per ministerium Spiritus sancti? Atqui apud illum [Mosem] nuncupatur [sc. id quod inspiratur] spiritus vitae: vita enim vera est deitatis natura, siquidem verum est quod in ipsa vivimus, et movemur, et sumus; Spiritus Sanctus autem [nuncupatur voce Salvatoris], ipsum Spiritum in credentium animas inducentis et immittentis, et per ipsum et in ipso reformantis in formam pristinam, hoc est in seipsum sive in suam similitudinem, per sanctificationem atque ita ... in imaginis archetypum, hoc est characterem Patris, revocantis. Character enim verus et perfecte similitudinem exprimens ipse est Filius; similitudo vero pura et naturalis Filii Spiritus est, ad quem etiam nos configurati per sanctificationem, ad ipsam Dei formam configuramur. Quod ut credamus, Apostoli dictum persuadet: *Filioli enim,* inquit (Gal. 4, 19), *quos iterum parturio, donec formetur Christus* ...

vobis. Formatur autem per Spiritum, qui nos reformat ad Deum per seipsum. Cum igitur ad Christum formemur, et ipse in nobis signetur et velut informetur per similem [sibi] naturaliter Spiritum: Deus ergo est Spiritus, qui ad Deum efformat, non tanquam per ministerialem gratiam, sed tanquam divinae naturae participationem seipsum [al. se ipso] dignis largiens. Quod autem similitudo vera Filii sit Spiritus, audias B. Paulum scribentem (Rom. 8, 29): *Nam quos praescivit, et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui: hos et vocavit.* Reformamur enim in effigiem, quae est ad Spiritum Sanctum sive ad Deum, per fidem et sanctificationem, et relationem ad ipsum, eam utique, quae est per participationem et assumptionem, licet divinae naturae nuncupati simus participes. B. Nihil est quod in iis quae dicta sunt redarguam. A. Templa autem Dei, adeoque dii quamobrem vocamur et sumus? Interroga adversarios, utrum simus re ipsa nudae et subsistentia carentis gratiae participes? At ita res non est: nullo modo. Templa enim sumus existentis et subsistentis Spiritus; vocati autem sumus propter ipsum etiam dii, quippe qui divinae et ineffabilis naturae conjunctione cum ipso [τῇ πρὸς αὐτὸ συναφείᾳ] simus participes. Quod si re vera alienus, et a natura divina substantialiter dissitus est Spiritus, qui nos per seipsum deificat, spe excidimus, inani gloria nescio quomodo praefulgentes. Quo pacto enim dii demum et templa Dei sumus, ut Scripturae loquuntur, propter Spiritum qui in nobis est? Quod enim Deus non est, quomodo deitatem aliis indat? Atqui templa sumus et dii. — Speciell über das Siegel und die Salbe vgl. *Athan.* ad Serap. I. n. 23: Unctio quoque Spiritus dicitur, et est item sigillum; unde Joannes scribit (I. Joan. 2, 22): *Et vos unctionem, quam accepistis ab eo, manet in vobis. Et non necesse habetis, ut aliquis doceat vos: sed sicut unctio ejus*, nempe ejus Spiritus, *docet vos de omnibus.* Et apud Esaiam (61, 1) prophetam legitur: *Spiritus Domini super me, propter quod unxit me.* Paulus etiam ait: *In quo et credentes signati estis in diem redemtionis.* At res creatae illo signantur et unguntur, ac de omnibus docentur. Si igitur Spiritus unctio sive unguentum et sigillum est, in quo omnia ungit et signat Verbum: quaenam similitudo et convenientia unguenti et sigilli esse potest cum his rebus quae unguntur et signantur? Nequit proinde fieri ut ipse inter res omnes numeretur. Nec enim aliquis ex his, qui signantur, sigillum ipse dicendus sit; nec similiter aliquis ex his, qui unguntur, unguentum idem erit, sed id proprium est ungentis et signantis Verbi. Unguentum quidem ungentis suavitatem et odorem retinet, cujus participes facti, qui unguntur, dicunt: Christi bonus odor sumus. Sigillum vero signantis Christi effigiem servat, cujus, qui signantur, participes effecti, ad eam conformantur, ut ait Apostolus: Filioli mei, quos iterum parturio, donec formetur Christus in vobis. Hoc autem modo signati, convenienter divinae naturae consortes reddimur, uti docet Petrus: atque ita universae res creatae Verbi in Spiritu fiunt participes.

V. Auf Grund des Gedankens, daß vermöge der generatio (resp. desponsatio divina) der h. Geist (resp. die göttliche Natur) seiner Substanz nach zur begnadigten Creatur in einem analogen Verhältnisse stehe, wie Geist und Fleisch im Menschen, Gottheit und Menschheit in Christus, ergibt sich nun von selbst die Bedeutung, welche dieses Verhältniß im Sinne der griechischen Väter für die Constitution des Gnadenstandes hat. Dieselbe liegt im Allgemeinen darin, daß der Besitz des hl. Geistes als einer gratia substantialis increata cohaerens u. inhabitans zugleich mit der gratia accidentalis creata inhaerens u. afficiens concurrirt, um die Creatur in vollerem und höherem Sinne als Kind Gottes erscheinen zu lassen und die Privilegien der Kindschaft zu begründen, als es durch die gratia creata an sich geschehen würde. 862

1. Die Kindschaft selbst besteht nicht bloß in einer von Gott empfangenen accidentellen Aehnlichkeit mit seiner Natur, sondern auch in dem Mitbesitze des eigenen Geistes Gottes und der Substanz der gött- 863

lichen Natur, mithin a) in einer substanziellen Verwandtschaft mit Gott, und b) in einer substanziellen Aehnlichkeit mit Gott, und unter dem Gesichtspunkte der Gemeinschaft mit dem natürlichen Sohne Gottes c) in einer substantiellen Hineinbildung desselben in die Creatur und der Creatur in ihn.

864 2. Das Göttlich-sein, von dem die begnadigten Creaturen Götter oder vergöttlicht genannt werden und welches bei den Vätern als Wechselbegriff mit der Kindschaft Gottes in Verbindung steht, besteht nicht bloß in einer gottförmigen der Creatur inhärirenden und sie affizirenden Beschaffenheit, sondern auch in einer geheimnißvollen Ausschmückung und Erfüllung der Creatur mit der Substanz der Gottheit, von welcher die Creatur in gewisser Weise, nämlich *cohaerendo* und *inhabitando*, informirt wird.

865 3. Das Wesen und die Bedeutung dieses Momentes der Vergöttlichung spricht sich am deutlichsten in dem sachlich mit letzterer gleichbedeutenden Namen der Heiligung aus, wie denn auch die begnadigte Creatur als vom hl. Geiste erfüllte Wohnstätte desselben mit Vorzug Tempel oder Heiligthum, d. h. heilige Wohnstätte des Heiligen genannt wird. Die Heiligkeit der begnadigten Creatur besteht demnach nicht bloß in einer heiligen Beschaffenheit derselben, sondern in einer Besiegelung und Salbung, d. h. Ausschmückung und Erfüllung, mit dem heiligen Wesen der Gottheit oder mit der Substanz des höchsten Gutes, und in einer wechselseitigen Angehörigkeit und Zusammengehörigkeit beider wie der von Leib und geistiger Seele, kraft welcher die Creatur ihrerseits Gott geweiht und hinwiederum zur Gemeinschaft der Hoheit und Würde Gottes erhoben wird. Es ist also eine substanzielle Heiligkeit, deren causa formalis nicht ein bloßes Accidens, sondern eine hier allerdings nur accidentell aber doch wahrhaft angeeignete Substanz ist, und in welcher folglich der hl. Geist oder die gratia increata, vermöge ihrer der Information äquivalenten Vereinigung mit der Seele, als gratia non solum efficienter, sed etiam *formaliter sanctificans* oder als *forma sanctificans substantialis* auftritt.

866 4. Die Erfüllung mit der Substanz Gottes macht dieselbe zugleich mit ihrer moralischen und physischen Kraft der Creatur zu eigen. Wie daher der Mitbesitz der Substanz Gottes die Kindschaft Gottes selbst mit constituirt, so ist er eben darum auch neben und mit der qualitativen Gottähnlichkeit der formelle Grund der realen Würdigkeit, von Gott väterlich geliebt und mit seiner Erbschaft bedacht zu werden, also auch derjenigen Wohlgefälligkeit der Person, welche zum Verdienste des ewigen Lebens durch Gott wohlgefällige Werke nothwendig ist. Denn vermöge dieses Mitbesitzes seiner Substanz muß Gott die Creatur in diejenige Liebe einschließen, die er zu seinem Sohne trägt, und ihr wie diesem ein Recht auf Mitgenuß seiner Herrlichkeit und Seligkeit zuerkennen, weil dadurch die Creatur als ihm gehörig besiegelt und er so an sie gebunden erscheint, daß seine väterliche Liebe und der Mitgenuß seiner Herrlichkeit und Seligkeit ihr in vollkommenster Weise verpfändet ist und daher ihr nicht vorbehalten werden kann. Mithin erscheint hier der hl. Geist wie als gratia gratis data, so auch als gratia *gratum faciens*, und zwar *formaliter* durch den Besitz seiner selbst, nicht bloß efficienter durch Verleihung der gratia creata, *gratum faciens* oder als *forma gratificans substantialis*.

5. Wie mit seiner moralischen Kraft, wird der hl. Geist auch mit seiner physischen, d. h. mit seiner belebenden Kraft den Kindern Gottes eigen, und erscheint so, neben und über der gratia creata als einer ihnen inhärirenden Lebenskraft, als ein ihnen organisch verbundenes und einwohnendes substanzielles Prinzip des göttlichen Lebens, wodurch der Bestand und die Entfaltung des letzteren vollkommen begründet und gesichert wird. Allerdings kann er nicht im strengen Sinne des Wortes auch formelles Prinzip des übernatürlichen Lebens sein, wie der menschliche Geist als Seele Prinzip des körperlichen Lebens ist; in diesem Sinne wird die Seele nur durch die gratia creata belebt. (Vgl. oben n. 761 ff.) Aber andererseits ist es auch zu wenig, wenn man sagt, er sei bloß ein von Außen einwirkendes Prinzip des Lebens oder causa efficiens einer von ihm in die Seele eingegossenen Lebenskraft; denn er übt diese Einwirkung eben als ein den Begnadigten angehöriges und zum Vollbestande ihres Seins gehöriges Prinzip. Da nun überdies das inhärente Prinzip des übernatürlichen Lebens, nicht, wie die natürlichen Lebensprinzipien, seine nächste Wurzel und Quelle in einer geschaffenen Substanz, sondern unmittelbar im hl. Geiste besitzt und von ihm abhängt, wie das Licht von der Sonne: so gehört der Besitz des hl. Geistes innerlich mit zum Vollbesitze des übernatürlichen Lebens und mithin zur Constitution der übernatürlichen Lebendigkeit der Kinder Gottes. Man kann daher in diesem eingeschränkten Sinne, wie die Väter häufig thun, immerhin sagen, die Seele sei **formaliter** auch dadurch lebendig, daß sie den hl. Geist als ihr eigen in sich habe, und der hl. Geist sei das Leben, d. h. das Lebensprinzip der Seele, nicht bloß mittelbar, sondern auch unmittelbar, d. h. so, daß dieselbe von seinem Besitze lebendig genannt werden kann. Diese Form der Belebung wird auch sinnlich anschaulich, wenn man dieselbe statt mit der Information des Leibes durch die Seele, mit der Cohärenz des Astes mit dem Stamm, des Gliedes mit dem Haupte vergleicht, wo das belebte Subjekt von einem ihm verbundenen substanziellen Prinzip, aber nur durch eine von demselben ausgeströmte Kraft belebt wird. 867

6. Endlich führen die Väter im Anschluß an die hl. Schrift auf den Besitz des hl. Geistes oder dessen substanzielle Einwohnung ebenso, wie sonst auch auf die substanzielle Gemeinschaft mit Christus in der Eucharistie, besonders diejenigen Privilegien zurück, welche speziell beim Menschen an die Kindschaft Gottes geknüpft sind, nämlich die Aufhebung oder Paralysirung der durch seine animalische Natur bedingten Corruptibilität seines Seins und Lebens. Und in der That ist gerade diese Art von Privilegien weder moralisch noch physisch unmittelbar in der gratia creata als solcher wie in ihrer Wurzel enthalten; wohl aber kommt sie dem Menschen nothwendig in re oder in spe dadurch zu, daß sein ganzes Wesen Tempel des hl. Geistes ist, und gerade hier tritt auch die spezifische Bedeutung der gratia increata im Unterschied von der gratia creata besonders deutlich hervor. Einerseits nämlich besitzt die Seele die Kraft zur vergeistigenden Belebung des eigenen Körpers nicht vermöge einer ihr inhärirenden Qualität, sondern in ähnlicher Weise unmittelbar in der ihr verbundenen Substanz des hl. Geistes selbst, wie in Christus auch sein Fleisch durch die ihm einwohnende Kraft der 868

Gottheit zur caro vivifica wird. Andererseits wird der Leib des Menschen überhaupt nicht durch eine ihm selbst inhärirende vom hl. Geiste bewirkte Qualität geheiligt und zu seinem Tempel gemacht, kann also auch nicht in einer solchen das Pfand und den Keim des ewigen Lebens besitzen. Obgleich nun freilich bei der Seele zu ihrer eigenen Belebung sowohl, wie zu ihrer Verbindung mit dem hl. Geiste, eine ihr inhärirende Qualität nothwendig ist: so ist es doch klar, daß auch bei ihr der Besitz des hl. Geistes selbst ein von dem Besitze der geschaffenen Gnade formell verschiedenes Moment ihres übernatürlichen Seins und Lebens sein kann und muß.

869 Zu 1. Vgl. *Cyr. Alex.* in Joh. 1, 13 (s. den Anfang dieser Stelle oben n. 684) Hier wird namentlich die substanzielle Verwandtschaft mit Gott betont, welche aus der Zeugung aus Gott nach Analogie der ewigen Zeugung resultire. Quum potestatem a naturali Filio datam iis esse dixisset, ut filii Dei fierent, adoptione nimirum et gratia, tandem tutissime subjicit: ex Deo nati [generati] etiam sunt: ut ipsius gratiae ostendat magnitudinem, quippe quae *in naturale consortium* (οἰκειότητα φυσικήν) nos colligat et id, quod a Deo et Patre alienum et servum sit, ad dominicam nobilitatem evehat. . . . Si enim neque Deus secundum naturam neque ex Deo est Spiritus ejus eique substantialiter inexistens, sed alius ab ipso, nec a natura creaturarum alienus: quomodo nos qui per ipsum nati sumus, ex Deo nati dicimur? Aut enim mentiri plane Evangelistam fatebimur, aut, si verax est, sicuti est profecto, Deus erit et ex Deo secundum naturam Spiritus, cujus participatione per fidem in Christum donati, et naturae divinae participes efficimur, et ex Deo nati esse dicimur, et eam ob rem Dii nuncupamur, non gratia solum ad supernaturalem gloriam evecti, sed quod jam Deum in nobis habitantem atque diversantem habeamus, juxta illud Prophetae dictum: Quia inhabitabo in ipsis et inambulabo inter eos. Alioqui, respondeant quaeso nobis, qui tanta pleni sunt inscitia, quomodo templa Dei simus juxta Paulum, inhabitantem in nobis Spiritum habentes, nisi Spiritus Deus sit secundum naturam? Si enim creatura est ac opus, quam ob causam Deus nos destruit, tanquam qui Dei templum destruamus, cum corpus inquinamus, in quo Spiritus habitat, qui totam Dei ac Patris et similiter unigeniti naturalem proprietatem in se habet? — Anderswo (Thesaur. l. 33. p. 345) in der Erklärung der Paulinischen Stelle (I. Cor. XI. 7. Vir imago et gloria Dei etc.) stellt *Cyr.* die Verwandtschaft und Aehnlichkeit mit Gott nach Analogie der ehelichen Einheit dar, wie sie zwischen Adam und Eva durch den substanziellen Ursprung der letzteren aus ersterem vermittelt wurde: Videamus, quomodo vir sit imago et gloria Dei. Ac manifestum quidem esse arbitror, ita prius appellatum esse virum, quia particeps factus fuit Spiritus divini et per hunc divinae naturae, sicut etiam inde divina gloria repletus fuit. Ergo ut habens in se Spiritum, qui est ex essentia Dei, et per communionem cum ipso ad imaginem creatoris formatus, imago et gloria vocatus est. Nihilo vero secius ex eo, quod et mulier ita vocata sit, dicti vim intelligemus. Gloriam autem viri Paulus eam vocat, qui ex substantia ipsius facta est. *Accepit enim,* inquit Scriptura, *Deus unam de costis viri, et fecit ex ea mulierem.* Quemadmodum igitur mulier dicta est gloria viri, quia est pars membrorum ejus, unde suam constitutionem habet: ita et vir dictus est gloria Dei, quia factus est particeps substantiae ipsius per inhabitantem in eo Spiritum sanctum. Quae quum ita se habeant, necessarium plane est dicere, Spiritum sanctum factum vel creatum non esse, sed ex essentia Dei, videlicet Deum cum Patre et Filio secundum identitatem naturae adoratum. — Hienach versteht man die Stelle Thes. p. 360. über die similitudo Dei im Anschluß an Eph. 1, 13: Si Spiritu S. signati ad Deum reformamur: quomodo erit creatum id per quod divinae essentiae imago et increatae naturae signa nobis imprimuntur? Neque enim Spiritus sanctus pictoris instar in nobis divinam essentiam depingit, alliud quippiam ab illa existens: neque hoc modo nos ad similitudinem Dei ducit: sed quum ipse sit Deus et ex Deo procedat, in cordibus eorum qui ipsum suscipiunt, velut cera invisibiliter instar

sigilli imprimitur, et naturam nostram per communicationem similitudinemque sui, ad archetypi pulchritudinem depingit Deique imaginem homini restituit. Quomodo igitur erit creatura is, per quem natura humana ad Dei imaginem reformatur, utpote particeps facta? — *Athan.* ad Serap. I. 24: Omnes similiter per Spiritum, Dei participes dicimur. *Nescitis,* inquit (I. Cor. 3, 16), *quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis? Si quis templum Dei violaverit, disperdet illum Deus. Templum enim Dei sanctum est, quod estis vos.* Sed si Spiritus Sanctus res creata esset: nulla sane Dei communicatio nobis in ipso esset, sed rei creatae conjungeremur, et divinae naturae alieni essemus, utpote nulla in parte ejus facti participes. Nunc vero cum Christi et Dei participes dicamur, utique constat unguentum et sigillum, quod in nobis est, non ad rerum factarum, sed ad Filii naturam pertinere, qui nos per Spiritum, qui in ipso est, Patri conjungit. Idipsum nos Joannes his verbis docet (I. Joan. 4, 13): *In hoc cognoscimus, quia in Deo manemus, et ipse in nobis, quoniam de Spiritu suo dedit nobis.* Si porro Spiritus communicatione divinae naturae consortes efficimur, nemo certe nisi insanus dixerit Spiritum non Dei, sed creatae esse naturae. Nec enim alia de causa hi, in quibus ille est, Dii efficiuntur. Quod si deos efficit, dubium non est, quin ejus natura Dei sit. Dialog. 7. de Trin. p. 638 (s. oben n. 861) meint *Cyr.* sogar, wenn bloß die Gnade uns eingeprägt würde, nicht der hl. Geist selbst, so würden wir nicht Bild Gottes, sondern bloß der Gnade sein. Diese letztere Wendung zeigt indeß, daß er den Namen „Bild" nicht so versteht, wie ein Wesen Bild eines anderen Wesens ist, sondern als Ausdruck oder Träger eines in ihm selbst vorhandenen Inhaltes, wie der Leib des Menschen oder der ganze Mensch Bild der Seele, und der Sohn Gottes resp. der hl. Geist Bild der in ihm selbst existirenden Substanz des Vaters ist. Ueber die Gemeinschaft in der Kindschaft mit dem natürlichen Sohne Gottes durch wechselseitige Hineinbildung s. ebenfalls oben n. 861.

870 Zu 2. Vgl. *Cyr. Al.* dial. 7. de Trin. (oben n. 861 gegen Ende). Dazu in Joan. l. 9. p. 811: Quod divinus ac non diversae ab ipso Patre et Filio substantiae sit Spiritus, nemini sanae mentis dubium esse puto, atque ut id credam ratio necessaria nos adiget. Si quis enim eum ex substantia Dei esse negat, quomodo creatura demum erit Dei particeps accepto Spiritu? aut quomodo templa Dei nuncupabimur et erimus, si creatum aut alienigenam Spiritum accipiamus, non autem illum qui ex Deo est? quomodo naturae divinae consortes juxta sanctorum voces, si in creaturarum numero collocatur, ac non potius ex ipsa natura divina procedit, qui non ut alienus per ipsam in nos pervenit, sed ut ita dicam, qualitas veluti quaedam deitatis [ποιότης ὡς τις θεότητος, d. h. ut aliquid Deo ipsi inexistens] est in nobis, et in sanctis habitat, manetque semper.

871 Zu 3. Die Wahrheit und der Sinn der Heiligung durch die Einwohnung des hl. Geistes ergibt sich von selbst und liegt klar genug in dem Begriffe eines vom hl. Geiste erfüllten, nicht bloß ihm geweihten Tempels. — Zu 4. Indem den griech. VV. die „Heiligung" der Grundbegriff und der technische Ausdruck des Gnadenstandes ist, tritt bei ihnen die Bedeutung des hl. Geistes als einer gratia gratum faciens weniger hervor. Die gratificatio schreiben sie vielmehr gewöhnlich im Sinne von Eph. 1, 6: gratificavit nos in dilecto Filio suo, direkt dem Sohne Gottes zu, inwiefern dieser durch den hl. Geist in uns und Eins mit uns ist und so bewirkt, daß seine Würde, seine Liebenswürdigkeit gegenüber dem Vater, sein Erbschaftsrecht u. s. w. auf uns übergeht. Desto mehr betonen sie aber im hl. Geist, als dem Vermittler unserer Gemeinschaft mit dem Sohne, seine Bedeutung als Unterpfand der Erbschaft, genauer der Miterbschaft des Sohnes. — Zu 6. vgl. unten § 175 f. Das Verhältniß der Einwohnung des hl. Geistes zum menschlichen Leibe als seinem Tempel und einer „caro a Spiritu possessa" (V. 9, 3.) ist bes. von Irenäus nachdrücklich und ausführlich behandelt (vgl. *Koerber,* doctr. Iren. p. 124 ff.).

C. Die Harmonie der lateinisch-scholastischen mit der griechisch-patristischen Auffassung und das Verhältniß der *gratia increata inhabitans* zur *gratia creata inhaerens.* 872

Obgleich die letztere Auffassung, indem sie die Vereinigung des hl. Geistes mit den Begnadigten im Sinne der Zusammengehörigkeit zu Einem organischen Ganzen lehrt, ohne Zweifel ein Moment in der Einwohnung des hl. Geistes hervorhebt, welches die lateinische nicht enthält: so tritt sie dadurch doch mit letzterer, welche nur die moralische Geisteseinheit von Freunden kennt, nicht in Widerspruch. Denn im Grunde ist auch jene organische Einheit, wie schon der auch für sie constant gebrauchte Name „Einwohnung“ bezeugt, keine physische im strengen Sinne des Wortes, sondern bloß ein moralisches Aequivalent derselben. Dieselbe läßt also den Unterschied der Personen ebenso, wie den der Naturen, und damit auch das Freundschaftsverhältniß unangetastet, während andererseits die freundschaftliche Vereinigung Gottes mit den Begnadigten wegen seiner substanzialen Gegenwart in denselben und seines inneren Einflusses auf dieselben den Charakter eines organischen Ineinanderlebens der Freunde und der Verschmelzung zu Einem Wesen annimmt.

873 Hauptsächlich aber kommt es darauf an, die Harmonie herzustellen in Bezug auf das Verhältniß der gratia increata im Sinne der griechischen Väter zur gr. creata, oder zu zeigen, daß die letztere durch die erstere I. nicht nur nicht entbehrlich oder bedeutungslos gemacht wird, sondern vielmehr II. ihre volle Bedeutung als **forma sanctificans** und **gratum faciens** behält.

874 I. Die gratia creata wird durch die Verleihung der gratia increata 1) schon deßhalb nicht entbehrlich gemacht, weil hier ebensowenig, wie in Christus, die Gottheit, resp. der hl. Geist, ihren Tempel anders zu einem lebendigen Tempel machen kann, als durch ein von ihr in denselben eingegossenes, ihm inhärirendes Lebensprinzip, und weil ferner hier ebensosehr, wie in Christus, eben die Einwohnung der Gottheit auch verlangt, daß ihr Tempel an innerer Heiligkeit und Herrlichkeit ihr ähnlich werde. In ersterer Beziehung kommen zunächst bloß die eingegossenen Tugenden in Betracht, wodurch die Seelenkräfte zu den Akten des göttlichen Lebens innerlich befähigt werden. In letzterer Beziehung aber kommt zunächst die Gnade als Verklärung des Wesens der Seele in Betracht, indem die Würde und Macht des die Seele bewohnenden hl. Geistes sich in seinem Tempel in der Weise wirksam erweisen muß, daß derselbe ganz, soweit er dessen fähig, und vor Allem in seinem innersten Grunde, welcher gewissermaßen das Allerheiligste in dem Tempel ist, mit göttlicher Heiligkeit und Herrlichkeit verklärt werde. M. a. W., die Einwohnung des hl. Geistes denken sich die Väter als Einwohnung eines lebendigen Feuers, das seinen Sitz mit seiner Kraft ergreift und durchdringt und mit sich selbst assimilirt.

875 Die gratia creata ist ferner 2) um so weniger entbehrlich, weil ... die Verbindung der gratia increata mit den Begnadigten schon in ... selbst durch jene bedingt ist und ohne dieselbe wenigstens nicht in ihrem ... Begriffe denkbar ist. In Christus fällt diese Bedeutung der gratia creata weg, weil die Verbindung der Gottheit mit der Menschheit durch die hypostatische Union der letztern mit einer göttlichen Person vollzogen wird ... das Subjekt der Menschheit die Gottheit als ihm wesentlich besitzt. ... hingegen, wo das die gratia increata empfangende Subjekt Gott fremd ... muß, wenn die Verbindung von Seiten des Subjektes eine würdige ...

naturgemäße sein soll, in letzterem eine innere moralische und physische Disposition oder positive Empfänglichkeit vorhanden sein; und damit sie von Seiten des Subjektes eine reale und lebendige und, soweit möglich, eine physische, im Gegensatz zu der bloß moralischen, einfach durch den Akt der Schenkung erfolgenden, sei, muß im empfangenden Subjekte etwas Reales und Physisches vorhanden sein, was als ein den Zusammenhang mit dem hl. Geiste vermittelndes Band angesehen werden kann.

Die Disposition für die Aufnahme des hl. Geistes liegt als moralische zunächst in der caritas (nach Joh. 14, 23), als physische zunächst in der das Wesen der Seele affizirenden Gnade, inwiefern dieselbe das Innerste der Seele für die Einwohnung des hl. Geistes zubereitet. Das reale Band aber, wodurch die Seele mit dem hl. Geiste gleichsam organisch verbunden wird, ist hier analog zu denken, wie in der natürlichen Einheit von Kind und Vater, Gattin und Gatten, Leib und Geist, in welcher die Gemeinschaft der Substanz begleitet, bedingt und getragen wird von einem aktiven plastisch-bildenden resp. belebenden Einflusse der einen Substanz auf die andere, und das Band, welche das empfangende Wesen an das sich mittheilende bindet, von der Verschmelzung der beiderseitigen Substanzen zu Einer Natur abgesehen, eben in der Abhängigkeit der in dem empfangenden Subjekte bewirkten Seinsform von dem bewirkenden Einflusse des mittheilenden Prinzips besteht. Ein derartiges Band entsteht nun zwischen Gott und der Seele dadurch, daß bei der Mittheilung des hl. Geistes durch die Wirksamkeit des letzteren in die Seele ein Abglanz der Beschaffenheit der göttlichen Natur eingestrahlt wird, der mit seinem göttlichen Prinzip wie der Strahl mit der Sonne zusammenhängt und so auch sein Subjekt in einen realen Zusammenhang mit Gott bringt oder nach dem schönen Ausdrucke von Sir. 24, 16 (et radicavi in populo honorificato) bewirkt, daß der hl. Geist in seinem Tempel nicht bloß wohne, sondern in ihm Wurzel fasse. Obgleich nun diese Form des Zusammenhanges mit dem hl. Geiste schon in der caritas als einer von seiner Einwohnung begleiteten Wirkung desselben gefunden werden kann: so zeigt sie sich doch ganz besonders in der das Wesen der Creatur affizirenden Gnade. Denn da die organische Verbindung des hl. Geistes mit der Creatur, nach Analogie des Verhältnisses der Seele zum Leibe, hier wie in Christus nicht bloß ein Verhältniß von Kraft und Kraft, sondern von Substanz und Substanz ausdrücken soll: so muß sie auf Seiten der Seele dadurch vermittelt werden, daß die Substanz der Seele der Substanz Gottes näher gebracht, an sie angeschlossen und von ihr in Besitz genommen wird, wie es im Menschen durch die Vereinigung von Leib und Seele zu Einer Natur, in Christus durch die hypostatische Union geschieht. Eine solche Verbindung aber kann die geschaffene Gnade nur dadurch enthalten, daß sie einerseits die Substanz der Creatur als solche affizirt und andererseits dieselbe mit der substanziellen Beschaffenheit des hl. Geistes assimilirt und so als participatio divinae naturae in creatura ein Aequivalent der Natureinheit von Leib und Seele darstellt. Auf diese Weise stellt die Eingießung der Gnade als habitus essentiae zugleich den Einzug des hl. Geistes selbst in die Seele dar; vermittelst dieser Gnade faßt er in ihrem Innersten Wurzel und schlägt dort seinen Thron auf, von welchem aus er seine Charismen als Blüthen und Früchte seiner Gegenwart

der Seele mittheilt; in dieser Gnade wird der hl. Geist selbst der Seele angeeignet, während alle übrigen Gnaden bloß Wirkungen des hl. Geistes sind, welche entweder bloß als Folgen, oder bloß als Vorbereitungen zum Besitze seiner selbst in Beziehung stehen.

877 Es ist also klar, wie durch die Mittheilung der gratia increata die gratia creata ihrem Wesen nach so wenig entbehrlich gemacht wird, daß sie vielmehr — und zwar in ihrem vollen Umfange — nothwendig bleibt, besonders darum nothwendig ist, weil die gratia increata ohne sie weder ihren vollen Einfluß geltend machen, noch als eine organisch und lebendig mit der Seele verbundene gedacht werden kann; und gerade der Begriff der die Substanz der Seele affizirenden Gnade enthält den von Lessius nur wenig, von Petavius und Thomassin gar nicht geltend gemachten Schlüssel, um diese Verbindung in ihrer vollen Innigkeit und in ihrem Wesen zu begreifen.

878 II. Es kann sich demnach nur noch fragen, ob nicht dadurch, daß die gratia increata den Gnadenstand mitconstituiren soll, die volle Bedeutung der gratia creata als der causa formalis des Gnadenstandes herabgesetzt, resp. ob die Wahrung dieser Bedeutung nicht die Mitwirkung der gratia increata in der Constitution des Gnadenstandes überflüssig mache.

879 1. Zunächst verlangt die bisher betonte Stellung der gratia creata als eines im Gefolge der gr. increata stehenden Seelenschmuckes, resp. als einer Disposition und eines Bandes für ihren Besitz, nicht nothwendig, daß darum die gratia increata die einzige eigentliche *forma sanctificans* und *gratificans* sei, und die gratia creata für die Constitution des Gnadenstandes bloß eine ähnliche Bedeutung hätte, wie die Organisation des menschlichen Leibes als Mittel der Verbindung zwischen Seele und Leib für das menschliche Sein des letzteren, geschweige denn, wie nach lutherischer Auffassung der Glaube als Medium der Application der Gerechtigkeit Christi für die Rechtfertigung des Gläubigen. Wie nämlich die gratia creata durch sich selbst die causa formalis der übernatürlichen Lebendigkeit der Begnadigten ist: so verleiht sie auch, als Abbild der göttlichen Natur, denselben ein solches höheres Sein, wodurch dieselben wahrhaft wie Kinder Gott ähnlich und heilig und darum auch als Kinder ihm werth und wohlgefällig und seiner Erbschaft würdig werden. Indem sie weiterhin alles dieses in dem Maaße leistet, als es überhaupt durch eine Beschaffenheit der Creatur geleistet werden kann und soll, und folglich dem Besitzer der Gnade nicht wegen mangelhafter Beschaffenheit ihrer selbst noch erst die gottwohlgefällige Beschaffenheit einer anderen Person zugerechnet werden muß: so ist sie in ihrer Art eine vollständige und ausreichende und mithin auch einzige causa formalis des Gnadenstandes. Wenn also neben der gratia creata noch die gratia increata in der Constitution des Gnadenstandes mitwirken soll: dann kann das nicht zum Behufe der Zudeckung der Mängel der Beschaffenheit eines Wesens durch Zurechnung der vollkommenen Beschaffenheit eines anderen geschehen, sondern um in den Gnadenstand ein Moment einzuführen, welches auch in der denkbar höchsten Beschaffenheit der Creatur als solcher nicht enthalten ist und enthalten sein kann, nämlich die substanzielle Gemeinschaft mit Gott, und um so neben die gratia creata als ein accidentelles Prinzip die gr. increata

als ein **substantielles Prinzip** zu stellen, welches in Gemeinschaft mit jenem, aber **in ganz anderer Weise**, die Funktionen der gratia sanctificans und gratificans übt.

2. Eine **solche Ergänzung** der gratia creata accidentalis durch die gr. increata substantialis oder eine Concurrenz der letzteren mit der ersteren ist aber durch die Bedeutung der ersteren als einer forma vere et per se gratificans ebensowenig **bedeutungslos** oder auch nur **entbehrlich** gemacht, wie die Concurrenz der ersteren mit der letztern. Sie ist a) nicht **bedeutungslos**; denn wie die gr. substantialis in einem volleren und höheren Sinne, die Creatur zum Kinde Gottes und der göttlichen Natur theilhaft macht, als die gratia accidentalis als solche für sich allein (s. oben n. 864): so erlangt auch durch sie die Würde der Kinder Gottes eine festere Grundlage und einen höheren Glanz, und die Lebendigkeit der Kinder Gottes eine engere Verbindung mit der Quelle des Lebens und damit eine reichere Erfüllung mit göttlicher Lebenskraft; sie kann und muß also wenigstens als eine Ergänzung per modum abundantiae oder der **Ueberfülle** gelten. Man kann aber b) diese Ergänzung auch als eine **unentbehrliche** betrachten, so daß die gratia creata für sich allein, als Qualität ihres Subjektes betrachtet, **nicht ausreicht**, den Gnadenstand in seiner vollen Bedeutung zu constituiren. Man kann nämlich sagen, die gr. creata begründe an sich noch nicht eine **wesentlich vollkommene** Würdigkeit des ewigen Lebens im Sinne eines eigentlichen **Erbrechtes**, resp. eines meritum *de condigno*, sondern enthalte bloß eine Würdigkeit im Sinne einer nächsten Disposition, resp. eines meritum de congruo für den Empfang des Erbgutes — in ähnlicher Weise, wie die Theologen vom habitus caritatis reden, indem sie zu diesem für das Erbrecht noch entweder eine ordinatio oder acceptatio voluntatis divinae oder den habitus essentiae verlangen. Denn das eigentliche und wahre Erbrecht wird als ein naturgemäßes nicht durch Aehnlichkeit mit der Natur des Erblassers, sondern durch substanzielle Gemeinschaft mit ihm begründet, ist also in unserem Falle noch nicht in dem Besitze der gratia creata als einer gottähnlichen Qualität enthalten.

3. Obgleich demnach zur Constitution des Gnadenstandes zwei Prinzipien als causae formales zusammenwirken, so wird dadurch doch die **innere Einheit** desselben nicht aufgehoben, weil eben diese beiden Prinzipien sich so verhalten, daß sie ähnlich, wie in der gratia creata selbst die caritas und die gratia im engeren Sinne, ein **organisches und solidarisches Ganzes** bilden. Denn nicht nur ist das Höhere als die belebende und ergänzende Form des Niederen zu betrachten; beide setzen sich auch wechselseitig voraus und sind unfehlbar und untrennbar so verbunden, daß naturgemäß der Besitz des einen den des anderen einschließt oder nach sich zieht. Daß Letzteres von der gratia substantialis bezüglich der gr. accidentalis gilt, ist oben (sub I) gezeigt; es gilt aber auch umgekehrt. Denn die gr. accidentalis ist **vermöge ihrer eigenen Natur** wenigstens als **nächste und letzte Disposition** für den Besitz der gr. substantialis zu betrachten, wie die caritas für sie selbst; und überdies ist sie das **eigentliche Band**, wodurch die gr. subst. mit dem begnadigten Subjekte effektiv und innerlich verbunden und ihm angeeignet wird. Freilich ist sie nicht in dem Sinne ein solches

Band, als ob sie ihrem Subjekte eine solche Würde verliehe, daß dasselbe auf Grund dieser Würde schon ein striktes Recht auf die gratia increata besäße und folglich, ohne daß es einer weiteren Schenkung bedürfte, das Eigenthum an der gr. increata erwürbe. Sie enthält vielmehr nur eine dignitas congrua, welche es angemessen erscheinen läßt, daß zugleich mit ihr die gr. increata verliehen werde und bestehen bleibe, sowie eine solche physische Beziehung der Seele zu Gott, daß die Schenkung der gr. increata in dem empfangenden Subjekte einen inneren Anknüpfungspunkt findet. Wie aber dieses Verhältniß vollkommen genügt, damit in der thatsächlichen Ordnung Gottes in der Zeugung der Adoptivkinder Gottes die Mittheilung des hl. Geistes und der gr. creata ebenso und noch mehr eine einzige Gesammthandlung bilden, als bei der Schöpfung des ersten Menschen die Bildung des Leibes und die Eingießung der Seele: so genügt es auch, um sagen zu können, die gr. creata führe naturgemäß die gr. increata mit sich und ihr Besitz fessele gleichsam den hl. Geist an die mit ihr geschmückte Creatur.

882 4. Vermöge dieses organischen Verhältnisses der beiden in der Constitution des Gnadenstandes concurrirenden Principien, wonach der Besitz des einen den des anderen naturgemäß einschließt, kann man, wenn man jedes einzelne Prinzip in seiner vollen Bedeutung nimmt, auch jedes von Beiden in seiner Weise als die adäquate *causa formalis* des Gnadenstandes bezeichnen: nämlich einerseits den hl. Geist als **inhabitans et unitus per gratiam**, und andererseits die Gnade als **informans animam et uniens Spiritum S. cum anima**. Am deutlichsten zeigt sich dieß bei dem der gratificatorischen Bedeutung des Gnadenstandes zu Grunde liegenden Momente der Heiligung der Creatur. Denn die Heiligung besteht ihrem Vollbegriffe nach darin, daß die Creatur ein lebendiges Heiligthum Gottes ist; so schließt sie aber zugleich die Vereinigung der göttlichen Substanz des heiligen Geistes mit der Creatur und die göttliche Beschaffenheit der letzteren in sich ein, und man kann daher ebenso die substanzielle Einwohnung des hl. Geistes in seiner lebendigen Verbindung mit der Seele, wie die heilige Beschaffenheit der Creatur in ihrem solidarischen Zusammenhange mit der substanziellen Einwohnung des hl. Geistes als dasjenige bezeichnen, durch dessen Besitz die Seele heilig wird und von dessen Besitz dieselbe heilig genannt wird. In der That wird in der hl. Schrift und bei den Vätern bald das eine, bald das andere Moment als das Wesen des Gnadenstandes bildend hervorgehoben; wenn aber das Tridentinum ausschließlich das letztere betont hat, dann kommt das daher, daß es den Protestanten gegenüber wie die Bedingtheit der gratificatio durch die sanctificatio, so auch die letztere im Sinne einer *renovatio*, resp. einer wirklichen und inneren, nicht bloß nominellen imputirten *justificatio* zu betonen hatte.

883 5. Hieraus aber ergibt sich zuletzt, daß durch die Lehre von der Concurrenz der gratia increata die Bedeutung der gr. creata nicht nur nicht abgeschwächt, sondern eher erhöht und verstärkt wird. Denn die gr. cr. behält nicht nur die ganze Kraft und Bedeutung, welche sie als eine übernatürliche Beschaffenheit ihres Subjektes haben kann und haben soll, sondern nimmt auch als vinculum der gr. increata den Charakter einer gratia *unionis* an, wie er in Christus durch die hypostatische Union repräsentirt wird; sie ist also ein realer übernatürlicher habitus der Seele in doppelter

Sinne ein habitus absolutus als Qualität und Form der Seele, und ein habitus relativus als Grund einer cohaesio und unio mit Gott.

Unter den scholastischen Theologen tritt die Bedeutung und Stellung der gr. increata am meisten in der alten Franziskanerschule, *Alex. Hal.* (3. p. q. 61. m. 1. a. 1—2) und *Bonav.* (in 2. d. 26), hervor, namentlich bei der von ihnen behandelten Frage: utrum gratia substantia vel accidens sit. *Bonav.* nennt die gr. creata ein accidens, quod habet *nobilitare* subjectum per hoc quod *jungit* ipsum et conformat ei, quod est inferius; *Hal.* bezeichnet das Verhältniß als das einer perfectio complens zu einer perfectio disponens. Freilich beruht die Betonung der gr. increata bei Hal. und Bonav. nicht wie bei den griech. Vätern auf dem Begriffe der Zeugung aus Gott, sondern darauf, daß sie (s. oben n. 807) den Gnadenstand als Stand einer mystischen Ehe mit Gott auffassen, worin die gr. creata den einfachen Brautstand, die increata das matrimonium consummatum mit dem Sohne Gottes und dadurch erst die Kindschaft Gottes constituire. Dieser Gedankengang ist bündig dargestellt von *Bonav.* im Brevil. (s. oben n. 696), wo aus der in der gr. creata enthaltenen Befähigung und Berufung zum Genusse Gottes hergeleitet wird, daß die Seele, um Gott zu genießen, ihn besitzen und dazu als gratia increata empfangen müsse; durch den Empfang letzterer werde sie Tempel Gottes, als Tempel vollkommene Braut und so auch Erbtochter Gottes. — Bei *Thom.* hingegen, der mit den griech. Vätern als Grundbegriff des Gnadenstandes die auf Geburt aus Gott beruhende Kindschaft ansieht, tritt die selbstständige Bedeutung der gr. increata gegenüber der creata mehr in den Hintergrund, weil er die Kindschaft Gottes direct durch die in letzterer als einer participatio divinae naturae enthaltene Geburt aus Gott constituiren läßt. Wie er jedoch in der visio beatifica die göttliche Substanz als forma intelligibilis sich mit dem Intellect vereinigen, also wie eine Speise in denselben aufgenommen werden läßt: so kann in seiner Lehre auch nichts im Wege stehen, daß die göttliche Substanz im Gnadenstande, wie als Anticipation jener vollkommenen Speisung, so auch nach Analogie der Verbindung zwischen Seele und Leib per modum formae sich mit der Substanz der Creatur verbinde. Im Gegentheil bildet sein Begriff der gr. creata, wie wir sahen, das Bindeglied für eine solche Vereinigung, und die Art und Weise, wie er 1. 2. q. 114. a. 3. in corp. das meritum de condigno gerade an erster Stelle — der Einfluß der gr. creata kommt erst an zweiter Stelle — durch die *virtus* Spiritus Si. erklärt, ist nur dann vollberechtigt, wenn der hl. Geist selbst als ein den Begnadigten angeeignetes Prinzip seine Kraft in ihren Werken geltend macht; denn sonst würde folgen, daß schon die übernatürliche Thätigkeit außer dem Gnadenstande ein meritum de condigno enthalte. Und in der That sagt er auch l. c. ad 3., nachdem er die gr. creata als semen vitae aeternae bezeichnet: Et similiter per gratiam *inhabitat* hominem Spiritus S., qui est sufficiens causa vitae aeternae, unde et dicitur *pignus* haereditatis nostrae. — Die skotistische Auffassung, welche den Gnadenstand als bloßes Freundschaftsverhältniß auffaßt, läßt zwar für die gr. increata einen größeren Spielraum als die thomistische, da nach ihr die gr. creata, um den Gnadenstand zu begründen, noch durch eine ordinatio oder acceptatio von Seiten Gottes ergänzt werden muß; sie ist aber zu nüchtern, um diese Ergänzung durch eine Aneignung der gr. increata vollziehen zu lassen, und hat auch keinen Anhaltspunkt, um diese Aneignung organisch zu vermitteln.

170. Der Gnadenstand. Schluß: Die *gratia sanctificans* und *gratum faciens* im Verhältniß zur Natur als ihrem Subjekt. Ihr Charakter als zweite Schöpfung, zur übernatürlichen Ergänzung und Vollendung der ersten Schöpfung oder zur Verklärung des Bildes in das Gleichniß Gottes durch übernatürliche Veredlung der Natur und ihrer Freiheit und Herstellung einer höheren geistlich-heiligen Natur und Freiheit.

Literatur: wie zu § 168. u. 169. Dazu Unsere Schrift: Natur u. Gnade Cap. 3. 5. Spezielle Literatur im Texte.

I. Nach § 168 hat die Begnadigung der Creatur, indem sie in dieselbe den Grund und die Wurzel der vita aeterna legt, einen ganz andern Cha-

rakter, als die einfach providentielle Wirksamkeit, wodurch Gott die einmal geschaffenen Wesen durch ordnenden, bewegenden und entwickelnden Einfluß ihrer natürlichen Bestimmung entgegenführt. Desgleichen muß die in der Begnadigung eingeschlossene Heiligung und Gottwohlgefälligkeit der Creatur etwas wesentlich Anderes und Höheres bezeichnen, als die aus der Schöpfung der Natur resultirende Güte und Gottähnlichkeit. Als wirksame Erhebung der Creatur zu einem wirklichen, nicht bloß putativen, Kinde Gottes durch Theilnahme an der göttlichen Natur, ist die Begnadigung vielmehr analog und äquivalent der Erzeugung eines neuen lebendigen Wesens, wie sie sonst durch Zeugung oder Erschaffung erfolgt, indem sie dem durch die Erschaffung entstandenen Wesen ein wesentlich höheres Sein und dadurch, wie einen wesentlich höheren Rang und höheres Leben, so auch eine wesentlich höhere Güte und Gottähnlichkeit mittheilt.

886 Nach § 169 hat die Mittheilung dieses höheren Seins in Hinsicht auf die Art und Weise ihrer Vermittlung durch Gott und die darin gegebene substanzielle Gemeinschaft mit Gott den Charakter einer gnädigen Zeugung aus Gott; und wie sie als solche ein Aequivalent der natürlichen Zeugung in Gott und in der Creatur ist, so ist sie damit auch das Widerspiel der Erschaffung als der Production der außergöttlichen natürlichen Wesen aus Nichts. Inwiefern sie aber im Gegensatze zur Zeugung in Gott ebenso, wie die Erschaffung der Natur, eine Wirksamkeit Gottes nach Außen enthält, kommt sie hinwieder mit der Erschaffung in der specifischen Bedeutung überein, durch welche diese von der Zeugung in der Creatur, resp. der göttlichen Mitwirkung bei derselben, verschieden ist, darin nämlich, daß dadurch ein solches neues Sein mitgetheilt wird, welches durch keine geschöpflichen Kräfte hervorgebracht werden und zu dessen Entstehung die Creatur aus sich allein weder physisch noch moralisch wirksam disponiren kann. Sie ist also in dieser Beziehung neben die Erschaffung der Natur als eine übernatürliche Erschaffung zu stellen, wie dieß auch thatsächlich in der Sprache der hl. Schrift, der Väter und Theologen geschieht.

887 Näherhin ist jedoch die Mittheilung der Gnade in Parallele zu stellen nicht so sehr mit der Schöpfung schlechthin oder der creatio prima, wodurch in den materiellen Dingen der Stoff und das Substrat derselben hervorgebracht wurde, als vielmehr mit derjenigen schöpferischen Wirksamkeit, wodurch Gott ursprünglich unmittelbar durch sich selbst dem todten Stoffe durch seinen über den Wassern schwebenden Geist Form und Leben gab, oder mit der schöpferischen Gestaltung und Belebung *(formatio)* des aus Nichts geschaffenen Stoffes zur Herstellung des irdischen Kosmos, kurz mit der creatio secunda. Indem sie nämlich ebenso wie diese ein Substrat ihrer Wirksamkeit in der geistigen Substanz der vernünftigen Creatur voraussetzt, besteht ihre schöpferische Kraft gerade darin, daß sie diese Substanz mit einem Sein und Leben begabt, welches von Natur in keiner Weise in ihr enthalten ist, und so aus und in ihr einen himmlischen Kosmos von Grund aus aufbaut. Der Charakter einer schöpferischen Gestaltung und Belebung aber kommt ihr in gewissem Sinne noch mehr zu, als der creatio secunda in der materiellen Welt, obgleich durch letztere nicht bloß accidentelle, sondern auch substanzielle Seins- und Lebensformen hervorgebracht werden. Denn bei lez-

terer ist die formatio eine solche, daß ihr Product vermittelst geschöpflicher Zeugung reproducirt werden kann, und daß so auch die producirte Seins- und Lebensform in ihrem Bestande nicht bloß indirect, äußerlich und negativ, sondern direct, innerlich und wesentlich von einem activen Einflusse der die Organisation des Stoffes bedingenden geschöpflichen Ursachen abhängt. In unserem Falle hingegen kann die höhere Seins- und Lebensform durch geschöpfliche Zeugung nicht reproducirt werden, und ist so auch in ihrem Bestande nicht innerlich und wesentlich von einem activen Einflusse der natürlichen Kräfte ihres Subjectes abhängig. Ihrem Wesen nach von Gott allein als ihrem Princip abhängig, kann sie auch nur von ihm allein reproducirt und erhalten werden; geschöpfliche Kräfte können bei ihrer Mittheilung von Gott nur als bloße äußerliche Werkzeuge benützt werden, und das Subject selbst kann bei ihrem Empfange und Bestande durch seine natürliche Kraft nur indirect und negativ, d. h. dadurch, daß es demselben kein moralisches Hinderniß entgegensetzt, betheiligt sein.

388 Dieser spezielle erhabene Charakter der in der Mittheilung der Gnade enthaltenen zweiten Schöpfung findet sein Analogon in dem höchsten Producte der zweiten Schöpfung in der natürlichen Welt, in der schöpferischen Gestaltung und Belebung des Menschen durch eine geistige Seele, welche letztere in einem ähnlichen Verhältnisse der directen Abhängigkeit von Gott und der Unabhängigkeit von ihrem Subjecte steht wie die Gnade. Gerade diese Form schöpferischer Wirksamkeit wird daher auch von den Vätern vielfach in dem Maße als Typus der Gnadenmittheilung verwandt, daß sie in denselben Ausdrücken, womit die hl. Schrift die schöpferische Bildung und Belebung des natürlichen Menschen darstellt, die Bildung und Belebung des übernatürlichen Menschen finden. Allerdings besteht hier der bedeutende Unterschied, daß die Einhauchung der geistigen Seele, weil dieselbe eine Substanz und zwar eine nicht wesentlich, sondern bloß naturgemäß auf ein körperliches Substrat angewiesene Substanz ist, auch in dem Sinne Erschaffung genannt werden kann und muß, in welchem darunter die creatio prima, d. h. die Production eines in sich selbst stehenden oder selbstständigen Subjectes verstanden wird, während die Gnade nur als Form eines Subjectes hervorgebracht wird, und zwar wesentlich nur als solche hervorgebracht werden und bestehen kann und insofern auch wesentlich durch ihr Subject bedingt ist. Aber eben dieser relative Mangel hängt nach der Lehre der griech. Väter mit dem Vorzuge zusammen, daß die Mittheilung der Gnade zugleich mehr ist als eine bloße Erschaffung, indem sie, als mit der Einhauchung des eigenen Geistes Gottes verbunden, eine gewisse göttliche Zeugung enthält. Ueberdieß ist ja auch die Erschaffung der Seele insofern kein absolut selbstständiger Act, als sie ein natürliches Complement der Formation des Leibes ist und so auch bei der Reproduction der menschlichen Natur vermittelst geschöpflicher Zeugung durch letztere bestimmt und gefordert wird und kraft eines natürlichen Gesetzes mit derselben verflochten ist, während die Mittheilung der Gnade durch die Natur ihres Subjectes in keiner Weise bestimmt und gefordert wird und so auch ihre Uebermittlung von einem Subjecte an das andere nicht durch ein Naturgesetz an die Zeugung gebunden sein kann.

389 Bei den Scholastikern wurde hier vielfach die Frage erörtert, ob die Er-

zeugung der Gnade selbst als ein eigentlich schöpferischer Act bezeichnet werden müsse. Die Franziskanerschule entschied sich für die Bejahung, der hl. Thomas hingegen für die Verneinung, indem er meinte, man dürfe bloß sagen, durch die Mittheilung der Gnade werde das empfangende Subject neu geschaffen. Auf den ersten Blick scheint diese Frage eine müßige Subtilität; aber in der concreten Anwendung auf die Verbindung der Gnade mit der Natur ist sie von großer Tragweite; und wenn schon dem Anscheine nach die erstere Auffassung das übernatürliche Wesen der Gnade mehr betont und dasselbe substanziöser faßt, so ist doch in Wirklichkeit gerade in dieser Beziehung die thomistische Auffassung die tiefere und vollere.

890 Die Schriftstellen, welche die Mittheilung der Gnade als Erschaffung darstellen s. oben n. 667. Dazu *Thom.* 1. 2. q. 110. a. 2. ad 3: secundum gratiam (d. h. per constitutionem in gratia) homines creantur, i. e., in novo esse constituuntur ex nihilo, i. e., non ex meritis [naturalibus] secundum illud Eph. 2: creati in Christo Jesu in operibus bonis. — Der Vergleich der Mittheilung der Gnade mit der creatio *secunda* in der materiellen Schöpfung ist bes. von *August.* mit Vorliebe ausgeführt (z. B. Gen. ad lit. l. 1. c. c. 4. n. 9. s. oben n. 271). Er betont dabei, daß die geistige Creatur, wie sie durch die erste Schöpfung entstehe, gegenüber ihrer idealen Vollendung noch erst wie eine materia informis sei, und daß das bei der materiellen Formation mitwirkende „Licht" ein Symbol des geistigen Lichtes der Gnade sei, welches demnach ebenfalls nicht bloß als beleuchtend, sondern als plastisch und belebend wirkend zu denken sei. Auch zeigt sich die Analogie darin, daß, wie der materielle Kosmos als Wohnstätte des Menschen eingerichtet wird und die Formation in der Seele des Menschen als in einer übersinnlichen Form ihren Abschluß findet, so der geistige Kosmos zur Wohnstätte des hl. Geistes eingerichtet wird und in ihm selbst als einer überweltlichen Form kulminirt.

891 Zu der Frage, ob die Produktion der Gnade eine eigentliche Erschaffung sei, s. die Geschichte derselben bei *Suarez* l. 8. c. 2. u. v. Schäzler; opus oper. S. 174; von den Thomisten *Gonet* de gr. disp. 4. a. 2. u. von den Skotisten *Frassen* de gr. disp. 2. a. 2. q. 2. Daß die Gnade ein bloßes Accidenz sei und als solches wesentlich nur in einem Subjekte hervorgebracht werden könne, wie die geistige Seele naturgemäß nur im Körper hervorgebracht wird, setzten beide Theile voraus. die Frage ging eben dahin, ob man sagen müsse, die Gnade werde auch, wie man von dem Lebensprinzip der Pflanzen und Thiere sagte, *ex* subjecto tanquam causa materiali oder ex potentia subjecti hervorgebracht, was die Skotisten behaupteten, die Thomisten und mit ihnen viele andere, bes. Suarez, verneinten. Erstere stützten sich darauf, daß wegen der Uebernatürlichkeit der Gnade Gott allein in jeder Beziehung als bewirkendes und erhaltendes Prinzip derselben gedacht werden müsse, wie die Sonne für das von ihr auf einen Körper ausgestrahlte Licht, und schlossen daraus, das Subjekt werde nur insofern von ihr vorausgesetzt, als sie eben zur Ausstattung oder Affizirung eines solchen bestimmt sei, nicht aber so, daß ihr eigenes Sein in dem des Subjektes eine wesentliche innere Bedingung seines Zustandekommens und Bestandes habe. Indem die Thomisten die potentia subjecti, woraus die Gnade hervorgebracht werden soll, nicht als potentia activa, sondern als potentia passiva oder receptiva bestimmen, sind sie mit den Skotisten im Ausgangspunkte einverstanden; sie wollen nur schärfer betonen, daß, weil die Gnade ihrem ganzen Wesen nach nur Accidenz, und nicht Substanz, und zwar ein innerlich zum Sein und Leben des von ihr affizirten Subjektes gehöriges Accidenz sei, das Subjekt nicht nur als einfacher Empfänger einer von Gott geschaffenen Gabe, sondern als wesentliche und innere Bedingung des Zustandekommens und des Bestandes dieser Gabe zu denken sei. Die *e*ductio gratiae ex potentia subjecti soll also nur einen innigeren und festeren Zusammenhang mit dem Subjekte ausdrücken, welcher vermöge der *in*ductio gratiae *in* potentiam subjecti erzielt wird, oder eine Verschmelzung mit ihrem Subjekte, vermöge deren sie nicht bloß äußerlich, sondern innerlich zu seinem Sein gehört und dieses Sein zu einem höheren gestaltet, wie die Feuergluth, wovon der Körper innerlich ergriffen und umgewandelt wird. Dadurch aber, daß die Gnade an

höheres Sein des Subjektes selbst darstellt oder das letztere innerlich erhöht, erscheint sie nicht weniger, sondern eher noch mehr übernatürlich, als wenn sie, ihrem Sein nach Produkt eines selbstständigen Schöpferaktes, dem Subjekte gleichsam bloß eingeheftet wird. Ueberdieß faßt die Franziskanerschule trotz oder vielmehr wegen ihrer Schöpfungstheorie auch den übernatürlichen Inhalt des Produktes dieser Schöpfung nicht so substanziös, wie die thomistische, weil sie in der Gnade nur eine in den Kräften der Seele residirende Gabe, nicht aber, wie letztere, eine Verklärung der Substanz der Seele und damit eine Erhöhung des substanziellen Seins oder ein Aequivalent einer neuen substanziellen Seins- und Lebensform sieht. Daher zieht sie auch aus ihrer Schöpfungstheorie in Bezug auf die Verbindung von Gnade und Natur verschiedene Consequenzen, welche sie nicht ziehen könnte, wenn sie den Schöpfungsbegriff bei der Gnade auf einen so substanziösen Begriff derselben stützte, daß nach demselben die Gnade sich zur Natur analog verhielte, wie die nur durch eigentliche Erschaffung erzeugbare geistige Seele im Menschen zu dem von ihr informirten Leibe. Zu diesen Consequenzen gehört 1), daß die Verleihung der Gnade naturgemäß nicht so mit der Erschaffung der Natur verbunden werde, wie die der Seele mit der Bildung des Leibes, und daß die Gnade mit der Natur nicht ähnlich wie die Seele mit dem Leibe organisch wie zu einer Natur verwachse. Dazu gehört ferner 2), daß die schöpferische Wirksamkeit Gottes keinerlei physische Mitwirkung oder aktive Betheiligung der Creatur zulasse, und daß zwischen der creatürlichen Thätigkeit und der gnadenmittheilenden Wirksamkeit auch durch übernatürliche Einrichtung Gottes keine andere Verbindung bestehen könne als eine bloß moralische, d. h. die des Zeichens mit dem Bezeichneten und die der Veranlassung resp. der Erwirkung durch Impetration und Verdienst. Wie aber bei der Erzeugung des Menschen die Thätigkeit des creatürlichen Prinzips sogar natürlicherweise auch zur Mittheilung der Seele organisch mit dem schöpferischen Akte Gottes zusammenwirkt und der Besitz der Seele von Seiten des Körpers physisch durch dessen Dispositionen bedingt ist: so kann die creatürliche Thätigkeit auch in der Mittheilung der Gnade wenigstens durch übernatürliche Einrichtung Gottes mit dem göttlichen Akte zusammenwirken, resp. als Thätigkeit des Empfängers der Gnade dadurch, daß sie auch in sich selbst übernatürlich ist, den Besitz und den Bestand der Gnade im Subjekte nicht bloß moralisch, sondern physisch bedingen. Ueberhaupt ist demnach die Creationsformel der Franziskanerschule, während sie allerdings den Schein einer schärferen Betonung der Uebernatürlichkeit der Gnade für sich hat, im Grunde bloß der Ausdruck einer zu äußerlichen Verbindung des Uebernatürlichen mit der Natur, wodurch nicht bloß der organische Zusammenhang der beiden Ordnungen, sondern auch der Begriff des Uebernatürlichen als einer wahren innersten Erhebung der Natur abgeschwächt wird.

II. Indem die Mittheilung der Gnade mit der Erzeugung natürlicher, substanziell zusammengesetzter Wesen in Parallele gestellt wird: bleibt indeß der wesentliche Unterschied bestehen, daß hier nicht eine bloße noch todte Materie durch eine substanzielle Form erst zu einer vollständigen lebendigen Substanz erzeugt werden soll, sondern eine immaterielle, substanziell fertige und bereits lebendige Substanz ein zweites, accidentelles, aber im Vergleich zum ersten immerhin wesentlich höheres, Sein und Leben erhalten soll. Sie hat mithin den Charakter einer zweiten Erschaffung resp. Geburt und Bildung eines bereits einmal erschaffenen resp. geborenen und gebildeten Wesens. Unter diesem Gesichtspunkte wird sie in der hl. Schrift Wiedergeburt (regeneratio, ἀναγέννησις), Umbildung (μεταμόρφωσις, eigentlich transformatio, in der Vulg. aber meist reformatio, bei den griech. VV. auch ἀναμόρφωσις) und Neuschaffung (καινὴ κτίσις = nova creatio, bei den Scholastikern auch recreatio) genannt. Das „Wieder, re, ἀνά" hat zwar in concreto in der Sprache der Schrift und der Kirche hier meist die Nebenbedeutung einer Wiederholung, Zurückführung oder Wiederherstellung eines früheren durch die Sünde zerstörten und verloren 892

gegangenen höheren Seins. Aber die directe und nächste Bedeutung, die besonders im griech. ἀνά („hinauf") liegt und in der hl. Schrift (Joh. 3, 4—6) durch die Gegenüberstellung der Geburt aus dem Geiste mit der Geburt aus dem Fleische, sowie durch den parallelen Ausdruck des Apostels μεταμόρφωσις als eine *translatio* oder elevatio in formam *alteram meliorem* et *altiorem* gekennzeichnet, von den griech. Vätern aber bei der Erklärung der ἀναμόρφωσις speciell als eine Hinaufführung der Creatur zur Aehnlichkeit mit dem Sohne Gottes oder *translatio* in formam *divinam* erklärt wird — ist die der Verleihung eines zweiten höheren göttlichen Seins zu dem ersten, niederen und rein geschöpflichen, resp. einer Zurückführung der Creatur zur volleren Aehnlichkeit mit Gott, von dem sie ausgegangen (die *revocatio* bei August. oben n. 271), oder zur vollen Uebereinstimmung mit ihrer Idee in Gott. Daß ferner die Schrift und die Väter das ἀνά (resp. μετά) in der Regel nur in Verbindung mit der generatio und der formatio gebrauchten, weist darauf hin, die Erhabenheit des zweiten höheren Seins beruhe eben darauf, daß die Creatur durch eine Art von Zeugung aus Gott und Hineinbildung Gottes in sie zu seinem Gleichnisse hin aufgebildet wird.

893 Um die Wahrheit und die volle Bedeutung dieser *re*generatio und *re*creatio hervorzuheben, stellen die Väter dieselbe in Parallele mit der zweiten Geburt des Sohnes Gottes durch die Annahme der menschlichen Natur, in welcher der Sohn Gottes, nachdem er seinem ersten Sein nach im strengsten Sinne aus Gott gezeugt war, nach seinem zweiten Sein von Gott geschaffen und gebildet wird, während nach Athan. (oben n. 679) die Creatur zuerst von Gott geschaffen und gebildet, und dann auch in gewissem Sinne aus ihm gezeugt wird; beiderseits wird auch die zweite Geburt auf die Macht und Wirksamkeit des hl. Geistes zurückgeführt. Dagegen besteht der wesentliche Unterschied, daß in Christus die zweite Natur eben als zweite Substanz hypostatisch mit seiner Person vereinigt wird und zugleich seine niedere, nicht seine höhere Natur ist, und daß daher auch bei ihm zwar von einer zweiten Geburt, aber nicht von einer Wiedergeburt im Sinne der ἀναγέννησις gesprochen werden kann. Vgl. *August.* ep. ad Honoratum oben n. 687. und *Fulgent.* ep. 17. s. liber ad Petrum Diaconum c. 7. n. 14—15.

894 Der nova creatio entspricht auch der im N. T. vorkommende Ausdruck ἀνακαίνωσις = Erneuerung, welchen die Vulg. gewöhnlich mit *re*novatio übersetzt, der aber an sich und im Hinblick auf den Gedankengang der hl. Schrift den der *innovatio* schlechthin im Sinne der transformatio, d. h. der Erhebung und Verklärung in ein neues höheres Sein und Leben, als die Creatur aus sich besitzt, einschließt. Indem nämlich die „Erneuerung" einerseits andeutet, daß nicht die Wesenheit der Substanz, sondern die Beschaffenheit derselben neu werden soll: muß andererseits diejenige Erneuerung, wodurch eine neue Creatur entsteht, eine solche sein, welche in ihr Subject etwas ihm wesentlich Neues, d. h. in ihm in keiner Weise Enthaltenes einführt. Zugleich ist sie aber auch derart, daß sie die Creatur jener „Neuheit", d. h. jener vollkommenen Aehnlichkeit und Verbindung mit Gott als ihrem Prinzip und Ideal und jener Erfüllung mit dem ewigen Leben Gottes theilhaft macht, die von Natur bloß dem Sohne Gottes eigen ist, und wegen deren er in seiner Menschheit nicht ein erneuerter, sondern der neue Mensch genannt wird (vgl. oben n. 580); denn darauf weist die Redeweise vom Anziehen des neuen Menschen hin (Eph. 4, 24; Col. 3, 10.), welche ganz

parallel läuft mit der anderen von der Gleichbildung mit dem Bilde des Sohnes Gottes und seiner Hineinbildung in uns (s. oben n. 853). Unter diesem Gesichtspunkte hat daher die Neuschaffung der geistigen Creatur ihr Analogon in der materiellen Welt, wie unter einem anderen Gesichtspunkte in der ursprünglichen Herstellung derselben, so hier in der „Erneuerung von Himmel und Erde" am Ende der Zeit oder der Schaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde (1. Petr. 3, 13. ff.), und das um so mehr, als eben diese Erneuerung oder Verklärung (nach Röm. 8, 19) nur Folge und Abglanz ist von der durch die Gnade begründeten und am Ende der Zeit „offenbar werdenden" Herrlichkeit der Kinder Gottes. In diesem Sinne ist daher die geistige Creatur, wie sie ursprünglich aus der Hand Gottes hervorgeht, nicht schon dadurch nova creatura in der vollen Bedeutung des Wortes, weil sie ihrer Natur nach noch unverdorben ist, sondern dadurch, daß sie sofort bei ihrem Ursprunge als eine durch die Gnade verklärte und mit göttlichem Leben erfüllte Creatur aus der Hand Gottes hervorging. Weil nun alle geistige Creatur in Wirklichkeit gerade in dieser Weise aus der Hand Gottes hervorging, so erklärt sich sehr einfach, warum in der hl. Schrift und namentlich bei den Vätern die renovatio resp. recreatio, regeneratio und reformatio des gefallenen Menschen speziell auch als Wiederherstellung der prima creatio, d. h. der bei der ursprünglichen Erschaffung verliehenen „Neuheit", verstanden wird.

III. Als zweite Schöpfung im Sinne einer höheren, zur ersten natürlichen hinzutretende „Formation" der geistigen Creatur muß sich die Mittheilung der Gnade selbstverständlich verhalten als eine übernatürliche Ergänzung und Vollendung (perfectio et complementum) des natürlichen Seins und mithin auch der ersten Schöpfung. D. h. sie fügt zur Natur ein Princip hinzu, ohne welches diese ihrer vom Schöpfer angewiesenen übernatürlichen Bestimmung nicht gewachsen wäre, und wodurch sie derselben vollkommen gewachsen wird und mithin ganz und voll diejenige Vollkommenheit und Güte empfängt, welche sie nach der Absicht des Schöpfers haben soll. Als übernatürliche, d. h. von oben zur Natur hinzutretende, Ergänzung und Vollendung des natürlichen Seins unterscheidet sich die Gnade von derjenigen Ergänzung, wodurch die Natur in sich selbst constituirt resp. ihre unbedingt nothwendige Vollkommenheit und Güte, die perfectio et bonitas *sufficientiae* (resp. integritas boni), bedingt wird, und erscheint mithin als überreiche Ergänzung und Vollendung, welche eine überschwängliche Vollkommenheit und Güte (perfectio et bonitas *superabundantiae*) mit sich führt. Sie ist aber überdieß in dem Maße eine übernatürliche Vollendung, daß sie zugleich eben die letzte und höchste und in diesem Sinne absolute Vollendung begründet, für welche die Creatur empfänglich ist; und es ist gerade deßhalb die letzte und höchste, also für die Creatur die absolute Vollendung, weil sie auch in sich selbst gewissermaßen absolut ist, indem sie die Creatur der allumfassenden Ganzheit und Fülle der Vollkommenheit Desjenigen theilhaft macht, welcher, wie Irenäus sagt, allein „der Vollkommene" (perfectus) ist, kurz, weil sie keine bloß creatürliche, sondern göttliche Vollkommenheit und Güte verleiht. Unter diesem Gesichtspunkte bezeichnen die griech. Väter die Mittheilung der Gnade resp.

895

die Folge derselben als die τελείωσις oder **Vollendung schlechthin** (oder nennen auch, wie *Dion. vulg.*, die Gnade selbst τελετή), welche ihnen mit der θέωσις oder Vergöttlichung der Creatur gleichbedeutend ist.

896 **Concreter** erscheint diese Stellung der Gnade zur Natur als eine **Verklärung des Bildes zum Gleichnisse Gottes**. Die geistige Creatur ist nämlich an sich schon wahres Bild Gottes und zwar kein todtes, sondern ein lebendiges Bild, aber noch erst ein fremdartiges, mangelhaftes, schattenartiges, und im Verhältniß zur specifischen Vollkommenheit des Urbildes ein **gestalt-, licht- und lebloses Bild**, also kein Gleichniß Gottes. Durch die Gnade aber enthält dieses Bild eine spezifische Aehnlichkeit mit seinem göttlichen Urbilde, wird eine imago deiformis oder ein Gleichbild, und so ein vollkommen gestaltetes, erleuchtetes und lebendiges Bild Gottes. Weil nun in Wirklichkeit die geistige Creatur ebendazu geschaffen ist, ein Gleichbild Gottes zu werden, und ihre Natur in der Absicht Gottes gleichsam das Substrat und die Skizze dieses vollkommenen Bildes sein soll: so erscheint hier die Gnade als eine Ergänzung und Vollendung der geistigen Natur gerade in der Richtung, in welcher die vom Schöpfer intendirte spezifische Vollkommenheit der geistigen Creatur oder die Verwirklichung der Idee ihres Schöpfers zu suchen ist.

897 Ueber den Begriff der perfectio abundantiae vgl. *Bonav.* in 2. dist. 34. dub. 3: Sicut perfectum dicitur multipliciter et quantum ad perfectionem sufficientiae et quantum ad perfectionem superabundantiae: sic etiam et integrum bonum potest dici multipliciter, et quantum ad integritatem sufficientiae, et sic dicitur integrum bonum, quod caret omni malo culpae et poenae, et quantum ad integritatem superabundantiae, et sic dicitur integrum bonum, in quo est omne bonum. Et primo modo bonum non dicitur esse summum bonum, sed bonum purum, quia nihil habet de malo admixtum. Secundo vero modo dicitur esse summum bonum, et est in solo Deo per essentiam, in creatura autem per participationem. — Im Hinblick auf die gegenwärtig den Maßstab zur Beurtheilung der Vollkommenheit der Creatur bildende übernatürliche Bestimmung und ideale Gottähnlichkeit reden die Väter, bes. *August.*, oft so, daß sie die gnadenentblößte Creatur schlechthin als eine imago in- oder deformis, tenebrosa und mortua bezeichnen. Aus dieser Ausdrucksweise haben die Reformatoren auch die Läugnung der wesentlichen Lebendigkeit der natürlichen imago Dei abgeleitet, ohne die eigentliche Tendenz jener Ausdrücke zu erwägen und selbst nur zu beachten, daß die Scholastiker bei aller Betonung der wesentlichen Lebendigkeit des natürlichen Bildes Gottes oft genug ähnliche Ausdrücke gebrauchen, bes. *Bonav.*, der so nachdrücklich die Bedeutung der Gnade als einer perfectio superabundantiae betont. — Bekanntlich hat in neuerer Zeit Kuhn den von v. Schäzler betonten Begriff eines übernatürlichen Complements darum mißverstanden, als ob damit im Sinne der Reformatoren nur eine Ergänzung der Natur in sich selbst und in ihrer Ordnung gemeint sein könne. Vgl. v. Schäzler Natur und Uebernatur S. 100 ff.

898 IV. Damit aber die übernatürliche Erzeugung und Vollendung des natürlichen Seins durch die Gnade dem Begriff einer zweiten höheren Schöpfung und Geburt vollkommen entspreche, reicht es nicht aus, die Gnade bloß überhaupt und irgendwie als eine **höhere Formation** ihres Subjectes zu denken, worin dasselbe eine **reichere Ausstattung** erlangt, als ihm von Natur zusteht, und so eine höhere Güte und Vollkommenheit oder auch als Person eine höhere Stellung erhält. Vielmehr muß die Gnade in dem speziellen Sinne eine höhere Form des Subjektes sein, in welchem man unter Form in den zusammengesetzten lebendigen Wesen das **spezifische** Grund-

prinzip einer bestimmten Art und Form des Seins und Lebens, also ein spezifisches Naturprinzip resp. die Natur selbst versteht. Zwar kann und soll dieselbe nicht, wie die Seele gegenüber dem Körper, auch eine eigene Substanz sein; wohl aber kann und soll sie einem neuen substanziellen Prinzip äquivalent sein und mithin gegenüber der ersten Natur des geschaffenen Geistes dasselbe leisten, was die Seele durch ihre Verbindung mit dem Körper für diesen leistet, d. h. eine neue Beschaffenheit seines innersten Wesens oder eine neue Art und Form seines substanziellen Seins und seiner substanziellen Lebendigkeit begründen. Dieses aber leistet die Gnade ebendadurch, daß sie selbst eine Theilnahme oder ein Abbild, nicht bloß der Güte und Vollkommenheit Gottes überhaupt, sondern speziell der göttlichen Natur als solcher, oder eine natura divina participata ist. Mithin besteht die Ergänzung und Vollendung der Natur als des Produktes der ersten Schöpfung im Grunde darin, daß die Creatur in der Gnade eine zweite höhere Natur, oder eine „Uebernatur", anzieht oder in sich aufnimmt.

Aus diesem volleren und tieferen Gehalte der Gnade ergibt sich zugleich eine vollere und tiefere Auffassung ihres Verhältnisses zu ihrem Subjekte. Selbstverständlich ist dieses Verhältniß nicht derart, wie in Christus das der angenommenen Natur zur ursprünglichen, daß nämlich bloß die annehmende Person, nicht deren ursprüngliche Natur Subjekt der angenommenen Natur wäre, weil ja die Gnade die Person, der sie verliehen wird, innerlich vervollkommnen soll und dieß nur dann thun kann, wenn sie in ihre Natur d. h. in ihre Substanz und in ihre Kräfte aufgenommen wird. Die Gnade muß überdieß als angenommene höhere Natur die ursprüngliche gerade in dem innersten Kerne und Wesen derselben oder gerade darin, wodurch dieselbe eben eine wahre Natur, d. h. spezifisches Grundprinzip einer bestimmten Art und Form des Seins und Lebens ist, affiziren und vervollkommnen, ergänzen und vollenden, indem sie als eine neue höhere substanzielle Beschaffenheit dieselbe informirt und dadurch sie in ähnlicher Weise innerlich erhöht, veredelt und umgestaltet, wie der Körper durch die mit ihm verbundene Seele, eine Pflanze durch ein ihr eingepfropftes Edelreis informirt, erhöht und umgestaltet wird, und wie das Eisen im Feuer, Wasser im Weine durch und durch eine andere Beschaffenheit annimmt. 899

Vermöge dieses Verhältnisses aber verschmelzen und verwachsen die beiden Prinzipien, die Natur und die Uebernatur, organisch mit einander zu Einem Ganzen, so daß sie zusammen in ähnlicher Weise Eine Gesammtnatur höherer Ordnung bilden, wie Leib und Seele, Pflanze und Edelreis, nämlich die Natur der Kinder Gottes resp. der vergöttlichten Creatur, eine vollkommen gottebenbildliche Natur oder die ideale Natur des Ebenbildes Gottes. Dieser Gedanke spricht sich besonders darin aus, daß der Verlust der Gnade schlechthin als Tod der Seele bezeichnet zu werden pflegt, und Augustinus setzt ihn geradezu voraus, wenn er den Verlust der Urgnade durch die Sünde Adams konstant als eine corruptio und destitutio naturae institutae s. integrae, totius et perfectae (de praed. sanct. n. 10), die Wiedererlangung der Gnade als einer restitutio oder reparatio naturae (sc. institutae) darstellt. Und wie ihm diese Gesammtnatur schlecht- 900

hin als die Natur oder die natura vera et integra des Menschen oder des Engels resp. der imago Dei in beiden erscheint: so läßt er auch in der Regel dieselbe sich dadurch bilden, daß die Natur als Produkt der Schöpfung gegenüber dem übernatürlichen Prinzip wie eine Materie betrachtet wird, welche durch die Information des letzteren zu dem vollen und ganzen Sein, wozu sie bestimmt ist, als zu einer natura *integra* formirt oder gestaltet werde. Von den griechischen Vätern aber wird in der Regel die Natur, wie sie Produkt der ersten Schöpfung ist, als eine in ihrer Ar[illegible] fertige und lebendige Natur vorausgesetzt, und daher die Herstellung der [illegible] sammtnatur durch Information des niederen Prinzips von Seiten des höh[illegible] ren als Transformation oder Umgestaltung (μεταμόρφωσις) einer Natur oder einer „forma" in die andere, oder als Uebertragung des Subjektes aus einer Natur in die andere dargestellt. Natürlich erscheint in letzterem Fall[illegible] die aus der Information resultirende Gesammtnatur deutlicher als eine Natur höherer Ordnung oder als natura *elevata* und *deificata;* aber dieser Ge[illegible] danke ist auch durch die Augustinische Fassung nicht ausgeschlossen, da in [illegible] ebenfalls die Formation als eine Deification oder Vergöttlichung bezeichnet [illegible] (vgl. oben n. 687). Zuweilen redet jedoch auch Aug. von der Transformation einer *forma* in die andere, indem er II. Cor. 3, 18 erklärt [illegible] einer translatio de gloria creationis in gloriam justificationis, de forma obscura et deformi, quae et ipsa imago est, in formam lucidam [illegible] formosam (de Trin. l. 15. c. 8. n. 17.).

901 Daß diese ganze Auffassung bes. bei den griechischen Vätern die herrschende ist, geht [illegible] daraus hervor, daß dieselben so häufig die oben angegebenen Gleichnisse gebrauchen, [illegible] besonders der „geistliche Mensch" nicht bloß als eine mit der Gnade resp. dem hl. [illegible] ausgestattete Person, sondern ähnlich, wie der natürliche oder animalische Mensch, als [illegible] aus natürlichen und übernatürlichen Bestandtheilen zusammengesetzte Natur betrachtet [illegible] (vgl. bes. Irenaeus oben n. 855). In der Scholastik ist diese Auffassung bes. von *Tho[illegible]* strenge festgehalten, weil sie nothwendig aus dem Begriffe der Gnade als einer der [illegible] aus Gott entsprechenden participatio naturae divinae folgt. Dagegen beschränkte [illegible] Franziskanerschule vor und nach Skotus, weil sie nicht die auf Geburt aus [illegible] beruhende Kindschaft, sondern das eheliche oder freundschaftliche Verhältniß als [illegible] begriff des Gnadenstandes annahm, auf die Erhöhung der Güte und Vollkommenheit [illegible] haupt, ohne dieselbe vermittelst der inneren Erhöhung der Natur als solcher durch [illegible] Uebernatur mit der ersteren organisch zu verbinden. Sie hielt sich demgemäß auch [illegible] schließlich an das Gleichniß des Sonnenlichtes, welches die von ihm erfüllten [illegible] stände verklärt und verschönert, ohne mit ihrer Natur innerlich zu verwachsen, [illegible] die Väter (s. z. B. *Basil.* oben n. 681 ff.) und der hl. Thomas (s. z. B. 1. 2. q [illegible] a. 1.) dieses Gleichniß durch das des Feuers ergänzen, welches die von ihm er[illegible] Substanz innerlich umwandelt; freilich muß man dabei nicht an das Feuer denken, [illegible] Substanzen zerstört, sondern an dasjenige, welches die Substanz der Metalle, ohne [illegible] zerstören, durch Verklärung umwandelt. (Vgl. das oben n. 891 über die Differenz [illegible] beiden Schulen hinsichtlich der creatio animae Gesagte.)

902 Luther hat bekanntlich den Scholastikern, weil sie die Gnade als ein superad[illegible] naturae darstellten, den Vorwurf gemacht, sie faßten das Verhältniß der Gnade zur [illegible] rein äußerlich, wie das eines Kranzes zum Haupte einer Jungfrau. Gegenüber der [illegible] stischen Lehre erscheint diese Anklage sofort als eine Absurdität. Aber auch gegenüber [illegible] Franziskanerschule ist sie frech genug, selbst wenn dieselbe das geistige Licht der Gnade [illegible] in eine solche Verbindung mit der Seele treten ließe, wie die des sinnlichen Lichtes [illegible] dem von ihm durchstrahlten Körper, während sie in Wirklichkeit jenes Licht als innere [illegible] schaffenheit der Seele inhäriren und wenigstens in den Kräften der Seele auch als [illegible] wirken lassen.

Obgleich das Bild des Lichtes für sich allein das volle Verhältniß der Gnade zur 903 Natur nicht ausdrückt, so wird es doch von VV. und TT. aus vielfachen Gründen am häufigsten angewandt: nämlich 1) weil es die durch Gnade zu bewirkende Aehnlichkeit mit der Herrlichkeit und dem lichten Leben Gottes treffend darstellt, und mithin der eigenthümliche Charakter der inneren Umgestaltung des geschaffenen Geistes aus einem unvollkommenen Bilde zum Gleichnisse Gottes als illuminatio (φωτισμός) im Sinne von Verklärung zur Aehnlichkeit mit dem Lichte der Gottheit zu denken ist; 2) weil dadurch von vornherein bei der Umwandlung der Natur in ihrer Vergöttlichung der Gedanke an eine Zerstörung der Substanz der Natur oder irgend einer positiven Eigenschaft derselben ausgeschlossen ist; 3) weil so die durch den Verlust der Gnade entstehende Corruption des Lebens oder der Gesundheit der Natur als eine solche erscheint, die nicht durch Entziehung der Substanz oder ihrer wesentlichen Eigenschaften, sondern durch Suspension der Einstrahlung der göttlichen Sonne erfolgt; und 4) weil dadurch angedeutet wird, daß die Vereinigung der Gnade mit der Natur, weil erstere ihr substanzielles Prinzip nicht in der Natur, sondern außer ihr hat, allerdings nicht, wie die Natureinheit von Substanzen und namentlich die von Leib und Seele im Menschen, von dem persönlichen Verhalten des Subjektes oder seiner ethischen Thätigkeit unabhängig, sondern ähnlich daran gebunden ist wie das Vorhandensein des sinnlichen Lichtes im Auge von der Reinhaltung und Offenhaltung desselben. Vgl. über das Licht als „Symbol der Gnade“ unsere „Herrlichkeiten der göttl. Gnade“ Buch III. Cap. 1.

V. Als höheres Naturprinzip gibt die Gnade der Natur des geschaffe- 904 nen Geistes wie ein höheres Sein, so auch besonders ein höheres Lebendigsein, worin die Creatur die physische Kraft und Tendenz zu einem göttlichen d. h. gottartigen Leben besitzt. Da nun die Erhabenheit des göttlichen Lebens, wie es sich im heiligen Geiste offenbart und durch ihn der begnadigten Creatur mitgetheilt wird, in seiner reinsten Geistigkeit und Heiligkeit besteht: so wird auch die Gnade ihren göttlichen Charakter als Lebensprinzip darin offenbaren, daß sie die Natur zu einem geistlichen und heiligen Leben befähigt, und darum sowohl selbst ein geistliches und heiliges Lebensprinzip ist, wie auch das natürliche Lebensprinzip zu einem geistlichen und heiligen macht oder es vergeistigt und heiligt.

Diese Charakteristik der Gnade setzt voraus, daß die Natur des geschaf- 905 fenen Geistes an sich nicht Prinzip des hier in Rede stehenden geistigen und heiligen Lebens und so auch in sich selbst nicht in demselben Sinne, wie die Gnade, ein geistiges und heiliges Prinzip sein kann, vielmehr der Gnade gegenüber ein animalisches oder irdisches und weltliches oder profanes Prinzip ist. Damit ist aber selbstverständlich nicht gesagt, daß die Natur aus sich gar kein wahrhaft geistiges und heiliges, d. h. intellektuelles, sittliches und religiöses Leben begründe, sondern nur, daß sie nicht ein solches geistiges und heiliges Leben im Keime in sich trage, wie es Gott als dem reinsten Geiste zukommt, in welchem Geistigkeit und Heiligkeit Wechselbegriffe sind. Der animalische und profane Charakter der Natur bedeutet nur die Mangelhaftigkeit ihrer Geistigkeit und Güte und ihres intellektuellen und ethischen Lebens im Vergleich mit dem göttlichen; und die Gnade wird deßhalb schlechthin als Prinzip des geistigen und heiligen Lebens dargestellt, weil sie den geschaffenen Geist an der spezifischen Vollkommenheit der Geistigkeit und Güte der göttlichen Natur theilnehmen läßt und Prinzip eines göttlich-geistigen und göttlich-guten Lebens ist. Die Gnade wird daher auch in dieser Funktion stets im engsten Zusammenhange mit dem hl. Geiste als dessen Ausfluß und Hauch gedacht, und das ihr entsprechende Leben im Deut-

schen schon von Alters her sehr sinnvoll nicht einfach geistig, sondern geistlich genannt.

906 Speziell zeigt sich 1) der animalische und irdische Charakter des natürlichen geistigen Lebens darin, daß es im Vergleich mit dem göttlichen in Hinsicht auf die Erkenntniß und Liebe der höchsten Wahrheit und des höchsten Gutes noch in ähnlicher Weise ein äußerliches und zersplittertes, beschränktes und gebundenes, dunkles und kaltes ist, wie das animalische Leben im Vergleich mit dem natürlich geistigen, während das Gnadenleben, von höherem Lichte durchleuchtet und durchglüht, sich frei und gerade zu Gott erhebt, ihn in sich selbst erfaßt, sich um ihn als sein innerstes Centrum sammelt und so in gottförmiger Weise geistig wird. (Vgl. B. II. n. 393.) 2) Der weltliche und profane Charakter des natürlichen Lebens aber zeigt sich darin, daß dessen nächste Gegenstände und Motive innerhalb der geschöpflichen Welt liegen; und wenn es auch schon von dieser aus zu Gott aufsteigen oder seine Richtung auf Gott hin nehmen kann und soll, dann geschieht dies doch nicht so, daß es zu direkter und unmittelbarer Vereinigung mit Gott, wie er in sich ist, durchdränge und von Gott, wie er in sich ist, erfüllt und nach allen Seiten hin durchdrungen würde. Eben dieses aber geschieht im Gnadenleben, welches im Glauben und in der Liebe Gott, wie er in sich ist, zum Gegenstande und Motive hat, mit ihm als der höchsten Wahrheit und dem höchsten Gute so vereinigt und von ihm in dieser doppelten Beziehung so erfüllt wird, daß Gott sowohl objektiv, als Gegenstand und Beweggrund, wie effektiv, als verursachendes Prinzip, die Seele dieses Lebens ist; und wie daher hier das Erkennen und Wollen, als von Gott selbst beseelt und durchdrungen, kein weltliches und profanes, sondern ein wahrhaft heiliges Erkennen und Wollen ist oder an der Lauterkeit und Hoheit des göttlichen theilnimmt: so müssen auch durch die Gnade, indem sie die Natur zu einem solchen Erkennen und Wollen befähigt, die Natur und ihre Vermögen, Intelligenz und Wille, nicht bloß irgendwie gut und tüchtig, sondern wahrhaft heilig werden. (Vgl. B. II. § 104.)

907 Der geistlich-heilige Charakter der Gnade in sich selbst als eines göttlichen die Natur informirenden Prinzips zeigt sich noch besonders darin, daß, während die Natur auch Prinzip und Subjekt eines ungeistigen und unheiligen Lebens durch Irrthum und Sünde werden kann, die Gnade als lauteres Abbild der göttlichen Wahrheit und Güte weder das Eine noch das Andere werden kann, d. h. weder bei Irrthum und Sünde mitwirken, noch durch Irrthum und Sünde in sich selbst befleckt und geschwächt werden kann und allen Entstellungen und Störungen des geistigen Lebens ebenso fremd und von denselben ebenso unberührt bleibt wie das Sonnenlicht gegenüber den Entstellungen und Störungen in dem von ihm beleuchteten Körper. Während ferner die Natur auch mit der gröbsten thatsächlichen Verläugnung ihrer Richtung auf das Wahre und Gute zusammenbestehen kann: gehört es zum Wesen der Gnade, daß sie mit keiner förmlichen Verläugnung ihrer Richtung auf Gott als die höchste Wahrheit und das höchste Gut vereinbar ist, sondern so wenig sich damit verträgt, wie das Licht mit der Finsterniß, daß sie also nicht nur nicht Prinzip und Subjekt von Irrthum und Sünde sein kann, sondern auch einem solchen Irrthum und einer solchen Sünde gegenüber nicht neben

ihm als eine **forma compossibilis** in demselben Subjekte bestehen kann. Am vollkommensten offenbart sich diese Eigenschaft der Gnade in der **gratia consummata**, wo sie die volle Vereinigung mit Gott bewirkt, welche nicht bloß mit einer von Gott trennenden Sünde nicht zusammen bestehen kann, sondern auch die moralische und physische Möglichkeit des Eintritts aller Sünde aufhebt. Die **gratia viae** hat freilich die letztere Wirkung nicht; sie bewährt ihre innere und absolute Unverträglichkeit nur darin, daß sie beim Eintritt der Sünde nicht mehr fortbestehen kann und in dem Augenblicke dieses Eintritts von Gott zurückgezogen werden muß, wogegen aber auch durch ihre Wiederherstellung der Zustand der Sündenschuld so aufgehoben wird, daß dieser mit ihr nicht mehr zusammenbestehen kann.

908 Im Sinne der prinzipiellen Unverträglichkeit der Gnade mit der schweren Sünde verstehen die TT. gewöhnlich I. Joh. 3, 9: Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen Dei in ipso manet, et non potest peccare, quoniam ex Deo natus est; d. h. fieri non potest, ut quis simul ex Deo natus sit vel maneat et peccatum faciat. Daß diese Unvereinbarkeit ex lege ordinaria stattfinde, ist de fide; daß sie auch auf der Natur der Gnade beruhe, wird von den meisten Theologen angenommen. Freilich kann man nicht füglich sagen, dieselbe involvire in derselben Weise einen metaphysischen Widerspruch, wie das gleichzeitige aktuelle Wollen zweier contradictorischen Dinge; es ist nur ein moralischer Widerspruch, vermöge dessen das Zusammenbestehen unnatürlich, aber auch so unnatürlich erscheint, daß die Weisheit Gottes eine gewaltsame Aufrechterhaltung desselben nicht zulassen kann.

909 Die gnostischen, manichäischen, beguardischen, überhaupt die pseudomystischen Doktrinen über die schon hienieden jeder Sünde unfähigen Licht- oder Geistseele oder den Geistmenschen sind nur Mißverständnisse und Entstellungen der katholischen Lehre von der Vergeistigung und Heiligung der Natur durch die Gnade. Die Wurzel dieser Entstellungen liegt gerade darin, daß sie das, was die Gnade auf übernatürliche Weise bezielt, aber erst in der Glorie vollständig auswirkt, der Natur als wesentliche Eigenschaft derselben zuschrieben, was wiederum nur dadurch geschehen konnte, daß man den geschaffenen Geist als einen Theil der göttlichen Substanz oder als in seinem tiefsten Grunde mit dieser identisch ansah. Andererseits war es ebenfalls nur Mißverständniß und Entstellung der katholischen Lehre, wenn die Reformatoren die völlige Vernichtung der übernatürlichen Geistigkeit und Heiligkeit der Natur durch die Sünde mit der radikalen Zerstörung aller geistigen Lebenskraft und Güte der Natur identifizirten, wenn sie ferner mit den erwähnten pseudomystischen Doktrinen den animalischen und profanen Charakter des natürlichen Lebens zu einem schlechthin ungeistigen und positiv unheiligen, gottwidrigen stempelten und daher dem diesen Charakter tragenden Lebensprinzip die Empfänglichkeit für die Vergeistigung und Heiligung durch die Gnade absprachen. Vgl. zu dieser ganzen Lehre unsere Schrift: Natur und Gnade S. 136—147.

910 VI. In derselben Weise, wie die Mittheilung der Gnade als Neuschaffung eine innere Erhöhung und Verklärung, Ergänzung und Vollendung der geistigen Natur überhaupt bewirkt, muß sie alles dieses auch speziell für die geistige Natur als freithätiges und selbstmächtiges Prinzip oder für die Freiheit derselben bewirken. D. h. sie muß nicht bloß der natürlichen Freiheit in ihrer eigenen Sphäre bewegend und anregend, unterstützend und stärkend zur Seite stehen, sondern dieselbe zu einer Freiheit höherer Art erheben, verklären, veredeln, oder auch der Natur zu ihrer natürlichen Freiheit eine übernatürliche Freiheit verleihen, welche nicht mehr bloß ein unvollkommenes Bild, sondern ein spezifisches Gleichniß der göttlichen Freiheit ist. Diese höhere Freiheit wird in der Schrift- und Kirchensprache die Freiheit der Kinder Gottes oder die Freiheit des Geistes (libertas spiritus) resp.

der Gnade genannt, und muß, weil auf übernatürlicher Vergeistigung und Heiligung der Natur beruhend, auch in sich selbst als eine geistliche und heilige Freiheit bezeichnet werden.

911 Im Einzelnen stellt sich diese Freiheit dar 1) als eine dem creatürlichen Willen verliehene Macht zur Selbstbewegung in einer höheren Sphäre, in welche er durch die Gnade versetzt ist, oder zur wirksamen Erstrebung eines übernatürlichen Zieles, sowie als eine Macht der Erzeugung himmlischer Früchte aus einem durch den hl. Geist veredelten Baum. Man kann sie in dieser Beziehung eine geistliche und himmlische Freiheit nennen, welche von der natürlichen als einer irdischen sich ähnlich unterscheidet wie die Freiheit des Vogels von der der Erdthiere. — 2) Darin ist eingeschlossen, daß die Freiheit der Gnade auch in höherem Sinne eine sittliche Freiheit ist, indem die Creatur, durch die Gnade in eine wesentlich höhere sittliche Ordnung hineingestellt, auch die Macht zur Verwirklichung derselben erlangt und namentlich Gott, als ihm nahe stehend und ihn in sich selbst erkennend und liebend, in einer seiner Hoheit entsprechenden Weise mit kindlicher Pietät zu ehren und so ihm nicht bloß Knechtesdienste, sondern Kindesdienste zu leisten vermag. Die Gnade befähigt also zu einer **honestas** und **justitia**, deren hoher Adel die durch die natürliche Freiheit mögliche soweit übertrifft, daß letztere ihr gegenüber bloß als ein Schatten von **honestas** und **justitia** erscheint; und wie die aus ihr hervorgehende Sittlichkeit den Glanz und den Duft der göttlichen Heiligkeit in sich trägt, so ist auch die ihr entsprechende Freiheit eine heilige Freiheit. Während aber die Gnade einerseits die Creatur vollkommener zu Gott hin- und ihm unterordnet als die natürliche Freiheit, enthebt sie dieselbe doch zugleich der knechtischen Unterwürfigkeit, in deren Uebung die natürliche Freiheit aufgeht. — 3) Endlich enthält die Freiheit der Gnade eine wesentlich höhere Macht der Verfügung über die zur Beseligung dienenden Güter, indem die Creatur vermöge derselben nicht bloß natürliche Güter, sondern auch den Besitz Gottes selbst und aller seiner Güter, sowie die innigste Gemeinschaft und den vertrautesten Verkehr mit ihm beanspruchen und erwerben kann; sie ist also eine wahrhaft königliche Freiheit, wogegen die natürliche wiederum nur eine knechtische ist. Aus allen diesen Gründen erscheint die Freiheit der Gnade in der hl. Schrift mit Recht als die Freiheit schlechthin (ἐλευθερία), wie sie nur durch den Besitz des Geistes des Herrn verliehen werden kann (II. Cor. 2, 18), oder als die wahre Freiheit, wie sie nur durch die Gemeinschaft mit dem Sohne Gottes erlangt werden kann (Joh. 8, 32. 36). Sie ist daher auch die ideale oder vollkommene Freiheit des creatürlichen Ebenbildes Gottes, der gegenüber die natürliche als eine niedrige, beengte und beschränkte, Unfreiheit, Gefangenschaft und Knechtschaft heißen kann, und deren Verleihung daher auch einfach als Freimachung oder Befreiung (**liberatio**) bezeichnet wird. — Als heilige Freiheit aber zeigt sie sich im Gegensatz zur natürlichen nicht bloß darin, daß sie zu einer heiligen Sittlichkeit befähigt, sondern auch darin, daß sie einerseits in keiner Weise Prinzip der Sünde werden und andererseits auch nicht mit der schweren Sünde zusammenbestehen kann und bei ihrer Vollendung in der Glorie überhaupt die Möglichkeit aller Sünde ausschließt.

912 Wie die griechischen Väter bei der Natur formell die Erhebung derselben

durch die Gnade betonen, so erscheint bei ihnen auch die Freiheit der Kinder Gottes direkt und ausdrücklich als eine dem knechtischen Verhältnisse der Creatur zu Gott entgegengesetzte ἐλευθερία und ἐξουσία. Bei den Lateinern hingegen erscheint sie als die ganze und volle Freiheit der für eine übernatürliche Ähnlichkeit mit Gott erschaffenen imago oder der Dei natura instituta, mithin als die libertas *integra* im Gegensatz zur libertas corrupta per peccatum. Beiderseits wird jedoch beim Menschen zur vollen Freiheit der Kinder Gottes die mit der Gnade in re oder spe verbundene und durch sie bedingte Freiheit von den Gebrechlichkeiten seiner animalischen Natur oder von allen Unordnungen und Leiden (libertas a peccato et miseria oder „a servitute corruptionis", Röm. 8, 21) gerechnet, inwieweit durch diese Gebrechlichkeiten dem Menschen ein seine volle Seligkeit störender Zwang angethan und besonders der Gebrauch der sittlichen Freiheit gehemmt oder gestört wird. Im Anschluß hieran bezeichneten die Scholastiker die Freiheit der Gnade einerseits als libertas *ab* omni malo, resp. ad vitandum aut vincendum omne malum, und andererseits *ad* omne bonum (sc. supernaturale operandum vel obtinendum). (Vgl. Mag. 2. d. 25.)

Die hl. Schrift, und ebenso die Väter, betont meist die Freiheit der Gnade in concreto gegenüber der Unfreiheit oder Knechtschaft der Sünde; aber an sich ist dieselbe offenbar als Freiheit der Kinder Gottes auch erhaben über die natürliche Freiheit des Geschöpfes als eines bloßen Knechtes Gottes. — Die Redeweise, daß die Gnade nicht bloß die natürliche Freiheit beeinflusse, unterstütze oder stärke, sondern uns eine höhere Freiheit als „potestas" und possibilitas" oder schlechthin die „wahre Freiheit" gebe, ist besonders dem hl. Augustinus geläufig und in vielfacher Hinsicht von großer Bedeutung zum Verständniß seiner Lehre. Freilich schreibt er gewöhnlich der Gnade die Befreiung des Willens nur in der Form zu, daß durch die Gnade Christi dem Willen seine ursprüngliche oder „natürliche" Freiheit wiedergegeben werden solle. Aber eben diese ursprüngliche Freiheit war ihm nur in dem Sinne eine „natürliche", als sie zu der durch die Gnade erhöhten Natur des ersten Menschen, speziell zu dem thatsächlich angeschaffenen Zustande des Willens, gehörte. Vgl. oben n. 626. — Bekanntlich haben fast alle pseudomystischen Sekten das ihnen vorschwebende evangelische und kirchliche Ideal der Freiheit der Kinder Gottes dahin umgedeutet, als ob dieselbe eine Freiheit von der Unterwürfigkeit unter alle menschlichen Gesetze oder gar auch unter die sittlichen Gebote des göttlichen Gesetzes enthalte. Diese Mißdeutung setzt aber auch ausdrücklich oder wenigstens stillschweigend voraus, daß jene Freiheit nicht aus Gnade verliehen sei, sondern in dem göttlichen Wesen des Geistmenschen wurzele. 913

VII. So wenig die Neuschaffung durch die Gnade oder die Verklärung und Veredlung der Natur und ihrer Freiheit die Substanz der Natur sowie deren wesentliche Vollkommenheiten aufhebt: so wenig hebt sie andererseits, so lange die Gnade nicht zur vollendeten Glorie geworden ist, die Unvollkommenheiten der Natur vollständig auf. Namentlich wird durch dieselbe nicht die natürliche Defektibilität der geistigen Vermögen, des Verstandes und Willens, oder die Möglichkeit des Irrthums und der Sünde aufgehoben, da die Gnade direkt nur eine höhere Leistungsfähigkeit der Natur bewirkt, welche allerdings auch eine leichtere Vermeidung von Irrthum und Sünde zur Folge hat, aber die Wurzel ihrer Möglichkeit fortbestehen läßt. 914

Die fortdauernde Möglichkeit der Sünde vorausgesetzt, ergibt sich aber eben aus dem göttlichen Charakter der Gnade, daß dieselbe, obgleich von Seiten Gottes für ewig verliehen, von Seiten des Subjektes, ebenso wie 915

die Seele von Seiten des Leibes, **verlierbar** ist. Da nun die Gnade ferner, obgleich ihrem ganzen Sein nach von Gott allein abhängend, als bloßes Accidenz, nicht wie die geistige Seele auch außer ihrem Subjekte bestehen kann, so ergibt sich zugleich, daß sie **vergänglich** und **zerstörbar** ist. Diese Vergänglichkeit und Zerstörbarkeit ist daher nicht, wie bei den ungeistigen Lebensprinzipien in der materiellen Welt, bei der Gnade ein Zeichen ihrer inneren Gebrechlichkeit und ihrer irdischen Natur, weil dieselbe ja gerade Prinzip eines in höherer Weise ewigen Lebens sein soll, als das durch die Natur der geistigen Seele ermöglichte ist; sie ist vielmehr ein Zeichen und eine Folge ihrer unantastbaren Heiligkeit, kraft deren sie nicht mit der Sünde zusammenwohnen kann, und welche auch bewirkt, daß die ihren Untergang herbeiführende Sünde den Charakter eines Attentats auf den lebendigen Tempel Gottes hat, indem sie dessen Bestand untergräbt.

Vgl. hiezu *Bonav.* in 2. d. 26. q. 4 utrum gratia sit in genere accidentis corruptibilis.

§ 171. **Das Verhältniß der Natur und der natürlichen Freiheit zur Gnade, soweit dasselbe in der Natur an sich gegeben oder durch dieselbe herstellbar ist — als wahre und lebendige, aber auch bloße und anspruchlose Empfänglichkeit auf Seiten der Natur** *(potentia obedientialis)* **und absolute Gratuität von Seiten der Gnade.**

Literatur zu A.: *Ripalda* de ente supernatur. l. 1 und 2; Kleutgen Bd. IV. S. 805 ff.; v. Schätzler, Natur und Uebern. S. 75—100; zu B. bes. *Suarez* de Deo tr. de praedest. l. 2. c. 6 und de gr. l. 8. c. 7, und *Duplessis d'Argentrée* Animadv. in doctr. Scholast. de gratia primi hom.

916 Nachdem wir im Vorstehenden die Elemente der übernatürlichen Ordnung von ihrem Gipfel, dem übernatürlichen Endziel, bis herab zu dem die Würdigkeit und Fähigkeit zur Erreichung desselben enthaltenden übernatürlichen Stande der Creatur, dem „Gnadenstande“, entwickelt haben, ist nun der **Aufbau der übernatürlichen Ordnung über der natürlichen** resp. die Eingliederung der letzteren in die erstere in Betracht zu ziehen. Das beiderseitige Verhältniß stellt sich am klarsten dar in dem Verhältnisse der beiderseitigen Basen, der Natur und der Gnade. Unter letzterer ist hier zunächst die Gnade schlechthin, d. h. die gratia gratum faciens zu verstehen, während auf Seiten der Natur insbesondere das auszeichnende Attribut der geistigen Natur, die Freiheit, ins Auge gefaßt werden muß. Hierhin gehört 1. das Verhältniß, in welchem die Natur und die übernatürliche Freiheit **an und für sich** zur Gnade stehen; 2. das Verhältniß, zu welchem die Natur und ihre Freiheit vermöge der göttlichen Berufung unter deren Einfluß zur Gewinnung der Gnade erhoben wird; 3. das Verhältniß der Ein- und Unterordnung unter die Gnade, welcher die Natur und ihre Freiheit vermöge des obligatorischen Gesetzes des Schöpfers unterworfen wird.

917 Das Verhältniß von Gnade und Freiheit, wie es hier zur Sprache kommt, hat wenig zu thun mit der gewöhnlich unter diesem Titel behandelten Frage, ob und in wie weit unter der Gnade noch die libertas *indifferentiae* bestehen bleibe. Diese Frage betrifft ja auch nicht speziell das Verhältniß des Natürlichen zum Uebernatürlichen, sondern überhaupt die Abhängigkeit des creatürlichen Willens von der Bewegung und der Mitwirkung Gottes (s. oben § 131) oder auch speziell von demjenigen Einfluß, durch welchen Gott dem schwachen und gebeugten Willen des der dona integritatis ermangelnden Menschen nachhilft. Man wird daher auch sehen, daß hier in vielen Punkten gerade die Molinisten mit den Thomisten gegenüber andern Theologen, bes. der Franziskanerschule, übereinstimmen.

918 Weil die Gnade ihrem Wesen nach nichts anders ist als eine Erhöhung, Verklärung und Veredlung der geistigen Natur: so setzt sie diese letztere wesent-

lich voraus, und zwar nicht bloß in der Weise, daß die Natur ohne die Gnade bestehen kann, sondern auch so, daß die Gnade ihrerseits nicht ohne die Natur bestehen kann. Aber die Gnade setzt die Natur auch nur voraus als ein Subjekt, in welchem sie sein und wirken soll, nicht als ein Prinzip, wodurch sie hervorgebracht oder ihre Verleihung irgendwie positiv hervorgerufen und bestimmt würde. Das hierin ausgesprochene Verhältniß der Natur zur Gnade bestimmt sich im Einzelnen näher wie folgt: A. hinsichtlich der Natur überhaupt, B. hinsichtlich der natürlichen Freiheit.

A. Verhältniß der Natur überhaupt zur Gnade.

I. Damit die Gnade mit der Natur als ihrem Subjekte zu dessen Ver- 919 vollkommnung verbunden werden könne, muß 1) offenbar vor Allem und unbedingt eine von der Natur mitzubringende und in ihr selbst begründete Empfänglichkeit, d. h. eine Anlage oder Fähigkeit zum Empfange derselben vorhanden sein (capacitas, *Aug.*, aptitudo, *Thom.*, bei den Scholastikern auch potentia = Vermögen im weitern Sinne). Ebenso selbstverständlich ist 2), daß diese Empfänglichkeit, wie sie unter allen geschöpflichen Naturen nur der geistigen zukommen kann, also zu den spezifischen Vorzügen, die sie als Bild Gottes besitzt, gehört, so auch in der spezifischen Vollkommenheit gründet, welche die geistige Natur vor allen übrigen auszeichnet.

Als bloße Fähigkeit zum Empfange, nicht zur Produktion oder Ge- 920 winnung, der Gnade muß diese Empfänglichkeit capacitas *passiva* genannt werden, aber freilich nicht in dem exclusiven Sinne, in welchem dem körperlichen Stoffe eine capacitas passiva für die Aufnahme der Seele zugeschrieben wird, oder so, wie die alten Protestanten, namentlich die Concordienformel, im gefallenen Menschen von einer capacitas passiva für alles geistig ...ttliche Leben redeten. Nach katholischer Lehre setzt nämlich 3) die Gnade ... Natur voraus nicht bloß als ein Subjekt, worin sie selbst sein und ...rken könne, sondern als ein frei aktives Prinzip, welches durch sie zu ...er ihm eigenen freien oder selbstmächtigen höheren Aktivität er...ben werden soll. Daher stellt sich die Empfänglichkeit zunächst formell und ...jektiv hinsichtlich der zu empfangenden Gabe dar als Anlage ...d Fähigkeit zum Empfange einer höheren übernatürlichen Aktivität und ...eiheit. Da aber die letztere nur durch Erhöhung der natürlichen Aktivität ...d Freiheit verliehen werden kann, so schließt die Empfänglichkeit zugleich ...teriell und subjektiv hinsichtlich ihres natürlichen Grundes ...s Vorhandensein einer natürlichen Aktivität und Freiheit ebenso wesentlich ..., wie die Empfänglichkeit eines Stammes für ein Pfropfreis die natürliche ...endigkeit des ersteren einschließt. In dieser doppelten Beziehung könnte ...n dem altprotestantischen Irrthum gegenüber die in Rede stehende Empfäng...keit auch eine *capacitas naturalis activa* nennen, wie ein Mittelding zwi...n der capacitas *passiva* und der *potentia* activa, wenn nicht der Aus...ck selbst so gezwungen wäre. Eher kann man von einer potentia activa ...ota oder incompleta reden, nicht zwar ad *gratiam*, sondern ad *actus* ...ernaturales, womit aber das Verhältniß der Natur zur Gnade nur in...kt ausgedrückt ist; das direkte Verhältniß zu letzterer kann im Gegentheil ... durch den Namen potentia passiva bezeichnet werden.

921 Zu 1. vgl. *Aug.* de praedest. sanct. c. 5: *Posse habere* fidem, sicut *posse habere* caritatem, naturae est hominum; habere autem fidem, quemadmodum habere caritatem, gratiae est fidelium. — Zu 2. vgl. *Aug.* l. 4. c. Julian. c. 3: Bonam dicis hominis naturam, quae talis gratiae opitulationem meretur; quod gratanter audirem, si hoc propterea, quia rationalis natura est, diceres; neque enim gratia Dei lapidibus aut lignis pecoribusve praestatur, sed, quia imago Dei est, meretur hanc gratiam. — Zu 3. ist zu bemerken, daß manche Theologen, bes. Thomisten, den Ausdruck, in der Natur liege an sich ein aktives Vermögen für die übernatürlichen Akte, schlechthin verwerfen, weil dieser Name eine wesentliche Hinordnung der Potenz auf den betr. Akt enthalte. (Vgl. v. Schäzler, opus oper. S. 236 ff. nach *Joan. a S. Thoma*). In der That ist er durchaus verwerflich, wenn man die potentia activa = potentia agendi im gewöhnlichen Sinne nimmt, wo sie als ein durch sich allein schon wirksames Vermögen gedacht wird; und er mag auch noch beanstandet werden, wenn man mit den Molinisten darunter ein Vermögen versteht, in Gemeinschaft mit der Gnade nicht bloß durch sie, sondern zugleich neben ihr bei den übernatürlichen Akten thätig zu sein, oder welches durch die Gnade bloß so, wie ein Stamm durch ein Propfreis, nicht auch in seiner eigenen Wurzel erhöht werden müsse (vgl. oben n. 784). Aber in dem weiteren Sinne, den man der potentia ad agendum geben kann, d. h. im Sinne der Möglichkeit, zu einer wahren Aktivität zu gelangen, ist er immerhin berechtigt, besonders gegenüber der capacitas passiva der alten Protestanten. Nur ist er stets mit Restriktion zu gebrauchen, und dieß um so mehr, als in neuerer Zeit (bes. von Kuhn) selbst der Ausdruck „aktive Empfänglichkeit" mißverstanden worden ist, indem man diese der capacitas passiva der Protestanten in dem Sinne gegenüberstellte, daß, um die übernatürlichen Akte als freie, selbstthätig zu Stande kommende zu begreifen, eine durch die natürliche freie Thätigkeit oder ein aktives Verhalten des natürlichen Menschen zu bewirkende Empfänglichkeit als Bedingung der Verleihung und Wirksamkeit zunächst der actuellen, auf die habituelle vorbereitenden Gnade angenommen werden müsse. Vgl. unten n. 939.

922 II. Bringt man die Empfänglichkeit für die Gnade und das übernatürliche Leben als Anlage (aptitudo) oder Vermögen (potentia, letzterer ist der gewöhnliche Ausdruck) in Vergleich mit den übrigen Anlagen oder Vermögen der Creatur: dann kann und muß man dieses Vermögen zwar in Hinsicht darauf, daß dasselbe wesentlich mit der Natur selbst gegeben ist, ebenfalls als ein natürliches betrachten; aber von den schlechthin natürlich genannten Vermögen, den passiven sowohl wie den aktiven, muß es darum doch strenge unterschieden werden.

923 Unter letzteren versteht man nämlich nicht einfach eine irgendwie in der Natur ihres Subjektes begründete und wie immer realisirbare Möglichkeit, Etwas aufzunehmen oder zu wirken, sondern eine solche, welche vermöge einer durch die Natur dieses Subjektes begründeten Ordnung auch ausgefüllt oder verwirklicht werden soll und wenigstens zunächst durch die in der natürlichen Schöpfung überhaupt enthaltenen Kräfte ausgefüllt oder verwirklicht werden kann, deren Ausfüllung und Verwirklichung also die Bedeutung der Ausgestaltung oder Entwicklung eines in der Natur gegebenen Keimes hat und durch natürliche Gesetze und Mittel erreicht werden soll und kann. Die natürliche Anlage für die Gnade und das übernatürliche Leben aber ist das gerade Gegentheil von der potentia naturalis in diesem Sinne. Wie sie auf eine Erhebung der Natur selbst in eine wesentlich höhere Ordnung, zu einem über alles rein Geschöpfliche hinausragenden Sein und Leben, lautet: so ist ihre Ausfüllung und Verwirklichung bedingt durch einen völlig freien Rathschluß und eine ganz neue Intervention der Macht des Schöpfers der Natur. Sie be-

deutet daher nichts Anderes, als daß die Creatur durch den freien und mächtigen Willen des Schöpfers zu einem Sein und Wirken berufen werden kann, welches durch die Naturgesetze weder gefordert noch ermöglicht ist. Im Gegensatz zu den schlechthin natürlichen Anlagen und Vermögen wird mithin ihr natürlicher Charakter dahin zu modifiziren sein, daß die Creatur von Natur fähig und geeignet, resp. genöthigt oder verpflichtet ist, gegebenen Falles einem ihre Erhebung bezweckenden freien Machtworte des Schöpfers sich zu fügen oder zu gehorchen.

924 In diesem Sinne wird in der That die natürliche Anlage für das Uebernatürliche von den Theologen seit dem hl. Thomas in Anschluß an den hl. Augustinus sehr treffend als potentia *obedientiae* oder obedien*tialis* charakterisirt, nämlich als potentia obediendi Deo *supra* naturam *in* natura et *per* naturam *agenti*.

925 Der Begriff der potentia obedientialis ist im Allgemeinen ebensowenig, wie der der potentia naturalis schlechthin, dessen Gegensatz er bildet, auf die Anlage für die Gnade in der geistigen Natur beschränkt; er paßt vielmehr auf alle geschaffenen Naturen, weil und inwiefern alle für eine über die Naturgesetze erhabene Einwirkung Gottes fähig sind; Augustinus bringt ihn sogar zunächst da in Anwendung, wo er davon redet, wie die Erschaffung Adams sich zur Produktion Eva's verhalte, und bringt bei dieser Gelegenheit die gratia per quam salvi fiunt peccatores in eine Kategorie mit allen an und aus der einmal geschaffenen Natur wunderbar hervorgebrachten Wirkungen. Weil aber nicht alle geschaffenen Naturen auch derselben Einwirkung Gottes fähig sind, so ist und bleibt diejenige pot. obed., von welcher hier die Rede, ein spezifischer Vorzug der geistigen Naturen als solchen und deckt sich hier mit der Fähigkeit, aus einem einfachen Bilde Gottes zum übernatürlichen Gleichniß Gottes zu werden.

926 Wie in Bezug auf ihr Subjekt hat die hier in Rede stehende pot. obedientialis auch in Hinsicht auf das übernatürliche Gut, worauf sie lautet, eine Eigenthümlichkeit, welche nicht in Hinsicht auf jedes übernatürliche Gut gilt. Das übernatürliche Gut ist nämlich hier nichts Anderes als die ideale Vollendung der geistigen Natur, wodurch die Idee derselben als eines lebendigen Ebenbildes Gottes in vollkommenster Weise realisirt und das natürliche Ebenbild Gottes gerade in der Richtung, in welcher überhaupt seine Vollkommenheit zu suchen ist, so vervollkommnet wird, daß es ganz und voll diejenige Güte und Gottähnlichkeit erlangt, deren es von Natur fähig ist und zu der es vom Schöpfer der Natur naturgemäß berufen werden kann. Als ideale Vollendung der geistigen Natur aber ist dieses Gut auch so geartet, daß es, wenn es einmal mitgetheilt werden soll, der ganzen Natur, d. h. allen Inhabern derselben, mitgetheilt werden kann und sachgemäß mitgetheilt wird und, wie es alsdann kraft eines allgemeinen, die natürliche Bestimmung des Ebenbildes Gottes ergänzenden und vollendenden Gesetzes verliehen wird, so auch kraft eines solchen allgemeinen Gesetzes gehorsame Aufnahme von Seiten der Creatur fordert. In dieser Beziehung unterscheidet sich die Gnade wesentlich von solchen übernatürlichen Gütern, welche, wie die unio hypostatica, die Mutterschaft Mariä u. s. w., nothwendig Privilegien sind, die nur einzelnen Individuen verliehen werden.

927 Ueber die Frage, ob die potentia obed. als solche eine passive oder auch eine aktive zu nennen sei, sind die Theologen getheilt. In erster Linie ist dieselbe ohne Zweifel als passiva, d. h. als potentia obedienter *recipiendi* actionem divinam zu bezeichnen; und von den Thomisten wird sie auch ausschließlich so genannt, weil dieselben die potentia *cooperandi* cum Deo agente ad actus supernaturales eben als Gegenstand der receptio selbst, nicht als Bestandtheil der potentia recipiendi, ansehen. Die Molinisten aber verbinden mit der pot. obed. passiva noch eine pot. obed. *activa* als etwas neben jener Stehendes und dieselbe Ergänzendes, indem sie die potentia *cooperandi* cum Deo agente wenigstens theilweise als etwas gleichmäßig mit der pot. recipiendi von Natur gegebenes betrachten, und diese Potenz auch als natürliche neben der Gnade, nicht bloß durch dieselbe, zu den übernatürlichen Akten mitwirken lassen.

928 Vgl. über Namen und Begriff der potentia obedientialis Kleutgen und v. Schäzler a. a. O.; *Ripalda* lib. 2.; *Suarez* metaph. disp. 43. sect. 4. Die betr. Stelle von *Aug.* de gen. ad lit. l. 9. c. 17. n. 32 f. lautet: Omnis iste naturae usitatissimus cursus habet quasdam naturales leges suas, secundum quas et spiritus vitae, qui creatura est, habet quosdam appetitus suos determinatos quodammodo, quos etiam mala voluntas non possit excedere, et elementa mundi hujus corporei habent definitam vim qualitatemque suam, quid unumquodque valeat vel non valeat, quid de quo fieri possit vel non possit. Ex his velut primordiis rerum omnia, quae gignuntur, suo quoque tempore exortus processusque sumunt finesque et decessiones sui cujusque generis. Unde fit, ut de grano tritici non nascatur faba, vel de faba triticum, vel de pecore homo, vel de homine pecus. Super hunc autem motum cursumque rerum naturalem potestas Creatoris habet apud se posse de his omnibus facere aliud, quam eorum quasi seminales rationes habent, non tamen id, quod non in eis posuit, ut de his fieri vel ab ipso possit. Neque enim potentia temeraria, sed sapientiae virtute omnipotens est, et hoc de unaquaque re in tempore suo facit, quod ante in ea fecit, ut possit. Alius ergo est rerum modus, quo illa herba sic germinat, illa sic, illa aetas parit, illa non parit, homo loqui potest, pecus non potest. Horum et talium modorum rationes non tantum in Deo sunt, sed ab illo etiam rebus creatis inditae atque concreatae. Ut autem lignum de terra excisum, aridum, perpolitum, sine radice ulla, sine terra et aqua repente floreat et fructum gignat, ut per inventam sterilis femina in senecta pariat, ut asina loquatur, et si quid ejusmodi est, dedit quidem naturis, quas creavit, ut ex eis et haec fieri possent (neque enim ex eis vel ille faceret, quod ex eis fieri non posse ipse praefigeret, quoniam se ipso non est nec ipse potentior): verumtamen alio modo dedit, ut non haec haberent in motu naturali, sed *in eo, quo ita creata essent, ut eorum natura voluntati potentiori amplius subjaceret.* Habet ergo Deus in se ipso absconditas quorundam factorum causas, quas rebus conditis non inseruit, easque implet non illo opere providentiae, quo naturas substituit ut sint, sed illo quo eas administrat ut voluerit, quas ut voluit condidit. *Ibi est et gratia, per quam salvi fiunt peccatores.* Nam quod attinet ad naturam iniqua sua voluntate depravatam, recursum per semetipsam non habet, sed per Dei gratiam, qua adiuvatur et instauratur. Allerdings macht Aug. die Anwendung der pot. obed. zunächst nur auf die Erlösungsgnade, nicht auch auf die Urgnade oder das Verhältniß der Gnade überhaupt zur Natur. Das kommt aber daher, daß er hier einerseits solche wunderbare Einwirkungen anführen wollte, welche durch die Erschaffung Eva's, von der er hier ausging, vorgebildet worden seien, was mit der Urgnade nicht der Fall ist, und daß andererseits zum scharfen Ausdruck der frei waltenden Herrschaft Gottes vorzüglich diejenige Gnade Gottes geeignet war, welche nicht, wie die Urgnade mit der natürlichen Schöpfung in Folge der ersten Einrichtung der letzteren in einem normalen gesetzlichen Zusammenhang steht. — Von *Thom.* vgl. bes. q. disp. de virt. a. [illegible] ad 13: Quando aliquid passivum natum est consequi diversas perfectiones a diversis

agentibus ordinatis, secundum differentiam et ordinem potentiarum activarum in agentibus est differentia et ordo potentiarum passivarum in passivo, quia potentiae passivae respondet potentia activa; sicut patet, quod aqua vel terra habet aliquam potentiam, secundum quam nata est moveri ab igne, et aliam, secundum quam nata est moveri a corpore coelesti, et ulterius aliam, secundum quam nata est moveri a Deo. Sicut enim ex aqua vel terra potest aliquid fieri virtute corporis coelestis, quod non potest fieri virtute ignis: ita ex eis potest fieri virtute supernaturalis agentis, quod non potest fieri virtute alicujus naturalis agentis. Et secundum hoc dicimus, quod in tota creatura est quaedam obedentialis potentia, prout tota natura obedit Deo ad suscipiendum in se, quidquid Deus voluerit. Sic igitur et in anima est aliquid in potentia, quod natum est reduci in actum ab agente connaturali; et hoc modo sunt in potentia in ipsa virtutes acquisitae. Alio modo aliquid est in potentia in anima, quod non est natum educi in actum nisi per virtutem divinam, et sic sunt in potentia in anima virtutes infusae. Weitere Stellen aus Thom. s. bei Kleutgen a. a. O.

929 Dieser Begriff der potentia obed. imaginis creatae Dei ist einerseits der schärfste Protest gegen die falsche Mystik, welche den Beruf und die Fähigkeit zu göttlichem Leben aus einem „göttlichen Grunde“ in der Seele ableitete, und zugleich der Schlüssel zum Verständniß der Lehre der ächten Mystik über das pati divina oder „Gottleiden“ der Seele in ihrem übernatürlichen geistlichen Leben.

930 III. Mit der natürlichen Empfänglichkeit für die Gnade ist zugleich gegeben, daß die letztere, weil sie für die Natur ein hohes Gut ist und deren höchste Vollendung enthält, auch im höchsten Maaße mit ihr übereinstimmt und für dieselbe begehrbar ist. Ob man aber deßhalb sagen müsse oder dürfe, die Natur habe ein natürliches Verlangen nach der Gnade, welches mit zu ihrer Empfänglichkeit gehöre, darüber streiten die Theologen.

931 Zunächst dreht sich diese Controverse um den appetitus *naturalis* oder *innatus* im engeren Sinne oder die nicht in einem lebendigen Akt, sondern in einer bloßen Beziehung und Hinordnung auf ein Gut bestehende angeborene Tendenz, Neigung oder Geneigtheit der Natur. Jedenfalls ist nach dem Dogma diese Tendenz keine solche, welche nothwendig von Seiten Gottes Befriedigung heischte und ohne deren Befriedigung die Creatur unbedingt mangelhaft sein müßte, weil sonst die Gnade nicht mehr Gnade sein würde. Hierin stimmen auch die Theologen beider Richtungen überein; sie differiren hauptsächlich nur in der Art und Weise, wie sie den appetitus innatus näher bestimmen. Diejenigen, welche ihn läugnen (die meisten Thomisten und Molinisten), verstehen darunter nichts Anderes, als die jedem Wesen von Natur eigene Tendenz d. h. Beziehung oder Hinordnung auf seine nach natürlichem Gesetze zu erzielende, natürlich mögliche und nothwendige Vollendung, welche sich offenbar mit dem Charakter der Gnade als eines übernatürlichen Gutes nicht verträgt. Die übrigen TT. (bes. Skotisten), welche den appetitus innatus zugeben, verstehen darunter die in der bloßen Empfänglichkeit für die Gnade als ein naturgemäßes Gut und namentlich als ein die ideale Vollendung der Natur enthaltendes Gut gegebene Anlage, oder auch eine solche Einrichtung der Natur, vermöge welcher in Folge der Erkenntniß der Möglichkeit und Erreichbarkeit übernatürlicher Güter ein aktuelles Verlangen (appetitus elicitus) erweckt werden resp. von selbst erwachen kann oder muß. Da nun die letzteren TT. einen appetitus innatus im ersteren Sinne nicht behaupten, die ersteren aber ihn in letzterem Sinne mehr oder minder zugeben, so ist die Controverse über die Existenz des

appetitus innatus fast nur eine **quaestio de nomine.** (Vgl. *Ripalda* **disp. 9.**)

382 An zweiter Stelle handelt es sich um den **appetitus** *elicitus* oder das aktuelle Verlangen, in welchem seine Natürlichkeit nicht nur im Sinne einer natürlichen Möglichkeit, sondern auch im Sinne natürlicher Spontaneität und Nothwendigkeit in Frage kommt. Die natürliche Möglichkeit eines **appetitus elicitus** oder eines aktuellen Verlangens, welches willkürlich vom Willen erweckt werde oder unwillkürlich in ihm erwache, ohne daß dazu ein Einfluß der Gnade nothwendig wäre, wird mit Recht von den meisten Theologen zugegeben. Denn wenn die Natur des Ebenbildes Gottes, wie sie wesentlich zur Seligkeit und zwar zur Seligkeit in Gott geschaffen ist, so auch einen lebendigen Trieb nach dieser Seligkeit in sich trägt: dann muß sie sich auch bei dem Gedanken an die höchste Form dieser Seligkeit für dieselbe erwärmen können und nicht nothwendig so kalt und gleichgültig ihr gegenüberstehen, wie die Materie den Formen, die sie durch äußeren Einfluß erhalten kann. — Noch mehr: es liegt in der Natur auch eine natürliche Nothwendigkeit eines solchen Verlangens in dem Sinne, daß dasselbe spontan erwacht und als ein unwillkürlicher Affekt sich vordrängt, wenn die innere objektive Möglichkeit der Güter der Gnade erkannt wird, was freilich, wenigstens mit Sicherheit und Bestimmtheit, nur durch göttliche Offenbarung geschehen kann. Denn der natürliche Drang nach der Seligkeit im Allgemeinen zieht den Geist nicht bloß zu seiner natürlichen, sondern überhaupt zur höchsten erreichbaren Seligkeit hin, und folglich gerade besonders zu derjenigen, der gegenüber die natürliche nur ein bloßer Schatten ist und in der allein er dergestalt seine volle Ruhe und Sättigung findet, daß jedes Weiterstreben ausgeschlossen ist. Weil jedoch das so entstehende Verlangen die Möglichkeit der Erreichung voraussetzt, und diese nicht von Natur gegeben, sondern nur durch übernatürliche Gnade zu begründen ist: so bleibt es an sich immer nur ein bloßer hochstrebender Wunsch, den Gott nicht zu befriedigen braucht, und der auch nichts dazu beitragen kann, daß die Verleihung erfolge. Ebensowenig kann das aus diesem Verlangen entstehende Bedauern über die Nichterfüllung desselben das Subjekt unselig machen, so lange und soweit dieselbe bloß darauf beruht, daß Gott die Erfüllung dem betr. Subjekte nicht möglich machen wollte. — Wo hingegen mit der objektiven Möglichkeit der Erlangung der Gnade auch die subjektive erkannt wird, d. h. wo der Geist sich von Gott thatsächlich zu derselben berufen erkennt: da muß das unwillkürliche Verlangen bei seiner Nichterfüllung unter Umständen auch als ein unüberwindliches auftreten und so Unruhe und Schmerz erzeugen. Denn wenn schon diese Unruhe bei solchen, die nicht durch persönliche Schuld die Güter der Gnade verwirkt, durch Ergebung in den Willen Gottes besänftigt werden kann, so muß sie doch im andern Falle positive Unseligkeit und zwar höchste Unseligkeit zur Folge haben. Der deutlichste Beweis dafür ist die allgemeine Lehre der Theologen über die **poena damni**, welche als eine höchst empfindliche Strafe, ja als die empfindlichste unter den Strafen der Verdammten angesehen wird, was sie nicht sein könnte, wenn nicht ein unwillkürliches und unauslöschliches Verlangen, ein wahrer Hunger und Durst nach dem einmal ermöglichten übernatürlichen Besitze Gottes in der Natur vorhanden wäre.

933 Demnach muß man allerdings in Hinsicht darauf, daß die Empfänglichkeit für die Gnade auf ein wesentlich übernatürliches Gut lautet, wozu die Natur nicht wesentlich bestimmt ist und ohne dessen Besitz sie nicht unbedingt unselig wird, nach scholastischem Sprachgebrauche sagen, dieselbe sei eine potentia indifferens oder neutra, d. h. eine solche, vermöge deren etwas geschehen kann, aber nicht muß. Aber zugleich ist festzuhalten, daß diese Empfänglichkeit in Hinsicht auf die höchste Angemessenheit jenes übernatürlichen Gutes mit der Natur des Ebenbildes Gottes oder dessen Naturgemäßheit keine kalte Gleichgültigkeit ist, sondern der Gnade ein lebendiges Verlangen entgegenbringt, worin sie selbst als eine lebendige Empfänglichkeit erscheint, und vermöge deren die Aufnahme der Gnade zu einem sehnsüchtigen Eintrinken oder Einsaugen eines den tiefsten Bedürfnissen der Natur entsprechenden himmlischen Balsams wird. Weil dieses Verlangen an sich in keiner Weise einen Anspruch auf Verleihung von Seiten Gottes, resp. auf den wirklichen Empfang begründet, so überschreitet es nicht die Grenzen der bloßen Empfänglichkeit im Sinne der potentia obedientialis. Seine eigentliche Bedeutung äußert dasselbe nur im Subjekte der Gnade für den Fall der Anerbietung oder Verleihung derselben von Seiten Gottes, und zwar insofern, als es 1) die Einführung und Wirksamkeit der Gnade sanft und leicht macht und die Natur auch ihrerseits gleichsam auf die Gnade hinweist und an dieselbe fesselt, und als es 2) bewirkt, daß die freiwillige Gleichgültigkeit gegen die Gnade nicht nur eine Sünde gegen Gott, sondern zugleich ein Frevel gegen die eigene Natur ist und so auch zur Folge hat, daß dieser Frevel wenigstens bei dem definitiven Verluste der Gnade und der vollen Erkenntniß desselben sich selbst in empfindlichster Weise straft.

934 Vgl. über das natürliche Verlangen das oben n. 712 in Bezug auf die visio beatifica Gesagte. In der Regel wird von den TT., auch von denjenigen, welche den appetitus innatus zugeben, die Spontaneität des appetitus elicitus weniger betont, während der hl. Thomas besonders c. gent. l. 3. c. 50 gerade auf sie einen besonderen Nachdruck legt. Namentlich wird dieselbe von den Scholastikern verhältnißmäßig zu wenig als natürliche Folge und Zeichen der natürlichen Gottebenbildlichkeit der Seele hervorgehoben; desto mehr thut dieß Augustinus, dessen Wort: fecisti nos, Domine, ad te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te unzweifelhaft den in der Natur der Seele als Ebenbild Gottes liegenden Zug zu Gott als ihrem Prinzip und Urbilde auch auf die thatsächlich vorgesteckte übernatürliche Aehnlichkeit und Vereinigung mit Gott ausdehnt. — Manche Theologen, bes. Thomisten, fürchten, die Annahme eines natürlich möglichen oder nothwendigen Verlangens nach der Gnade ziehe die Folge nach sich, daß dann auch ein natürliches freies desiderium gratiae als ein zur Gnade führender Heilsakt angenommen werden müsse. Aber wie hätte dann gerade Augustinus einestheils den auch im gnadenentblößten Menschen sich geltend machenden Hunger und Durst nach Seligkeit in Gott betonen können, während er andererseits jedes desiderium salutare für absolut unmöglich erklärte? Nicht jedes Verlangen nach der Gnade führt auch zu ihr hin, sondern nur dasjenige, welches ihr proportionirt ist, sich zu ihr als einem übernatürlichen Gute erhebt und ihrer würdig ist; das aber ist bei dem natürlichen Verlangen nicht der Fall, da dasselbe auf die Gnade nur insoweit sich erstreckt, als dieselbe etwas Naturgemäßes ist, und folglich dieselbe unter einem ihr mit den natürlichen Gütern gemeinsamen Gesichtspunkte auffaßt. — Besonders eingehend handeln über diesen ganzen Gegenstand *Suarez* de beat. disp. 16. sect. ult.; *Tanner* in 1. 2. disp. I. q. 5. dub. II.; *Ripalda* disp. 9 und 14; Kleutgen II. Bd. Abhdl. 6. Kap. 5. § 3.

B. Verhältniß der natürlichen Freiheit zur Gnade.

935 I. Wie die Gnade die Natur, welcher sie zu Theil werden soll, überhaupt als eine geistige voraussetzt, so setzt sie insbesondere die natürliche sittliche Freiheit voraus als eine von ihr vorzugsweise zu erhebende und zu verklärende Eigenschaft dieser Natur und als ein Hauptmoment der natürlichen Empfänglichkeit für die Gnade, ohne welches eine sittliche Wirksamkeit der letzteren nicht denkbar ist. Keineswegs aber setzt die Gnade auch einen bestimmten, positiven, rein natürlichen Gebrauch dieser Freiheit (usus oder motus liberi arbitrii) so voraus, als ob dadurch die von Seiten der Natur geforderte Empfänglichkeit für die Gnade und die Wirksamkeit der letzteren wesentlich bedingt wäre oder ergänzt werden müßte. Denn ihre Verleihung ist an sich sowohl physisch wie moralisch ohne allen vorausgehenden Freiheitsgebrauch und sogar ohne die unmittelbare Möglichkeit desselben denkbar, wie die Kindertaufe beweist. Bei solchen Subjekten freilich, welche unmittelbar des gegenwärtigen Gebrauches der Freiheit fähig sind, kann ein der Gnade vorausgehender Freiheitsgebrauch zulässig, angemessen oder auch nothwendig sein, damit das Subjekt nicht bloß irgendwie für die Gnade empfänglich, sondern in einer ihrer Würde angemessenen Weise positiv und direkt so auf die Gnade eingerichtet sei, daß die Aufnahme und Verleihung derselben von seiner Seite auch mehr oder minder ziemlich erscheint. Dieser Freiheitsgebrauch aber braucht darum nicht ein rein natürlicher zu sein, weil er, wie sogleich zu zeigen, als rein natürlicher doch nicht eine der Würde der Gnade entsprechende positive und direkte Zubereitung für den Empfang derselben enthalten kann, und weil andererseits vor der Verleihung der habituellen Gnade eine, eigens zum Behufe der Vorbereitung auf dieselbe von Gott verliehene, aktuelle bewegende und unterstützende Gnade, die gr. vocationis internae, denkbar ist und thatsächlich gegeben wird, wodurch ein übernatürlicher Freiheitsgebrauch ermöglicht und sollizitirt wird.

936 Allerdings kann nun bezüglich der aktuellen Gnade, welche ja nur solchen gegeben werden kann, welche im Genusse des Freiheitsgebrauches sich befinden, die Frage wiederkehren, ob nicht wenigstens sie einen ihr vorausgehenden rein natürlichen Freiheitsgebrauch voraussetze, wodurch entweder die Ziemlichkeit ihrer Verleihung oder die Aussicht auf ihre Wirksamkeit bedingt werde. Aber gerade in Bezug auf diese Gnade muß man unbedingt sagen, die Natur resp. das natürliche Willensvermögen sei unter allen Umständen unmittelbar für die Aufnahme in die Wirksamkeit derselben empfänglich, und zwar nicht bloß ohne einen vorherigen guten Freiheitsgebrauch, sondern auch trotz jedes vorherigen schlechten Freiheitsgebrauches. Denn wie es wesentlich zur Abhängigkeit der geschöpflichen Freiheit von Gott und der Herrschaft Gottes über die Creatur gehört, daß der freie Wille unter allen Umständen von Gott nach seinem Belieben innerlich bewegt und zwar zur Setzung freier Akte bewegt, also nicht bloß aus dem Schlafe geweckt, sondern auch bei bereits vorhandener entgegengesetzter Gesinnung umgestimmt werden kann (vgl. oben § 103): so gehört es insbesondere wesentlich mit zu der in der Natur liegenden potentia obedientialis für die übernatürlichen Einwirkungen Gottes, daß Gott dabei nicht an ein von ihm unabhängiges Verhalten des geschöpflichen Willens gebunden ist und desselben nicht als einer Handhabe bedarf, um seinerseits auf übernatürliche Weise den Willen zu bewegen und zwar mit Erfolg zu bewegen.

937 Die Läugnung dieser unmittelbaren Empfänglichkeit der Natur für die aktuelle Gnade war ein Hauptirrthum oder vielmehr der Grundirrthum in der Gnadenlehre der Semipelagianer. Denn der andere Hauptpunkt, daß der natürliche Gebrauch der Freiheit, als die Gnade im Gefolge habend und nach sich ziehend, ein gewisses Verdienst derselben ꝛc.

und so ihre Gratuität beeinträchtige, war bei den Semipelagianern nur eine Folge daraus, daß die Gnade, um in ziemlicher und fruchtbarer Weise verliehen zu werden, eine ihr günstige Stimmung im Willen in ähnlicher Weise voraussetze, wie die Bewegung eines Schiffes durch den Wind die Aufspannung der Segel, die Einwirkung des Lichtes auf das Sehen die Oeffnung des Auges voraussetzt, ohne die Erfüllung dieser Bedingung selbst herbeiführen zu können; und zugleich bemühten sie sich eben aus allen Kräften, diese ihnen selbst unliebsame Folgerung zu vermeiden oder abzuschwächen. Die Wurzel jenes Grundirrthums aber war ihr falscher Begriff von der Freiheit, den sie mit den Pelagianern theilten und wonach sie glaubten, daß ein von einem zuvorkommenden Einfluß Gottes abhängiger Akt nicht mehr ein wahrhaft freiheitlicher sein könne.

938 Gegen die hieraus resultirende Unmöglichkeit, daß Gott auch dem ersten Freiheitsakte in der Heilsordnung vorgreife oder gar einen bösen Willen umstimme, sind die zahllosen Aeußerungen des hl. Augustin über die Wirksamkeit der Gnade gerichtet, worüber später. Das *Araus.* II. verwirft diese Seite des Irrthums bes. in can. 4—6, indem es 1) läugnet, voluntatem nostram Deum *exspectare*, indem es 2) denjenigen verdammt, qui aut humilitati aut obedientiae humanae *subjungit* gratiae adjutorium, und 3) die inspiratio Spiritus S. als *corrigens* voluntatem nostram ab infidelitate ad fidem bezeichnet. Freilich blieben sich die Semipelagianer, bes. der „Collator" *(Cassian.)*, in diesem Punkte nicht konstant, indem sie, gedrängt durch Aeußerungen und Beispiele der hl. Schrift, zuweilen zugaben, daß es auch eine schlechthin zuvorkommende Gnade geben könne; aber dann schrieben sie derselben auch eine Aufhebung der Freiheit zu, oder, falls sie dieß nicht thun wollten, brachen sie damit eine Bresche in ihr Prinzip, wie *Prosp.* c. Coll. cc. 2. 16. 18 nachweist. Vgl. über diese Seite des Semipelagianismus bes. *Bijonius* de aux. gr. disp. 3. q. 3. (in der Summa von *Becan.*).

939 In neuerer Zeit hat Kuhn Aehnliches unter dem Namen der von Seiten des Willens zur Wahrung der Freiheit der Heilsakte nothwendigen „aktiven Empfänglichkeit" gelehrt. Zur Rechtfertigung seiner Anschauung hat er später (die christl. Lehre von der göttlichen Gnade § 4) sogar den hl. Thomas angerufen, indem er das, was dieser einerseits von den übernatürlichen Freiheitsakten, die zur heiligmachenden Gnade disponiren, und andererseits von der natürlichen, d. h. in der Natur des Willens selbst enthaltenen, habituellen Neigung zum Guten als der durch die aktuelle und habituelle Gnade zu verklärenden Eigenschaft der Natur lehrt, auf eine natürliche aktuelle Empfänglichkeit für die aktuelle Gnade übertrug. Vgl. dagegen Gloßner, Lehre des hl. Thom. S. 1 ff. — Daß Molina, dem diese Ansicht von seinen Gegnern ebenfalls zugeschrieben wurde, vielmehr das Gegentheil gelehrt, hat *Bastida* in den Congr. de auxiliis sonnenklar dargethan bei Eleutherius (Liv. Meyer) hist. controv. de aux. pg. 456 ff.

940 II. Ebensowenig, wie ein rein natürlicher Gebrauch der natürlichen sittlichen Freiheit **unbedingt nothwendig** ist, damit die Creatur für die Gnade empfänglich werde, kann ein solcher Gebrauch für den **wirklichen Empfang** der Gnade **mehr leisten** und die Creatur demselben **näher bringen**, als es durch die der geistigen Natur an sich schon eigene Empfänglichkeit geschieht; er kann also nicht nur nicht die Gnade **verdienen** oder überhaupt **erwirken**, sondern auch nicht einmal **eine höhere Form der Empfänglichkeit** bewirken oder enthalten, als in der Natur selbst gegeben ist.

941 1. Vor Allem kann offenbar die Creatur durch den natürlichen Gebrauch ihrer Freiheit nicht bewirken, daß ihr die **Bestimmung** oder **Berufung zur Gnade**, welche ihr vermöge ihrer Natur noch nicht nothwendig gegeben ist, von Seiten Gottes zu Theil werde, etwa so, wie unter Menschen ein Unterthan durch seine Verdienste um den Fürsten diesen bewegt, ihn zu seinem Kinde zu adoptiren, oder wie in der übernatürlichen Ordnung Christus durch sein Verdienst den Menschen den Beruf zur Gnade erworben hat. Denn in diesem Falle würde die natürliche Freiheit außer der Gnade sogar noch

mehr leisten, als die übernatürliche Freiheit im Gnadenstande, deren Bethätigung nicht die Berufung zum ewigen Leben verdient, sondern dieselbe voraussetzt und nur kraft dieser Berufung die Erreichung des vorgesteckten Endzieles verdient. Höchstens könnte also der natürliche Gebrauch der Freiheit als ein Faktor in der Ausführung der Berufung zur Gnade, zur effektiven Gewinnung des von Gott der Creatur zugedachten Gutes in Betracht kommen.

942 2. Auch hier kann jedoch bei dem rein natürlichen Freiheitsgebrauche zunächst wenigstens nicht von einem *meritum de condigno* (oder einem förmlichen Rechtsanspruche) die Rede sein, wie es im Stande der Gnade gegenüber dem ewigen Leben möglich ist. Denn ein solches Verdienst ist im Stande der Gnade nur darum möglich, weil derselbe eine dem ewigen Leben proportionirte Würdigkeit der Person verleiht, die der Natur an sich abgeht; wenn also von Seiten der Natur dasselbe Verhältniß zur Gnade bestehen sollte wie zwischen Gnade und Glorie, so müßte es eine natürliche Würdigkeit zu einer übernatürlichen Würdigkeit geben, was eine contradictio in adjecto ist. Gegen den speziösen Einwand, daß die Natur und ihre Freiheit sich ähnlich zur Gnade verhalte, wie die Gnade und ihre Freiheit zur Glorie, bemerken die TT. mit Recht, daß dieses Verhältniß nur rein äußerlich zutreffe, inwiefern sich hier drei übereinander aufbauende Stufen der Vollkommenheit darstellen, nicht aber innerlich oder als ein organisches Verhältniß, da die Gnade der Same der Glorie, die Natur aber nicht Same der Gnade, sondern nur der Boden ist, worein die Gnade gepflanzt wird, also nichts zur Erzeugung derselben thun kann.

943 3. Der natürliche Gebrauch der Freiheit kann überhaupt, inwiefern er von der Natur allein ausgeht und nicht durch eine übernatürliche Gnadeneinwirkung einen höheren Werth erhält, vermöge seines eigenen inneren Werthes nicht einmal die Bedeutung eines meritum de congruo, oder einer impetratio, oder selbst nur eines „congruum“ [1] haben, und mithin in keiner Weise die effektive Verleihung der von Gott aus freier Huld der Creatur zugedachten Gnade erwirken oder positiv auf die Erlangung derselben hinwirken. Denn eben dadurch, daß die natürliche Freiheit dieses vermöchte, würde sie auch im Stande sein, wahre Heilsakte, actus salutares, oder etwas Gott schlechthin, d. h. in Hinsicht auf die Erlangung des Heiles, Wohlgefälliges zu setzen, während doch alle Akte, welche irgendwie in die Kategorie der Heilsakte gehören, wesentlich übernatürlich sein und vom hl. Geiste ausgehen müssen (nach *Coelest.* ep. ad Gallos c. 1: nemo aliunde ei [Deo] placet, nisi ex eo quod ipse donaverit). S. oben § 165 u. 166.

944 4. Aus demselben Grunde aber muß man auch sagen, durch den natürlichen Gebrauch der Freiheit könne die Creatur überhaupt in keiner Weise in dem Sinne sich auf den Empfang der Gnade einrichten oder vorbereiten (se disponere et praeparare) resp. dafür empfänglich machen, in welchem darunter eine der Erhabenheit der Gnade angem-

---

[1] Vgl. über die verschiedene Bedeutung dieser Ausdrücke unten n. 960.

Verfassung des Subjektes oder eine auf den Empfang selbst hinzielende, direkt und positiv, wenn auch mehr oder minder mittelbar und entfernt dazu führende Bewegung des Subjektes (ein motus ordinatus ad gratiam, *Thom.* u. *Bonav.*, ein movere se ad justitiam oder convertere se ad suam ipsorum justificationem, *Trid.* Sess. 6. c. 5) verstanden wird, woran sich der Empfang der Gnade ebenso naturgemäß anschließen müßte oder könnte, wie die Eingießung der Seele in den Leib an die durch die natürliche zeugende Thätigkeit bewirkte Organisation und Disposition desselben für ihre Aufnahme. Denn in diesem Sinne involvirt die Disposition oder Vorbereitung resp. Empfänglichkeit eine Einleitung des Empfanges selbst oder eine positive Betheiligung bei demselben entweder durch Erwirkung der Verleihung von Seiten Gottes, oder doch durch ein der Erhabenheit des zu verleihenden Gutes proportionirtes Anstreben desselben von Seiten der Creatur; sie wäre also immer ein Anfang des Heiles (initium salutis oder justificationis), welches nach dem Dogma nur durch übernatürliche Einwirkung Gottes begründet werden kann. Aus letzterem Grunde läßt sich auch nicht sagen, die natürliche Freiheit könne aus sich zwar keine nächste, aber doch eine entfernte Disposition zur Gnade erzielen, so lange dabei an eine positive und direkte, nicht etwa an eine bloß negative Disposition gedacht wird.

945 5. Das Einzige, was mithin der natürliche Freiheitsgebrauch gegenüber der Gnade leisten kann, ist dieß, daß die Creatur vermittelst des guten Gebrauches diejenige Empfänglichkeit bewahrt und ausbildet, welche in der Natur selbst gegeben ist, d. h. die einfache capacitas oder Fähigkeit für die Aufnahme der Gnade, und Hindernisse fern hält resp. beseitigt, welche durch einen verkehrten Gebrauch der Freiheit, indem er das Subjekt positiv der Gnade unwürdig macht und die Hinwendung zu Gott erschwert, für die Mittheilung der Gnade und ihre leichte und sanfte Wirksamkeit erwachsen. Diese Bewahrung und Ausbildung der natürlichen Empfänglichkeit kann allerdings auch als eine Disposition oder Vorbereitung auf die Gnade betrachtet werden, und in Bezug auf die leichtere Wirksamkeit der Gnade ist sie sogar eine positive Vorbereitung. Aber in Bezug auf den wirklichen Empfang der Gnade ist sie nur eine rein negative und indirekte, wie die Zubereitung eines Ackers für den aufzunehmenden Samen oder die Beschneidung eines Bäumchens für die Einsenkung eines Edelreises. Sie steht daher auch an sich (oder per se) in gar keiner inneren Beziehung zum Empfang der Gnade, sondern kann höchstens rein äußerlich und per accidens durch den Gnadenwillen Gottes zu demselben in Beziehung gebracht werden, indem es Gott gefällt, dieselbe gelegentlich zu berücksichtigen. Darum aber darf auch der eventuelle Anschluß der Gnade an sie durchaus nicht positiv ausgedrückt werden: facienti quod in se est, Deus superaddit oder subjungit gratiam, sondern nur negativ: facienti, quod in se est, Deus *non negat* gratiam.

946 6. Wegen des Mangels jeder inneren Beziehung zum Empfange der Gnade darf aber der natürlich gute Freiheitsgebrauch, wie nicht als wesentliche Bedingung der unmittelbaren natürlichen Empfänglichkeit für die Gnade, so auch nicht als allgemeine Norm und ordentlicher Anknüpfungs-

punkt der regelmäßigen Austheilung der Gnade angenommen werden, selbst wenn man dabei ihm selbst nur eine negative Bedeutung zuschreiben will. Denn diese negative Bedeutung würde in diesem Falle praktisch der positiven äquivalent sein und nur an die Stelle eines organischen Ineinandergreifens der freien Thätigkeit des Menschen und der Gnadenmittheilung Gottes ein mechanisches setzen. Dadurch aber würde der Unterschied zwischen der natürlichen und übernatürlichen Vorbereitung und so auch die Erhabenheit der Gnade über die Natur verdunkelt, und dieß umsomehr, als ein regelmäßiges rein mechanisches Ineinandergreifen, wo ein organisches denkbar ist, der Weisheit Gottes nicht entspricht. Daher erklären weitaus die meisten Theologen auch das Axiom: facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam, wo es als ordentliche Regel der Gnadenertheilung gelten soll, analog dem anderen: Deus non deserit, nisi deseratur, von dem faciens, quod in se est *viribus gratiae*. Der gerügte Uebelstand wird aber vermieden, wenn man den natürlich guten Freiheitsgebrauch bloß unter Umständen als gelegentlich zu berücksichtigende Norm zur Geltung kommen läßt, und eine durch freies göttliches Gesetz festgestellte Nichtvorenthaltung der Gnade nur insofern annimmt, als Gott vermöge seines allgemeinen Heilswillens wenigstens solchen Personen, welche nicht etwa durch einzelne Akte, sondern auf die Dauer thun, was sie ohne übernatürliche Gnade vermögen, und so sich derselben nicht durch eigene schwere Schuld unwürdig machen, dieselbe nicht vorenthalten wird, wie er es unbeschadet der Allgemeinheit seines Heilswillens gegenüber solchen thun kann, welche auch ihre natürlichen Kräfte freventlich mißbrauchen.

947 Die Möglichkeit eines meritum de condigno behaupteten selbst die Semipelagianer nicht; sie wollten überhaupt gar kein meritum, wodurch die Gratuität der Gnade beeinträchtigt werden könnte, aufstellen, und bezeichneten daher zuweilen die natürlichen Freiheitsakte als bloße occasiones, deren sich die göttliche Barmherzigkeit bediene. Aber sie behaupteten doch eine innere Correspondenz zwischen dem natürlichen freien Verlangen und Streben nach der Gnade (dem velle sanari et salvari per gratiam) und der Erlangung derselben, wodurch jenes Streben ein positiver Anlaß zur Ertheilung der Gnade werde; daher sahen sie darin auch einen Anfang der wahren, gottwohlgefälligen pietas et justitia, weßhalb die Väter trotz aller gemachten Reserven darauf bestanden, daß sie ein meritum wenigstens im weitesten Sinne des Wortes einführten. Namentlich ist im *Arausic.* II. can. 6 u. 7 jede noch so leise Bewegung nach der Gnade hin, welche in irgend welcher Weise die Erlangung derselben auch nur von Seiten der Barmherzigkeit Gottes beziele und erziele, verworfen worden, weil sonst in der Heilsordnung der Mensch etwas habe, was er nicht empfangen, und etwas sein würde, was er nicht durch die Gnade Gottes wäre, während er doch ohne die Gnade Gottes nichts vermöge, nicht einmal einen heilsamen Gedanken, sondern all sein Vermögen (nach II. Cor. 3, 5 ἱκανότης) von Gott sei. Can. 6: Si quis sine gratia Dei credentibus, volentibus, desiderantibus, conantibus, laborantibus, vigilantibus, studentibus, petentibus, quaerentibus, pulsantibus nobis misericordiam dicit conferri divinitus, non autem ut credamus, velimus vel haec omnia, sicut oportet agere valeamus, per infusionem et inspirationem Sancti Spiritus in nobis fieri confitetur, et aut humilitati aut obedientiae humanae subjungit gratiae adjutorium, nec, ut obedientes et humiles simus, ipsius gratiae donum esse consentit, resistit Apostolo dicenti: *Quid habes, quod non accepisti?* et: *Gratia Dei sum id quod sum.* — Can. 7: Si quis per naturae vigorem bonum aliquid quod ad salutem pertinet vitae aeternae, cogitare, ut expedit, aut eligere sive salutari, id est, evangelicae praedicationi consentire posse confirmat, absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et

credendo veritati: haeretico fallitur spiritu, non intelligens vocem Dei in evangelio dicentis: *Sine me nihil potestis facere*, et illud Apostoli: *Non quod idonei simus cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* Allerdings reden diese Canones direkt von dem mit der Erbsünde behafteten Menschen; da aber bei diesem die Natur nicht geändert ist und namentlich nicht so geändert sein kann, daß sie nicht mehr aus sich so wünschen und verlangen kann, wie im Zustande der reinen Natur, so gilt das in ihnen Gesagte zweifelsohne auch von der reinen Natur. Oder vielmehr: eine so absolute Unfähigkeit der gefallenen Natur für das Streben nach der Gnade, sicut oportet, ist nur dadurch zu erklären, daß die Gnade an sich auch über die reine Natur unendlich erhaben ist. Vgl. über das semipelagianische meritum bes. *Cassian.* coll. 13. c. 13; Faust. Rheg. de gr. et l. arb. l. 2. c. 4; dazu Ernst, die Tugenden der Ungläubigen S. 217 ff.

948 Dem äußeren Scheine nach findet sich in der ältern Scholastik vielfach, und in ihren Anfängen fast allgemein, eine dem Semipelagianismus ganz analoge Anschauung, welche bes. auch bei *Thom.* in seinen früheren Schriften (z. B. in 2. dist. 28. q. 1. a. 4) stark ausgeprägt ist. Die diesen Schein begründende Ausdrucksweise rührt eben daher, daß man bei der strengen Unterscheidung der übernatürlichen Ordnung von der natürlichen den Namen Gnade stets auf die gratia *elevans* und zwar genauer auf das donum *habitualiter* elevans bezog (vgl. oben n. 763). Demnach stellte man über die dem eigentlichen Gnadenstande, der das Prinzip der eigentlich verdienstlichen Werke ist, vorausgehenden guten Werke die Frage dahin, ob dieselben ihrerseits ein eigentliches Verdienst bez. der Gnade enthielten. Nach deren Verneinung formulirte man die weitere Frage dahin, ob zu allen solchen Werken, damit sie auch nur Dispositionen seien, abermals eine habituelle Gnade, d. h. hier eine virtus infusa resp. gratis data, erforderlich sei, was natürlich wenigstens nicht allgemein behauptet werden konnte, weil bei einer solchen habituellen Gnade, und namentlich bei der keinen andern habitus voraussetzenden Tugend des Glaubens, dieselbe Frage wiederkehrte. So mußte man auf jeden Fall bei Erwachsenen Dispositionen zur „Gnade" als möglich und nothwendig annehmen, die selbst nicht wieder auf „Gnade" beruhten. Das semipelagianische Grundprinzip von der Unmöglichkeit einer dem Willen zuvorkommenden und ihn innerlich bewegenden aktuellen Gnade kam dabei so wenig in's Spiel, daß man im Gegentheil das Dasein und die Nothwendigkeit einer solchen theils als selbstverständlich voraussetzte, theils ausdrücklich hervorhob. Die Unklarheit lag bloß darin, daß man einerseits zwischen der bloß negativen und indirekten und der positiven und direkten Disposition nicht scharf unterschied und so auch andererseits den Unterschied der doppelten, diesen beiden Arten der Disposition entsprechenden Form des auxilium movens nicht hervorhob, daß man vielmehr alle außerhalb des Gnadenstandes resp. vor dem Besitze einer übernatürlichen Tugend verrichteten disponirenden Werke in die Kategorie der „opera naturalia" und den dazu bewegenden Einfluß Gottes unter die zu allem guten Handeln nothwendige „motio communis" oder „influentia generalis" subsumirte. — Wie indeß *Alex. Hal.* und *Bonav.* (in 2. dist. 28. a. 2. q. 4) für die „dispositio *sufficiens*", worunter sie eben die positive und direkte Vorbereitung verstanden, eine von der influentia generalis verschiedene gratia gratis data (vgl. oben n. 770 u. n. 820) verlangten: so hat *Thom.* später (in beiden Summen 1. p. q. 62. a. 3; 1. 2. q. 109. a. 6. u. q. 110. a. 4. u. c. gent. l. 3. c. 149, und einlenkend schon q. disp. de ver. 24. a. 15) schlechthin jede praeparatio ad gratiam, indem er diesen Namen auf die positive und direkte beschränkte, welche allein ihn ohne Einschränkung verdient, als Werk einer motio specialis, supernaturalis oder gratuita erklärt und das Prinzip aufgestellt: omnis praeparatio ad gratiam est ex gratia. (Ob er damit bloß seine Ausdrucksweise geändert, wie *Goudin* und *Billuart* wollen, oder auch den Gedanken, wie Cajetan. meint, mag dahin gestellt bleiben.) Am schärfsten motivirt er dieses Prinzip c. gent. l. c. c. 1.: Quaelibet res ad id, quod supra se est, *materialiter se habet*. Materia autem non movet se ipsam ad suam perfectionem, sed oportet, quod ab alio moveatur. Homo igitur non movet se ipsum ad hoc quod adipiscatur divinum auxilium, quod supra ipsum est, sed potius ad hoc adipiscendum a Deo movetur. Demnach wurde auch, von Thom. und Bonav., das Axiom: Facienti quod in se est . . ., wo es die allgemeine ordentliche Regel der Gnadenaustheilung ausdrücken soll, vom faciens ex viribus gratiae erklärt, obgleich namentlich *Thom.* an mehreren Stellen die andere oben sub 5 u. 6

gegebene Deutung offen hält, um zu erklären, daß Niemanden, wenigstens auf die Dauer, die Gnade ohne dessen eigene Schuld fehle (vgl. *Suarez* de concursu l. 3. c. 2). *Scotus* hingegen (den auch viele Skotisten nicht zu rechtfertigen wagen und selbst *Vega* opusc. quindecim etc. q. 11 nur mühsam vertheidigt), und noch mehr *Durandus* und die Nominalisten reden von den zur heiligmachenden Gnade disponirenden Akten, nicht einmal zwischen disp. remota und proxima unterscheidend, schlechtweg wie von rein natürlichen Akten und schreiben ihnen als solchen sogar ein meritum de congruo zu, freilich nur ein solches, welches ganz auf göttlicher Acceptation beruhe. Es hält in der That schwer, diese TT. von dem Vorwurfe einer zu großen Annäherung an den Semipelagianismus, den im Hinblick auf sie die Reformatoren und Jansenisten der gesammten Scholastik machten, rein zu waschen, obgleich sie, mit Ausnahme von Durandus, das Grundprinzip der Pelagianer, daß in diesen Akten der Wille überhaupt nicht innerlich von Gott bewegt werde, nicht theilten, und auch eine gewisse spezielle, wenn schon nicht hinreichend als übernatürlich charakterisirte Beeinflussung dieser Akte durch äußere und innere Anregung und Nachhilfe nicht ausschlossen. (Vgl. über die Lehre der alten Scholastiker *Suarez* l. c.; *Tanner* in 1. 2. disp. 6. q. 3; am reichhaltigsten und besten *Duplessis d'Argentrée*, Observ. in testim. vett. Scholasticorum, und nach ihm *Palmieri* tr. de gr. thes. 46; — gegen *Vasquez* disp. 89. 91. 199, der jene Lehre geradezu mit der semipelagianischen zusammenwirft.)

949 Die Lehre des Molina erweckt in ihren positiven Behauptungen ebenfalls den Schein, als ob sie ähnlich, wie die der Semipelagianer, der Natur die Fähigkeit zuschreibe, durch ihre freien Akte sich auf den Empfang der Gnade positiv und direkt zu disponiren oder denselben anzustreben. Gleichwohl ist gerade die Unmöglichkeit einer solchen Disposition die tausendfach betonte Voraussetzung der ganzen Molinistischen Doktrin, welche in dieser Beziehung sogar noch viel strenger und schärfer ist als die mancher Thomisten (wie *Cajetan* und *Dom. Soto*) vor und gleich nach dem Concil von Trient. (Vgl. die Ausführung von *Bastida* in den Congr. de aux. bei *Liv. Meyer* l. c. p. 418 ff. u. 457 ff.) Molina behauptet nur, Gott bequeme sich in der Ertheilung der Gnade der Natur in so ferne an, als überall da, wo von Seiten des natürlichen Willens nach seiner gegenwärtigen Disposition zu erwarten stehe, daß derselbe mit der Gnade mitwirken werde, oder auch, wo derselbe seinerseits nach Kräften zum Glauben oder zur Gerechtigkeit strebe, Gott mit seiner Gnade zur Hand sei, um dieses Streben zu einem heilsamen und übernatürlichen zu machen, d. h. durch seine zuvorkommende Gnade ein in ihr allein wurzelndes höheres Streben zu begründen, und daß daher Gott in der Regel die natürliche Stimmung des Willens in ähnlicher Weise benutze, wie er die äußeren Anlässe zu guten Gedanken, z. B. Lesen guter Bücher, Anhören der Predigt, ordentlicher Weise benutzt um übernatürliche Regungen in der Seele hervorzubringen. Indeß hängt diese Theorie von einem regelmäßigen unmittelbaren Anschlusse der gr. *praeveniens* an das natürliche Streben des Willens oder vielmehr von der Concurrenz der Gnade mit einem vorausgesetzten natürlichen Freiheitsgebrauch nicht wesentlich mit den übrigen molinistischen Prinzipien zusammen, weßhalb sie auch in dieser Strenge von Wenigen, mit Nachdruck fast nur von *Ripalda* l. c. disp. 20, der sie auf alle natürlichen conatus, auch der Heiden, ausdehnt) geltend gemacht worden ist. Wesentlich ist bei Molina nur die Concurrenz der natürlichen Freiheit, nachdem sie bereits mit der gr. praeveniens ausgestattet worden, unter dem anregenden Einflusse der letzteren mit und neben der gratia *adjuvans* in der Production der übernatürlichen Akte (s. oben n. 784), welche auch allgemein von den Molinisten angenommen wird. Die erstere Ansicht ist von letzterer so verschieden, daß sie an sich selbst dann noch denkbar wäre, wenn man im letzteren Punkte der thomistischen Ansicht folgte, und umgekehrt.

950 Die erstere molinistische Ansicht ist indeß aus den Gründen bedenklich, welche oben sub 6 angegeben wurden. Der Vergleich, den Molina von dem ordentlichen Anschluß der Gnade an natürliche äußere Einwirkungen entlehnt, illustrirt zwar vortrefflich seine Absicht, dem natürlichen Freiheitsgebrauch keinerlei Verdienste zuzuschreiben, trifft aber nicht ganz zu. Denn es ist immer etwas ganz Anderes, ob die Gnade sich anschließen soll an eine vom Willen ausgehende Bewegung, oder ob sie sich bloß anschließt an irgend eine natürliche Ursache, welche auf den Willen selbst einwirkt, und deren sich die Gnade bedient, um ihrerseits in übernatürlicher Weise den Willen zu beeinflussen; [illegible]

ersteren Falle erscheint sie immerhin dem Willen sekundirend oder als pedissequa voluntatis, — wenn schon nicht im semipelagianischen Sinne d. h. als seinen Vortritt wesentlich und unbedingt voraussetzend und durch sein Streben erwirkt oder provocirt — während das im letzteren Falle in keiner Weise zutrifft. Besser noch vergleicht man die natürlichen freien Akte des Willens, oder vielmehr die dadurch geschaffene Stimmung des Willens, mit der natürlichen Erkenntniß der äußeren Offenbarung (vgl. Bd. I. n. 799 ff.), resp. den natürlichen Neigungen des Willens selbst, als etwas, was von der Gnade zu ihrer Wirksamkeit benutzt werden kann und soll, wobei es dann auf die Freiheit jener Akte oder deren Charakter als natürliche Selbstbewegung gar nicht ankommt. Im Sinne einer solchen Benutzung der dem einzelnen Menschen von Natur oder durch freie Thätigkeit eigenthümlichen Eigenschaften kann man immerhin von einem Anschlusse der Gnade an den persönlichen natürlichen Charakter des Subjektes reden, und ebenso auch von einer durch natürliche freie Thätigkeit positiv hervorgebrachten, persönlichen Empfänglichkeit für die Gnade.

Das Nähere über die effektive und konkrete Anwendung dieser Lehren, insbesondere des Axioms Facienti, quod in se est . . . gehört in die Lehre de gratia *Christi*.

951 Nach allem diesem besitzt die Natur für die Gnade nichts als eine bloße, außer aller Beziehung zum wirklichen Empfange stehende Empfänglichkeit zur Aufnahme der Gnade, wofern es Gott gefällt, dieselbe ihr zu verleihen, ohne ihrerseits irgendwie dieselbe beanspruchen oder erwerben, oder von sich aus sich ihr nähern oder eine Brücke zu ihr schlagen zu können. Das Höchste, was die Natur aus sich in der Richtung auf den Empfang der Gnade thun kann, ist die Erkenntniß des Angebotes der Gnade durch die äußere Offenbarung von Seiten Gottes, in welcher aber nicht sie der Gnade, sondern die Gnade ihr näher tritt, und welche selbst wiederum nur eine materielle Disposition zu der erst durch eine zuvorkommende innere Gnade zu erzielenden gläubigen Auffassung der Offenbarung ist. (Vgl. Bd. I. n. 804 f.)

§ 172. Das Verhältniß der Natur zur Gnade, Forts. Die gnädige Berufung der Natur zur Gnade und die durch dieselbe ermöglichte und derselben entsprechende übernatürliche Betheiligung der natürlichen Freiheit an der Gewinnung und Aufnahme der Gnade, oder der Prozeß der Einführung in den Gnadenstand *(motus ad gratiam)*.

Literatur: *Thom.* c. gent. l. 3. c. 149; 1. 2. q. 112. Das Meiste bei den Th. in der Lehre von der Vorbereitung zur Rechtfertigung des Sünders zu 1. p. q. 113. und in 4. dist. 17; darunter bes. *Salmant.* (auch Comp. Salmant. tr. 14. disp. 1. dub. 6); *Goudin* de gr. q. 6; *Reding* de gr. q. 4. a. 2; *Suarez* de gr. l. 8. c. 4 ff. u. l. 12. c. 37. Speziell über die Vermittlung der Urgnade *Suarez* de Ang. l. 5. c. 8. u. de opif. l. 3. c. 19.

952 I. Daraus, daß erst die Gnade die Creatur auf ihr übernatürliches Endziel hinordnet, und ihr gegenüber die Natur nichts als bloße Empfänglichkeit besitzt, folgt von selbst, daß die Bestimmung der Creatur zur Gnade nicht, wie die zum natürlichen Endziel derselben, in und durch die Natur selbst gegeben ist, sondern erst durch eine eigene gnädige Berufung von Seiten Gottes ertheilt wird. — Da ferner diese Berufung, wie überhaupt, so auch in den Modalitäten ihrer Ausführung von Seiten Gottes eine durchaus freie ist, so folgt ebenfalls, daß die Gnade nicht nothwendig zugleich mit der Erschaffung der Natur verliehen zu werden braucht. — Weil überdieß die Gnade in der Natur nicht eine bloße todte Materie, sondern eine

fertige, geistige, mit Freiheit begabte Natur voraussetzt: so braucht sie auch nicht nothwendig, wie die natürlichen Eigenschaften, ohne Rücksicht auf ein entgegenkommendes zu- und vorbereitendes Mitwirken von Seiten des Subjektes verliehen zu werden. Im Gegentheil kann die Berufung in Form einer Anbietung der Gnade oder einer Einladung zum Empfange derselben auftreten, so daß der wirkliche Empfang durch eine von Seiten des Berufenen geübte freie Thätigkeit als durch eine Selbstbewegung zur Gnade hin (conversio ad gratiam) bedingt und vermittelt wird, wo dann die Bestimmung zur Gnade nicht minder deßhalb als eine wahre Berufung erscheint, weil sie sich an die Freiheit des Berufenen wendet, als deßhalb, weil sie ein Akt der Freiheit des Berufenden ist.

953 In beiden Beziehungen hat die Berufung zur Gnade Analogie mit der Berufung einer Person von niedrigem Stande zum Adoptivkinde, resp. zur Braut eines Fürsten. Wie jedoch in unserem Falle die Verleihung der Gnade eine wahre Wiedergeburt und Neuschaffung einschließt: so kann und muß auch hier das Entgegenkommen der berufenen Creatur nicht bloß durch äußere objektive Anbietung und Einladung angeregt, sondern vermöge einer inneren erhebenden Einwirkung oder einen Zug des Berufenden geweckt und erzeugt werden, damit der Berufung in einer der Erhabenheit des Zieles angemessenen Weise entsprochen werde. Es muß also das Hinstreben und die Selbstbewegung der Creatur zur Gnade hin ebenso subjektiv, wie objektiv, eine Wirkung der göttlichen Berufung und in sich selbst schon durch eine übernatürliche Gnade vermittelt sein, welche einerseits, als der **gratia gr. fac.** und zugleich dem selbstthätigen Streben nach ihr vorausgehend und zu Grunde liegend, **gratia** *praeveniens*, und andererseits als Organ der göttlichen Berufung **gratia** *vocationis* oder genauer, um ihre innere Wirksamkeit auszudrücken, **gratia inspirationis** genannt wird. Und zwar muß diese Gnade, damit die Creatur sich in der Richtung auf die **gr. gr. fac.** fortbewege, nicht bloß eine einfach anregende (**gr. excitans**), sondern auch unterstützende und befruchtende (**gr. adjuvans**) sein. (Vgl. *Trid.* **sess. 6. cap. 5. u. can. 3** u. 4.) Man darf daher die Bewegung der Creatur zur Gnade hin nur so als eine Selbstbewegung derselben darstellen, daß es zugleich wahr bleibt, sie sei eine der Creatur von Gott mitgetheilte Bewegung und ein integraler Bestandtheil der in allen ihren Momenten von Gott ausgehenden Begnadigung.

954 Die so zu Stande kommende Selbstbewegung der Creatur zur Gnade hin ist demnach, wie in ihrem Ziele und Prinzip, so auch in sich selbst schon wesentlich übernatürlich, und auch die natürliche Freiheit wirkt in derselben nur mit als von der Gnade bewegt und geweckt (**mota et excitata**, *Trid.* **l. c.**), gehoben und getragen. Weil sie aber noch nicht den eigentlichen übernatürlichen Stand der Natur und ihrer Freiheit, resp. die Würde und Fruchtbarkeit der Freiheit der Kinder Gottes voraussetzt, sondern erst zu dieser überleiten soll: so erscheint sie der **gratia gr. fac.** gegenüber immer noch als eine von der Natur und der natürlichen Freiheit ausgehende und im natürlichen Stande vollzogene. Man kann daher das aktive Auftreten und Mitwirken der Freiheit in derselben als eine übernatürliche Funktion der natürlichen Freiheit bezeichnen.

955 Die Kirchenlehre stellt die Möglichkeit und Nothwendigkeit einer solchen

Selbstbewegung zur Gnade nur in concreto auf bezüglich der Rechtfertigungsgnade, wie sie dem Sünder verliehen wird, woselbst die conversio ad Deum zugleich aversio a peccato oder Bekehrung ist. Ebendamit aber ist zugleich die Möglichkeit einer conversio im Sinne der Hinwendung zu Gott als dem Urheber der Gnade überhaupt ausgesprochen, welche auch bei schuldloser Creatur Platz greifen kann und hier sich ausschließlich als ein Aufstreben oder eine aktive Erhebung der Creatur aus ihrer natürlichen Niedrigkeit und Gottesferne zu der in der heiligmachenden Gnade durch eine passive Erhebung zu erlangenden übernatürlichen Gemeinschaft mit Gott darstellt. Es fragt sich daher, welche Bedeutung und Nothwendigkeit dieser conversio ad Deum ihrem Wesen nach bezüglich der Einführung in den Gnadenstand, oder unter dem Gesichtspunkte der dispositio et praeparatio ad gratiam, sowohl in als außer der Rechtfertigung des Sünders zukomme.

956 Der Ausdruck conversio ad Deum in dieser rein positiven Bedeutung ist schon dem hl. Augustinus geläufig, indem er die „formatio" der creatura spiritalis von Seiten Gottes stehend mit einer sie bedingenden conversio ad Deum verbindet (so z. B. de gen. ad lit. l. 1. c. 4. s. oben n. 271) und letztere auf eine *re*vocatio creaturae informis ad suum principium zurückführt. Wie Aug. hievon zunächst bei den Engeln redet, so haben auch die Scholastiker, bes. *Thom.*, die conversio im Verhältniß zur Gnade überhaupt zunächst bei den Engeln behandelt (s. *Thom.* 1. p. q. 62. a. 2. u. 3.). Aber auch in der speziell den Menschen betreffenden Gnadenlehre behandelt Thom. die praeparatio ad gratiam (1. 2. q. 112.) getrennt von der praeparatio ad justif. impii (ib. q. 113.). Wie doch Aug., indem er von der mit der formatio verbundenen conversio auch bei der *formation* der materiellen Wesen redet, darunter nicht bloß die conversio durch eigene freie Thätigkeit, sondern, und sogar zunächst, die passive *conversio*, wodurch Gott die Creatur an sich zieht und für seine formatio zubereitet, versteht: so verstehen auch manche Th., bes. die Thomisten (s. *Goudin* l. c.), in der Gnadenlehre unter der für die Gnade als gr. fac. disponirenden conversio theils den aktuellen göttlichen Zug, wodurch die freie selbstthätige conversio hervorgerufen wird, theils die Eingießung der übernatürlichen Tugenden, bes. der caritas (vgl. oben n. 818). In letzterem Sinne findet daher eine conversio disponens selbst bei der Gnadenmittheilung in der Kindertaufe statt, und nach vielen Theologen auch bei der Rechtfertigung eines Erwachsenen, der seiner persönlichen Gesinnung nach bloß attritus ist, indem durch das Sakrament zur attritio die caritas habitualis beigefügt und in Folge dessen der attritus zur Erlangung der gr. gr. fac. ebenso unmittelbar disponirt werde, wie der contritus, der in der Erweckung des actus caritatis die caritas habit. erhält.

957 II. Seinem Wesen nach besteht der motus ad gratiam oder das Hinstreben der Creatur zur Gnade in dem freiwilligen Verlangen und Streben nach der Gnade und der Bereitwilligkeit, ihr gemäß zu handeln, oder der Hingabe an dieselbe, in Verbindung mit der Erwartung oder dem Vertrauen, dieselbe zu erlangen, wobei der Glaube als Wegweiser des Verlangens und der Bereitwilligkeit und als Stütze des Vertrauens vorausgesetzt und einbegriffen ist. Diese Bewegung ist in ihrer Art vollkommen, sobald die Bereitwilligkeit sich bis zur sofortigen Setzung aller Akte des Gnadenlebens, also auch zu dem der caritas, erhebt, und folglich das Streben nach der im Gnadenleben enthaltenen übernatürlichen Vereinigung mit Gott schon in dem Akte der vollkommenen Vereinigung culminirt.

958 Ihrer Bedeutung nach hat die Bewegung zur Gnade hin zunächst den Charakter einer positiven Zu- und Vorbereitung (dispositio

et praeparatio) des Subjektes auf den Empfang resp. den Besitz der Gnade als einer innerlich aufzunehmenden oder einzugießenden höheren Form des empfangenden Subjektes selbst oder eines übernatürlichen Lebensprinzips, wodurch die Creatur zu ihrer natürlichen Empfänglichkeit, welche bloß die einfache Möglichkeit des Empfanges bedeutet, eine positive, direkt und förmlich auf den Empfang hinzielende und denselben einleitende Empfänglichkeit für die Gnade erlangt, und zugleich bewirkt wird, daß die Gnade nicht bloß schlechthin oder passiv empfangen, sondern auch förmlich in entsprechender Weise aktiv angenommen und entgegengenommen wird (*acceptatio* bei den LL., **voluntaria** *susceptio* im *Trid.* sess. 6. cap. 6). Jene höhere Empfänglichkeit besteht darin, daß durch das betr. aktive Verhalten des Subjektes der Gnade die gebührende Hochachtung entgegengebracht und die freie Bethätigung der Gnade im Voraus sicher gestellt wird, mithin das Subjekt sich in einem Zustande befindet, welcher der übernatürlichen Würde der Gnade angepaßt ist und der letzteren in ihrem Subjekte eine ihrer Natur entsprechende Existenz und Wirksamkeit sichert. Obgleich an sich etwas rein Moralisches, hat diese Zu- und Vorbereitung doch Analogie mit der physischen Disposition der Materie für die Aufnahme der Form, speziell mit derjenigen, worin die zeugende Thätigkeit der Natur den menschlichen Leib durch die Organisation desselben für die Aufnahme der Seele empfänglich macht. Denn wie es sich beiderseits um den Empfang eines Lebensprinzips handelt, so ist auch dort wie hier eine derartige Zubereitung für den Zweck, worauf sie gerichtet ist, von Natur, d. h. von sich aus und vermöge ihrer inneren Beschaffenheit, ebenso geeignet als bestimmt, nur daß in unserem Falle die innere Beschaffenheit der Zubereitung eben in ihrem übernatürlichen Charakter enthalten ist. Wie daher auf natürlichem Gebiete, sobald die Organisation des Leibes in ihrer Art vollendet ist, nach dem Gesetze der Naturordnung die Eingießung der Seele erfolgt: so erfolgt hier nach dem Gesetze der Gnadenordnung, sobald das zur Gnade berufene Subjekt sich vollkommen für dieselbe empfänglich gemacht hat, d. h. unmittelbar zur Vollziehung aller Akte des Gnadenlebens, auch des höchsten, der **caritas**, bereit und entschlossen ist, die Eingießung der Gnade, und zwar so, daß der letzte Akt der Vorbereitung zum Empfange den letzteren selbst unmittelbar und unfehlbar im Gefolge hat.

959 Die Bewegung zur Gnade hin kann und muß aber auch 2) speziell betrachtet werden als eine Hinwendung zu Gott hin, inwiefern er Urheber der Gnade ist, um von ihm dieselbe als ein Geschenk zu erlangen und durch dieselbe mit ihm in freundschaftliche Gemeinschaft zu treten. Auch in dieser Beziehung bleibt sie insofern noch immer eine bloße Zu- und Vorbereitung auf den Empfang der Gnade als eines bloßen Gnadengeschenkes, als sie sich nicht zu der Bedeutung eines eigentlichen Verdienstes oder Rechtsanspruches erhebt. Aber sie hat doch kraft der zuvorkommenden inneren Gnade Gottes und auf Grund der in dieser bekundeten göttlichen Berufung zur heiligmachenden Gnade die ganze und volle Bedeutung, welche unter Menschen die von einer Person niederen Standes einem Fürsten entgegengebrachte Gesinnung hat, welche dieselbe zum Empfange seiner reichen Gaben und zur Aufnahme in seine Freundschaft zu- und vorbereitet. Der

gemäß kann sie auch einigermaßen die effektive Verleihung der heiligmachenden Gnade erwirken und das Freundschaftsverhältniß zu Gott von Seiten der in dasselbe einzuführenden Creatur anknüpfen, so daß die Verleihung der Gnade von Seiten Gottes sich als eine Anerkennung und Erwiderung des Strebens der Creatur betrachten läßt. Es kann daher zwischen dem Aufstreben der Creatur und der Herablassung Gottes das Verhältniß innerer Congruenz und Correspondenz bestehen, wie es die hl. Schrift so schön in den Worten ausdrückt: Convertimini ad me et ego convertar ad vos, und: Qui diliget me, diligam eum; und bei der vollkommenen Hinwendung zu Gott durch die caritas ist das Verhältniß ein so inniges, daß dadurch die Verleihung der Gnade unfehlbar und sofort erwirkt und das Freundschaftsverhältniß auch von Seiten Gottes unfehlbar und sofort vollzogen wird.

Ueber die technische Bezeichnung des Einflusses der Hinwendung zu Gott auf die Verleihung der Gnade sind die TT. getheilt; bald reden sie bloß von einer *dispositio congruitatis*, bald von einer vis *impetrativa*, bald auch von einem *meritum de congruo*. Recht verstanden treffen alle drei Formen der Wirksamkeit zu. Denn a) die Erweckung des von der zuvorkommenden Gnade eingeflößten Verlangens nach der Gnade und die folgsame und dankbare Verwendung der bereits verliehenen Hilfe läßt es für Gott als *congruum* erscheinen, jenes Verlangen zu erfüllen und dem treuen und dankbaren Benutzer seiner Gaben alle weiteren zu verleihen, wozu er denselben berufen hat. b) Das Verlangen in Verbindung mit dem durch den Glauben an den göttlichen Gnadenwillen und dessen Verheißung getragenen Vertrauen hat, als von Gott selbst eingeflößt, eine natürliche Kraft, die Verleihung durch Anrufung der Güte und Treue Gottes zu erflehen oder zu impetriren. c) Die Bereitwilligkeit endlich, alle Anforderungen der Freundschaft Gottes zu erfüllen, namentlich wenn dadurch sofort schon das Höchste, was die Creatur Gott bieten kann und soll, die caritas, geboten wird, m. E. W. die liebevolle Hingabe an Gott, hat auch einigermaßen den Charakter einer Leistung zu Gunsten Gottes, wofür die Gnade als Entgelt gegeben werden kann, also den Charakter eines meritum, aber freilich nur de congruo, weil dadurch kein Rechtsverhältniß geschaffen, sondern nur die Angemessenheit oder Decenz freundschaftlichen Entgegenkommens begründet wird. Der prägnanteste und zugleich unverfänglichste Ausdruck für die ganze Wirksamkeit der Hinwendung zu Gott ist aber ohne Zweifel die impetratio, welchen das *Trid.* sess. XIV. c. 4. von der Buße gebraucht, indem derselbe einerseits mehr besagt, als die bloße congruitas, und andererseits keinen Gedanken an eine die Erhabenheit und Gratuität der Gnade beeinträchtigende Verdienbarkeit derselben aufkommen läßt, sondern im Gegentheil darauf hinweist, daß es sich um die demüthige Erwirkung eines hohen und unverdienbaren Gutes handle. Und gerade darin besteht auch vorzüglich der Werth und die Bedeutung der caritas in der vollkommenen und nächsten Disposition, daß vermöge derselben die Creatur die Gnade deßhalb verlangt, um durch diese Gott zu gefallen und für ihn leben zu können, indem eben hiedurch die impetratorische Erwartung der Erfüllung des Verlangens ihre volle Kraft erlangt.

3) Die erklärten beiden Functionen der Bewegung zur Gnade, von denen

die erstere mehr den Charakter einer physischen Wirksamkeit zur Aufnahme einer höheren Form des empfangenden Subjectes, die andere den einer moralischen Wirksamkeit im Verkehr mit einer andern Person hat, stehen unter einander in engster, kaum unterscheidbarer Verbindung. Denn die höhere Form wird zugleich als Geschenk einer andern Person und Pfand ihrer Freundschaft, und umgekehrt das Geschenk und Pfand als höhere Form des betr. Subjectes erstrebt und verliehen. Ueberdieß sind es von Seiten des Subjectes nicht nur materiell dieselben Acte, worin die doppelte Wirksamkeit enthalten ist; sondern die disponirende Wirksamkeit im engeren Sinne, wodurch das Subject der Aufnahme der Gnade würdig, d. h. in einer ihrer Würde entsprechenden Weise eingerichtet wird (congruitas *cum gratia ipsa*), ist auch formell ein Moment seiner Würdigkeit in den Augen Gottes, daß ihm die Gnade verliehen werde (congruitas *collationis* gratiae). Diesen physisch-ethischen Doppelcharakter des motus ad gratiam drückten die alten Theologen dadurch aus, daß sie sagten: wie das Verhältniß Gottes zur Creatur, inwiefern es zugleich die Realität der Zeugung und die Freiheit der Freundschaft einschließe, als das einer mystischen Ehe zu bezeichnen sei, so repräsentire das freie Entgegenkommen der Creatur zum und im Empfange der Gnade die dieser mystischen Ehe entsprechenden Functionen der Vermählung von Seiten der Braut Gottes, sowohl hinsichtlich der Verlobung mit Gott als einer Hingabe an ihn, wodurch sie sich ihm weihe, wie hinsichtlich der Aufnahme oder susceptio der zeugenden Einwirkung Gottes, welche so zu einer wahren conceptio seminis divini werde. Und zwar stehen beide diese beiden Funktionen in so inniger Verbindung, daß sie beim normalen Verlaufe des Prozesses der Begnadigung im Gipfel desselben coincidiren und sich durchdringen; denn in demselben Augenblicke, wo die Creatur durch den Act der caritas sich Gott verlobt und ihm weiht, wird sie auch durch die Gnade wiedergeboren, und derselbe Akt, wodurch sie die Gnade impetrirt, ist auch derjenige, wodurch sie dieselbe in sich als ein für sie zubereitetes Subject aufnimmt. Wie ferner das Verhältniß der Natur an sich zur Gnade in der *potentia* obedientialis seinen Ausdruck findet, so stellt sich ihr Verhalten zum und im effektiven Empfange der Gnade als ein *actus* obedientialis dar, der eine ähnliche geheimnißvolle Bedeutung hat, wie das **Fiat der hl.** Jungfrau bei der Empfängniß des ewigen Wortes.

962 Demnach erscheint die Selbstbewegung der Creatur zur Gnade hin, wie und inwiefern sie eine Mitwirkung mit der zuvorkommenden Gnade ist, auch als eine Mitwirkung zur Einführung der gratia gratum faciens, indem sie dieselbe anbahnt, erwirkt und mitvollzieht, und gehört mithin unter die causae gratificationis oder sanctificationis, obgleich das **Trid.** sie nicht unter den „causae justificationis“ aufzählt, um von Seiten der Reformatoren Mißdeutungen zu verhüten.

963 Die Thomisten betonen bei dem motus ad gratiam besonders dessen Charakter als einer dispos. *physica* ad gratiam *ut formam informantem*, in dem doppelten Sinne, daß die disp. unmittelbar so wie sie im Subjekte ist, nicht wie sie von Gott angesehen und anerkannt wird, und von Natur, d. h. kraft ihrer wesentlichen Beschaffenheit und ihres inneren Verhältnisses zu der aufzunehmenden Form, disponire; sie verstehen aber darunter auch nicht bloß die freien Handlungen, sondern zugleich die natura vel tempore prius mit der Gnade eingegossenen Tugenden (vgl. *Gonet* de gr. disp. 4. a. 53. Comp. Salmant.

tr. 14. disp. 1. dub. 6. § 3.). Die Skotisten und Andere betonen dagegen ausschließlich die disp. **moralis** ad gratiam *ut donum a Deo dandum*, oder die Empfänglichkeit als Würdigkeit der Verleihung in den Augen Gottes; manche jedoch reduziren dabei vielfach die Würdigkeit auf ein als würdig gelten lassen von Seiten Gottes, nicht auf ein inneres Würdigsein, weßhalb denn auch diese TT., wie wir oben gesehen, leicht dahin kommen konnten, natürliche Freiheitsakte selbst als nächste Disposition zur Gnade gelten zu lassen. Die moralische Wirksamkeit der Disposition als einer Würdigkeit vor Gott wird von den Thomisten an sich nicht ausgeschlossen, vielmehr tiefer begründet und wegen der stärkeren Betonung der Uebernatürlichkeit der Disposition auch deutlicher und nachdrücklicher als innere und wirkliche Würdigkeit bestimmt; sie kehren dieselbe nur nicht in den Vordergrund. Ebenso redet das Concil von Trient in der sess. 6. de justif. bloß von einer dispositio et praeparatio, welche in der voluntaria *susceptio* gratiae culminirt, ohne zugleich einen Einfluß auf die Verleihung zu erwähnen. Letzteres geschah deßhalb, um jeden Schein eines in den Dispositionen enthaltenen, die Gratuität der Gnade und die Verdienste Christi beeinträchtigenden eigentlichen Verdienstes fernzuhalten. Ueberdieß mußte und wollte das Concil gegenüber den Reformatoren die Vorbereitung auf die Rechtfertigung vor Allem als eine der Innerlichkeit der letzteren entsprechende innere Zubereitung auf die Rechtfertigung resp. als Einleitung und Anbahnung ihrer selbst darstellen. Damit aber hat die moralische Wirksamkeit der Akte des Subjektes gar nichts zu thun; ja in gewissem Sinne legten die Reformatoren selbst dem Glauben eine solche bei, und bestand daher in dieser Beziehung nicht so sehr ein formeller, sondern mehr nur ein materieller, den Umfang und die Qualität der impetratorischen Akte betreffender Gegensatz zu den Katholiken.

964 Wie indeß das Trid. selbst in der Lehre von der Buße (sess. XIV.) von einer *impetratio* gratiae redet, und dieser Ausdruck auch der hl. Schrift und den Vätern geläufig ist: so ist überhaupt der Begriff einer Erwirkung der Gnade oder eines meritum im weiteren Sinne, d. h. einer durch Akte erworbenen Würdigkeit, ganz unbedenklich und unzweifelhaft (vgl. *Bellarm.* de justif. l. 1. c. 21. u. *Suarez* de gr. l. 12. c. 37.). Insbesondere schließt Aug. (ep. 194. al. 105. n. 9) daraus, daß der Glaube die Rechtfertigung impetrire, auch, daß darum die letztere nicht ohne Verdienst sei (neque ipsa remissio peccatorum sine *merito* est, si fides hanc *impetrat*). Bei den Vätern galt nämlich den Pelagianern gegenüber das „meritum" überhaupt als technischer Name für den Heilswerth der guten Handlungen und, wie als nothwendige Folge ihrer wahren inneren Rechtheit und Güte, so als Wechselbegriff der Gottwohlgefälligkeit derselben; und weil es im Kampfe gegen den Pelagianismus gerade hierauf ankam, so machten sie auch nicht einmal einen Unterschied zwischen meritum de condigno und de congruo; hier darf aber dann das meritum nicht mit „Verdienst" übersetzt werden, sondern bloß mit Würdigkeit. In der älteren Scholastik gebrauchte man den Namen meritum theils ebenso allgemein wie die Väter, aber dann als genus zweier Spezies, nämlich des meritum de condigno, welches einen Rechtsanspruch, und des meritum de congruo, welches einen solchen nicht enthält, wonach dann alle übernatürlichen Akte vor dem Gnadenstande als meritum, freilich auch nur als meritum de congruo, bezeichnet werden konnten und mußten; theils gebrauchte man den Namen für das Verdienst im engeren Sinne als preiswürdige, einen Rechtsanspruch begründende, Leistung, und dann mußte allen Akten vor der Rechtfertigung das meritum schlechthin abgesprochen werden. In der späteren Scholastik aber wurde dem „meritum de congruo" eine engere Bedeutung gegeben, wonach nicht jede Form der unvollkommenen Würdigmachung, also auch die einfache congruitas oder die impetratio, sondern nur diejenige damit bezeichnet wurde, welche mit dem eigentlichen Verdienst den Charakter einer in sich werthvollen Leistung theilt, wofür das Gut, dessen man sich würdig macht, von Gott als Gegenleistung gegeben werden kann, so jedoch, daß immerhin die Gleichwerthigkeit von Leistung und Gegenleistung und ein förmliches Rechtsverhältniß ausgeschlossen ist und nur ein gewisses „jus amicabile" übrig bleibt. Ein solches meritum de congruo kann aber dann nach allgemeiner Ansicht nicht allen disponirenden Akten zukommen, sondern höchstens dem letzten und höchsten, der caritas, und selbst für diesen wurde es von manchen TT. bestritten, theils weil ein jus amicabile den Stand der Freundschaft Gottes voraussetze (*Gonet* de justif. disp. 2. a. 8.), theils weil der Akt, der ein solches meritum begründe, vor der dadurch zu gewinnenden Gnade und unabhängig von derselben gesetzt

werden müsse (*Valentia* in 1. 2. disp. 8. q. 6. p. 4.), theils weil dabei die Gratuität der heiligmachenden Gnade nicht hinreichend gewahrt erscheine.

965 Das Speziellere über die Modalitäten, Bestandtheile und Stufen der Disposition zum Empfange der Gnade gehört in die Lehre von der Rechtfertigung des Sünders. Hier nur noch einige allgemeinere Bemerkungen.

1. Der Glaube als Akt hat seine wesentliche Stellung als Anfang, Wurzel und Fundament der Begnadigung nicht bloß in der Rechtfertigung des Sünders als solchen, sondern auch in der Erlangung der Gnade an sich, wo immer dieselbe durch subjektive Dispositionen vermittelt werden soll; denn nur er kann den Weg zur Gnade zeigen und auf denselben hinführen, und nur er gibt auch als Triebfeder des Vertrauens und des Gebetes den Dispositionen ihre impetratorische Kraft. — Die Eingießung des Glaubens als Tugend wird in der Kirchensprache, wie als Anfang der in der heiligmachenden Gnade enthaltenen Wiedergeburt, so auch in sich schon als eine Wiedergeburt angesehen; sie gilt als die erste Formation der Kinder Gottes, wodurch dieselben ein höheres Sein und den lebendigen Keim des übernatürlichen Lebens erlangen und in Stand gesetzt werden, in ähnlicher, nicht gleicher, Weise nach der heiligmachenden Gnade zu streben, wie sie durch letztere in Stand gesetzt werden, die Glorie zu erwerben; sie ist also gegenüber der Eingießung der Gnade als der vollen Geburt der Kinder Gottes in ähnlicher Weise eine conceptio oder Empfängniß, wie die Eingießung der Gnade gegenüber der Verklärung durch die Glorie. Daher findet auch in der Erlangung der Glaubensgnade selbst schon ein ähnlicher Prozeß statt, wie er bei der Erlangung der heiligmachenden Gnade stattfindet, so zwar, daß jener, wie der Vorläufer, so auch der Typus oder das Vorbild des letzteren ist (Vgl. Buch I. n. 793 ff. 804 ff.).

966 2. Das innige Verhältniß zwischen dem Akte der *caritas* als der letzten Disposition zur heiligmachenden Gnade, mit welch letzterer er in demselben Augenblicke in der Seele zusammentrifft, hat zur Folge, daß derselbe stets zugleich als ein von der Gnade informirter und getragener, auch ein meritorischer Akt ist, nicht zwar bezüglich der Gnade selbst, sondern bezüglich der Glorie. Hieraus entstand die berühmte Frage, ob dieser Akt auch von vorn herein in der heiligmachenden Gnade oder genauer im habitus caritatis sein Prinzip habe. Dieselbe subsumirt sich einerseits unter die allgemeinere Frage (s. oben n. 769 ff.), ob überhaupt alle übernatürlichen Akte zu ihrer effektiven Erziehung bereits den betr. habitus voraussetzen. Es kommen aber zugleich hier die speziellen Momente in Betracht, daß in unserem Falle das gleichzeitige Eintreten des Aktes und des habitus vollkommen gewiß ist, und daß überdieß die caritas in der hl. Schrift schlechthin als Wirkung des uns geschenkten resp. geschenkt werdenden, mithin des bereits einwohnenden oder doch einzuwohnen beginnenden hl. Geistes dargestellt wird (vgl. Comp. Salmant. tr. . . disp. 1. dub. 4. u. 6.). Letzteres Moment setzt direkt voraus, daß der Akt der caritas efficienter von einer solchen Gnadenhülfe abhänge, in welcher der hl. Geist von der Seele Besitz ergreift. Ersteres Moment ist darum von Bedeutung, weil es sich schwer denken läßt, daß in demselben Augenblicke, wo bereits ein innerer habitus vorhanden ist, der betr. Akt noch von einem bloß assistirenden oder bewegenden äußeren Prinzip abhänge. Es scheint daher am angemessensten, im Sinne der beiden letzten in n. 771. angeführten Meinungen anzunehmen, daß bezüglich des *habitus caritatis* als solchen nicht so sehr der fertige Akt der caritas, sondern die durch aktuelle Gnade herbeigeführte Bereitwilligkeit zu demselben die letzte Disposition sei, in Folge deren der Akt der caritas durch die Eingießung des habitus derselben in ähnlicher Weise zu Stande komme, wie der Akt des Sehens in Folge der Oeffnung des Auges vermöge des durch letztere bedingten Einbringens des Lichtes. Bezüglich der heiligmachenden Gnade selbst aber kann dann immer noch der Akt der caritas als letzte Disposition angesehen werden, weil diese Gnade nicht als unmittelbares Prinzip des Aktes, sondern bloß als eine ihm seinen vollen Werth verleihende Form des Subjektes, und daher hier nicht als ein in die Disposition zu ihrem Empfange eingreifender Faktor, sondern lediglich als Ziel und Abschluß der Disposition aufzufassen ist. Und so ist es wohl auch gemeint, wenn der hl. Thomas 1. 2. q. 113. a. 8. ad 1. die *infusio* gratiae als Prinzip des Aktes der caritas dem letzteren ordine naturae vorangehen, aber die *consecutio* gratiae demselben ordine naturae folgen läßt.

967 3. Im Prozesse der Begnadigung scheint demnach von Seiten Gottes überhaupt eine dreifache Einwirkung unterschieden werden zu können: a) eine die natürliche Struktur

wegende, wodurch das Subjekt zu den ersten übernatürlichen Lebensakten willig gemacht wird, entsprechend der gratia vocationis s. tractionis, praeveniens s. operans, b) eine die Kräfte der Natur und ihre Freiheit befruchtende, wodurch dem willig gemachten Subjekte in den habitus virtutum schon im Voraus die an sich zur heiligmachenden Gnade gehörenden Keime des übernatürlichen Lebens verliehen werden, entsprechend der gratia adjuvans und cooperans, und endlich c) die krönende und vollendende, wodurch zugleich mit dem letzten und vollkommenen Keime des übernatürlichen Lebens dem Subjekte die seine Natur und Persönlichkeit erhebende und verklärende Gnade mitgetheilt wird.

III. Im Hinblick auf das Wesen und die Bedeutung der Selbstbewegung der Creatur zur Gnade legt sich der Gedanke nahe, daß die Vermittlung der Begnadigung und Heiligung durch eine solche Selbstbewegung (die collatio gratiae mediante dispositione liberi arbitrii), oder die Vollziehung derselben in Form des Abschlusses einer mystischen Ehe, die vollkommenere und gewissermaßen die ideale Form der Begnadigung, d. h. sowohl für den Empfänger wie für die Gnade selbst die naturgemäßere und ehrenvollere und darum auch für Gott geziemendere sei. Denn der Empfänger der Gnade wird bei dieser Form der Mittheilung nicht wie ein bloßes Subjekt, sondern als aktives Prinzip in Anspruch genommen, das seinerseits die Gnade erwerben und förmlich in Besitz nehmen soll. Die Gnade selbst aber wird hier behandelt als ein von den natürlichen Gaben wesentlich verschiedenes Gut, welches nur denjenigen verliehen wird, die seinen hohen Werth und seine absolute Gratuität gegenüber der bloßen Natur anerkennen und darum mit gebührender Hochschätzung dieser Gabe und Gottes als ihres Urhebers dieselbe suchen, auf ihren Empfang sich einrichten und sie mit Dank entgegennehmen. 968

Aus diesen Erwägungen haben die Scholastiker fast allgemein geglaubt, daß die thatsächlich in Bezug auf den Empfang der Gnade für den Sünder geltende und hier allerdings doppelt motivirte Regel: qui creavit te sine te, non justificabit te sine te, auch als die für Engel und Menschen vor der Sünde geltende Regel der Begnadigung der unschuldigen Creatur zu präsumiren sei. Wie jedoch diese Regel für die Sünder insofern eine Ausnahme erleidet, als bloß bei den Erwachsenen, welche unmittelbar des Freiheitsgebrauches fähig sind, nicht auch bei den unmündigen Kindern, ein persönliches Entgegenkommen zum Empfange der Gnade gefordert wird: so konnte und mußte um so leichter auch vor der Sünde eine solche Ausnahme gemacht werden hinsichtlich der Kinder, welche die Gnade von den ersten Menschen ererben und zwar so ererben sollten, daß sie dieselbe zugleich mit der Natur überkämen, weil auch diese Kinder im Augenblick der Geburt oder vielmehr der Empfängniß noch keines Freiheitsgebrauch fähig gewesen wären. Wie jedoch bei der Kindertaufe nach kirchlicher Anschauung die Kirche mit ihrem Glauben und ihrem Gelöbniß für den Täufling eintritt, um die demselben mangelnde Selbstthätigkeit zu ersetzen, und hierin die absolute Allgemeinheit der in Rede stehenden Regel für alle Sünder wieder zum Vorschein kommt: so läßt sich die absolute Allgemeinheit der Regel auch für die unschuldige Creatur durch die Annahme wahren, der Freiheitsakt, wodurch der Stammvater persönlich sich Gott verlobte und weihte und dessen Gnade entgegennahm, habe zugleich moralisch für seine Nachkommen mitgegolten, 969

und diese hätten mithin dadurch Erben der ihm verliehenen Gnade werden sollen, daß sie von ihm und in ihm als ihrem Repräsentanten Gott verlobt und geweiht worden und die ihnen zugedachte Gnade von ihm auch für sie entgegengenommen war — in ähnlicher Weise, wie sie thatsächlich dadurch die Ungnade Adams erben, daß sein persönlicher sündhafter Freiheitsakt von ihm als dem Repräsentanten seiner Nachkommen gesetzt wurde.

970 Aus der präsumirten Allgemeinheit dieser Regel schloß nun die Franziskanerschule (vor und nach Skotus), daß die Verleihung der Gnade bei den Engeln und den ersten Menschen, wie sie von der Erschaffung der Natur durch die Dazwischenkunft der freien Thätigkeit der letzteren geschieden erscheine, so auch der Zeit nach von der Erschaffung der Natur getrennt sein müsse, d. h. nicht im Augenblicke der Erschaffung habe verliehen werden können. Der hl. Thomas hingegen und der größte Theil seiner Schule geben diese Consequenz nicht zu, obgleich sie (mit wenigen Ausnahmen, z. B. Dom. Soto) nicht minder streng an der Allgemeinheit jener Regel festhalten. Sie halten es nämlich für möglich, daß bei den Engeln und den ersten Menschen, wie dieselben im vollen Genusse ihrer natürlichen Freiheit ins Dasein getreten seien, so auch jener übernatürliche Freiheitsakt im Augenblicke der Schöpfung ganz und voll habe vollzogen werden können; und da im selben Augenblicke, wo die vollkommene Hingabe der Creatur an Gott erfolgt, auch die Gnade eintritt, so stehe nichts im Wege, trotz jener allgemeinen Regel die Verleihung der Gnade zeitlich mit der Erschaffung zusammenfallen zu lassen.

971 Unter allen Umständen aber ist die Berechtigung und Sicherheit der betr. Regel, weil auf bloßen Präsumptionen und Convenienzgründen beruhend, an sich nicht derart, daß man um ihretwillen die Verleihung der Gnade im Augenblicke der Erschaffung kategorisch läugnen dürfte. Wenn, wie es wirklich der Fall, die gleichzeitige Verleihung der Gnade mit der Natur als Thatsache feststeht: dann muß im Hinblick auf diese Thatsache die Regel entweder im thomistischen Sinne angewandt, oder in sich selbst beschränkt und modifizirt werden. Es ist jedoch auch leicht zu zeigen, daß den Convenienzgründen, auf welchen jene Regel beruht, andere nicht minder berechtigte entgegenstehen.

972 Denn 1), die Selbstthätigkeit eines Wesens wird naturgemäß nur in Anspruch genommen, um die in ihm vorhandenen Keime zu entwickeln, nicht um dieselben erst zu erwerben. 2) Wenn das übernatürliche Leben zu seiner normalen Bethätigung ein höheres Naturprinzip voraussetzt: so geht überhaupt, wenn keine besonderen Umstände es anders fordern, der Empfang der höhern Natur naturgemäß aller übernatürlichen Lebensthätigkeit voraus. 3) Der Grundbegriff des Gnadenstandes ist nicht der einer mystischen Ehe mit Gott, sondern der der Kindschaft, resp. nicht eine Erhöhung des Standes der Person durch Verbindung mit einer andern, wie in der Ehe, sondern eine die persönliche Standeserhöhung bedingende Erhöhung des Standes der Natur durch Wiedergeburt, so daß die Creatur eben als Kind Gottes zugleich dessen Braut wird. 4) Wie Natur und Gnade zusammen Ein organisches Ganze oder eine Gesammtnatur als Ausdruck einer Gesammtidee des Schöpfers, nämlich der Idee von seinem creatürlichen Gleichbilde, darstellen (vgl. oben n. 900): so

ist auch ihre ursprüngliche Vereinigung naturgemäß ein Werk des Schöpfers allein, und zwar im Augenblicke der Erschaffung ohne Intervention eines geschöpflichen Willens, der bei der Constitution der Natur nicht betheiligt zu werden braucht. 5) Wie Gott die zu adoptirende Creatur nicht als existirend vorfindet, sondern selbst schafft, und gerade für das Leben in der Gnade schafft, und zu letzterem nicht bloß einladet, sondern dasselbe gebietet: so braucht er auch die Einwilligung der Creatur zum Eintritte in den Gnadenstand nicht abzuwarten; es ist vielmehr angemessen, daß er denselben seinerseits „octroyire", und bloß den Fortbestand des Gnadenstandes von der gehorsamen Acceptation und treuen Bewahrung desselben abhängig mache, um so seine Auktorität über die Creatur und die unbedingte, namentlich von ihrem eigenen freien Willen unabhängige, Verpflichtung derselben zum Gnadenleben deutlicher kundzuthun und die geistige Creatur von vorneherein als ein ihm geweihtes Heiligthum erscheinen zu lassen.

973 Den Charakter des Gnadenstandes als eines mystischen Ehebündnisses mit Gott braucht man darum nicht fallen zu lassen; nur muß man die Stellung der creatürlichen Freiheit in demselben, der spezifischen Natur dieses Bundes entsprechend, anders auffassen als in der natürlichen Ehe. Der Abschluß dieses Bundes mit Gott muß eben analog stattfinden, wie der der ersten Ehe unter Menschen, in welcher Gott nicht einen von zwei bereits existirenden und durch ihren beiderseitigen Willen sich vereinigenden Personen geschlossenen Bund sanktionirte, sondern, indem er die Braut in individuo für diesen bestimmten Bräutigam schuf, von vornherein seinerseits das Band schlang und der Braut die Acceptation als Pflicht auflegte. Demnach erscheint dann der Akt der Acceptation von Seiten der Creatur schon als ein Akt der ehelichen Treue, und die Verweigerung desselben, unabhängig davon, ob eine frühere Acceptation vorausgegangen, als ein Ehebruch gegen Gott.

974 Der Beweis, daß die Verleihung der Gnade zugleich mit der Schöpfung stattgefunden, und daß dieß die einstimmige Anschauung der Väter ist, folgt später bei der Lehre vom Urstande. Die Franziskanerschule hatte diesen positiven Beweis fast ganz ignorirt und für ihre Auffassung sich nur auf einige gänzlich mißverstandene Texte gestützt.

§ 173. Die obligatorische Berufung der Natur zur Gnade und die Einordnung derselben in die übernatürliche Ordnung durch ursprüngliches und allgemeines Gesetz des Schöpfers der Natur, oder die übernatürliche Bestimmung eingeschlossen in der thatsächlichen schöpferischen Idee der vernünftigen Creatur als vollkommenes Ebenbild Gottes sowie in dem ursprünglichen Ausdruck der schöpferischen Idee in der *„natura instituta"*.

Literatur: Msgr *Pie* de Poitiers, 3me instruction sur les erreurs du temps présent (1862 u. 1863); Joh. Ernst, Werke und Tugenden der Ungläubigen § 18—20.

975 Trotz seiner eminenten Wichtigkeit ist dieser Gegenstand von den TT. fast nie ex professo behandelt, sondern meist nur gelegentlich berührt oder vorausgesetzt worden. Er ist 1) dogmengeschichtlich wichtig, weil er die Gesichtspunkte bietet, wodurch allein die ganze Lehrweise der alten Kirche gegen die Pelagianer verständlich wird, für welchen Zweck Ernst a. a. O. ihn sehr eingehend und glücklich behandelt hat. Er ist 2) für die dogmatische Controverse mit den Bajanern und Jansenisten wichtig, weil in der Ausdeutung der einschlägigen Wahrheiten und altkirchlichen Sätze deren ganze Stärke besteht.

Er ist 3) **dogmatisch** und **praktisch** wichtig zum vollen Verständnisse der Dogmen von der Erbsünde und der Nothwendigkeit der Erlösung, sowie für die Nothwendigkeit des Anschlusses an Christenthum und Kirche und für die Unterordnung aller natürlichen Lebenssphären und sozialen Ordnungen unter die höhere Sphäre und Ordnung der Kirche.

976 In letzterer Hinsicht ist er ganz besonders wichtig für **unsere Zeit**, deren **naturalistische** Richtung einerseits nöthigt, das Dasein und den erhabenen Inhalt des Uebernatürlichen nachdrücklich hervorzuheben, deren **liberalistische** Richtung aber noch mehr gegen das Alles beherrschende, die ganze Natur sich dienstbar machende Majestät des Uebernatürlichen und die gebieterische Nothwendigkeit, in ihm allein alles wahre Heil zu suchen, in ihrer Selbstherrlichkeit und Selbstgenügsamkeit sich auflehnt. Während daher einerseits das **Vatikanum** (de fide cath. prooem.) den Grundirrthum unserer Zeit in der *permixtio* naturae et gratiae, also **in dem Mangel der gehörigen Unterscheidung** von Natur und Gnade findet: hat andererseits *Pius IX.* in der berühmten Allocution vom 9. Juni 1862 ihn dahin ausgesprochen: ab hujusmodi hominibus destrui necessariam illam *cohaerentiam*, quae Dei voluntate intercedit inter utrumque ordinem, qui tum in natura tum supra naturam est; und in der Erklärung und Ausführung dieses Satzes liegt die Aufgabe der Abhandlung von Msgr *Pie* l. c. Zwar scheinen diese beiden Sätze auf den ersten Blick sich zu widersprechen; aber in Wirklichkeit thun sie dieß so wenig, daß sie vielmehr einander bedingen. Denn je mehr man die Gnade mit der Natur vermischt, desto mehr verliert man den Begriff einer übernatürlichen Ordnung, welcher die natürliche ein- und untergeordnet, und mit welcher sie in denjenigen Zusammenhang gebracht werden könnte, den der Papst im Auge hat. Je mehr man aber die Erhabenheit der Gnade über die Natur betont, desto deutlicher tritt auch hervor, daß alles Wirken Gottes in der Natur zu ihr in Beziehung stehen und die Natur und all ihr Wirken und Leben sich ihr unterordnen muß.

977 Die Grundlage für die gegenwärtige Lehre liegt in dem von Bonifaz VIII in der Bulle Unam sanctam in Betreff des Verhältnisses der den beiden Ordnungen entsprechenden öffentlichen Gesellschaften, des Staates und der Kirche, hervorgehobenen **Prinzip, daß der Urheber der Gnade und der übernatürlichen Ordnung kein anderer ist als der schöpferische Urheber der Natur.** Wie nun Gott als **Schöpfer** der Natur überhaupt die Macht hat, der letzteren ihre Bestimmung anzuweisen, so hat er auch insbesondere die Macht, derselben die übernatürliche Bestimmung nicht bloß durch Einladung, sondern durch Gebot anzuweisen und sie zugleich von vornherein für diese Bestimmung zu erschaffen, so daß das ganze Sein und Leben der Natur schon vermöge ihres Ursprungs, d. h. vermöge der dem schöpferischen Akte zu Grunde liegenden Intention und Idee ihres Urhebers, auf diese Bestimmung bezogen ist. Weil ferner die Weisheit Gottes verlangt, daß Alles, was von ihm ausgeht, geordnet und seiner Natur gemäß auf einander bezogen sei: so ergibt sich zugleich, daß Natur und Gnade jedenfalls in irgend welcher Weise auf einander bezogen und naturgemäß geordnet sind. An der Hand dieses Prinzips ist leicht zu zeigen, wie sich thatsächlich die Beziehungen der Natur zur Gnade und zur übernatürlichen Ordnung gestalten müssen.

978 I. Vor Allem steht im Allgemeinen und als Fundamentalsatz des ganzen Christenthums fest, daß die Berufung zur Gnade und zum übernatürlichen Leben von Seiten Gottes 1) nicht in Form einer bloßen Einladung, sondern eines strengen **Gebotes** an die Creatur ergeht; 2) daß dieselbe an alle und **jede** Creatur ergeht, welche und inwiefern sie eine geistige oder gottebenbildliche Natur hat; und 3) daß dieselbe nicht eine nachträglich zu einer anderweitigen früheren Bestimmung der Creatur hinzugefügte, sondern

sprünglich mit dem Schöpferakte verbundene und im Schöpferplane gelegene Berufung ist.

979 Diese Berufung zur Gnade ist daher aufzufassen als ein streng verpflichtendes und allgemein gültiges und fundamentales Gesetz des Schöpfers der Natur, welches, obgleich nicht durch die Natur der Geschöpfe an sich wesentlich gefordert, gleichwohl im Gegensatz zu menschlichen Gesetzen und selbst zu manchen andern positiven Gesetzen Gottes die Kraft und Bedeutung eines Naturgesetzes hat und von August. auch wirklich als solches bezeichnet wird. Denn dieses Gesetz zieht seine verpflichtende Kraft unmittelbar aus der wesentlichen Abhängigkeit der Creatur von Gott, vermöge deren es Gott zusteht, derselben eine Bestimmung zu geben, welche er will: es geht direkt nicht auf einzelne Personen, sondern auf alle Wesen, welche und inwieweit sie eine gottebenbildliche Natur besitzen; es tritt daher auch unmittelbar mit dem Ursprunge der Natur in Kraft und zwar als Maaßstab derjenigen Vollkommenheit, in welcher das in ihr angelegte Bild Gottes ausgestaltet und ihre Idee verwirklicht werden soll.

980 Die Mißachtung oder Uebertretung dieses Gesetzes, ja schon die Indifferenz gegen dasselbe, ist aber zugleich eine Verletzung des eigentlichen Naturgesetzes, indem letzteres nicht bloß gebietet, den ohne positive Anordnung Gottes sich ergebenden Anforderungen zu entsprechen, sondern auch überhaupt und sogar vor Allem gebietet, daß die Creatur sich von Gott ihre Bestimmung anweisen lasse. Sie ist mithin auch eine Sünde gegen die Natur und gegen Gott als den Schöpfer der Natur. In beiden Beziehungen aber ist sie eine um so schwerere Sünde, weil sie 1) der Natur ihre höchsten und besten Güter entzieht und ihre ideale Vollendung unmöglich macht, weil sie 2) die gröbste Undankbarkeit gegen Gott bekundet, weil sie 3) ein prinzipielles Attentat gegen die Herrschaft Gottes über seine Creatur enthält, und weil sie endlich 4) nicht bloß die Erfüllung eines einzelnen Gebotes, sondern eines ganzen Systems von Geboten, überhaupt die wesentliche Form des ganzen von Gott geforderten Dienstes und die Verwirklichung seines thatsächlichen Schöpfungszweckes unmöglich macht.

981 Die verpflichtende Kraft, die Allgemeinheit und Ursprünglichkeit der göttlichen Berufung sind so mannigfach in der ganzen Lehre der Kirche, namentlich der Lehre von der Erbsünde und Erlösung, implizirt, daß es keines besonderen Beweises bedarf, und sie erhellt ohnedieß aus den folgenden Thesen. Wir erinnern nur daran, wie Christus das Himmelreich mit einer Hochzeit vergleicht und die dazu Geladenen als höchst strafwürdig erklärt einfach deßhalb, weil sie nicht zur Hochzeit kommen wollten (Matth. 22, 1 ff.), und wie er (Mark. 16, 15.) seine frohe Botschaft „aller Creatur" verkündet wissen will, und denen, die sie nicht gläubig annehmen, mit Verdammung droht. Daß *Aug.* die übernatürliche Bestimmung zum Naturgesetz rechnet, sieht man aus folgender Stelle (c. **Faustum** l. 22. n. 27.): **Secundum aeternam Dei legem, qua naturalis ordo servatur, juste vivimus, si vivimus ex fide non ficta, quae per dilectionem operatur, habentes in conscientia bona spem repositam in coelis immortalitatis et incorruptionis etc.**

982 Der Indifferentismus sucht, wenn er nicht geradezu alles Uebernatürliche läugnet, den angegebenen Consequenzen dadurch auszuweichen, daß er in der Gnade und den damit in Verbindung stehenden übernatürlichen und positiven Einrichtungen Gottes nicht eine Berufung zu einem wesentlich höheren Leben und Ziele, sondern bloß die Anbietung einer Nachhülfe zur Erleichterung und volleren Entwicklung der natürlichen Sittlichkeit und Seligkeit sieht und meint, es könne für Gott keinen wesentlichen Unterschied machen, ob man ein solches Hülfsmittel benutze und in einer bestimmten konkreten Form ihm

diene oder nicht. Auch so bleibt es freilich Frevel genug, daß man die gnädigen Veranstaltungen Gottes verachtete. Unendlich greller aber tritt der Frevel hervor, wenn man den unendlichen Abstand zwischen der Ordnung der Gnade und der der natürlichen Sittlichkeit und Seligkeit betrachtete. Und vollends wird er zu einem förmlichen Hohn gegen Gott, wenn man mit seiner natürlichen Gottesfurcht und -liebe großthut, und es damit vereinbar findet, gegen die von Gott gewollte übernatürliche Gemeinschaft mit ihm gleichgültig zu sein.

983 II. Die Existenz des allgemeinen göttlichen Gesetzes, welches der Creatur eine übernatürliche Bestimmung gibt, schließt wesentlich ein, daß diejenige endliche Vollendung oder Seligkeit, zu welcher die Creatur sonst von Natur bestimmt gewesen wäre, und die darum das natürliche Endziel genannt wird, thatsächlich nicht mehr das letzte Endziel ist und überhaupt nicht mehr den Charakter eines für sich allein erstrebbaren und erreichbaren Endzieles hat. M. a. W.: Wenn die Creatur durch göttliches Gesetz zu einer übernatürlichen Seligkeit bestimmt ist, so kann Gott nicht gestatten, daß dieselbe eine bloß natürliche Seligkeit erstrebe, und braucht auch wenigstens denjenigen, der durch seine Schuld nicht zur übernatürlichen Seligkeit gelangt, nicht zu einer natürlichen Seligkeit zu führen. Es gibt also in Wirklichkeit für das Streben der Creatur kein doppeltes ewiges Leben, kein doppeltes Endziel, eins für die natürliche, eins für die übernatürliche Ordnung; sondern das erstere ist mit letzterem solidarisch verbunden, resp. in demselben aufgehoben, d. h. nur mit ihm und in ihm erstrebbar und erreichbar. Daraus folgt für die Creatur, daß einerseits all ihr Streben und Handeln in derselben Weise, wie es sonst auf die Erreichung einer natürlichen Seligkeit bezogen werden müßte, jetzt auf die übernatürliche bezogen werden muß, und daß andererseits alle sittlichen Leistungen, welche nicht geeignet sind, die übernatürliche Seligkeit zu erwerben, überhaupt gar keinen ewigen Werth, sondern bloß einen zeitlichen haben. Ebenso folgt für Gott, daß einerseits alle seine Einrichtungen, selbst diejenigen, welche an sich einen natürlichen Zweck haben, wie Staat und Ehe, von ihm in Wirklichkeit der übernatürlichen Bestimmung der Creatur untergeordnet und auf dieselbe bezogen sind, und daß er andererseits selbst diejenigen Gaben und Unterstützungen, welche der Creatur schon zur Erreichung ihrer natürlichen Bestimmung wünschenswerth oder nothwendig sind, nicht zu Gunsten dieser, sondern zu Gunsten der übernatürlichen verleihen und daher dieselben auch von dem Streben nach letzterer abhängig machen wird, so daß wenigstens bei schuldbarer Ignorirung der übernatürlichen Bestimmung, wie kein ewiges, so schon kein wahres zeitliches Heil zu erwarten ist.

984 Die Nebeneinanderstellung eines thatsächlichen doppelten Endzieles war bekanntlich von den Pelagianern erfunden worden, um einerseits die ureigene und unverlierbare Kraft der Natur, ein ewiges Leben zu erstreben, andererseits die Nothwendigkeit der Gnade Christi vertheidigen zu können, obgleich sie unter dem durch die bloße Natur erstrebbaren ewigen Leben konkret die im Evangelium verheißene übernatürliche Seligkeit verstanden, gegenüber welcher das regnum coelorum nur einen höheren Grad oder eine accidentelle Vollkommenheit darstellen konnte. Ihnen gegenüber wiesen die Väter mit Recht darauf hin, daß nicht nur die hl. Schrift zwischen der „vita aeterna“ und dem „regnum coelorum“ keinen Unterschied mache, sondern daß auch im Richterspruche am jüngsten Tage überhaupt von keinem Mittelort zwischen dem Himmel und dem höllischen Feuer die Rede sei. Wie jedoch der Richterspruch am jüngsten Tage direkt nur von der Vergeltung persönlicher Hand-

lungen redet: so braucht auch die Ausschließung der Erreichbarkeit einer natürlichen Seligkeit kraft der allgemeinen Verpflichtung zur Erstrebung des Uebernatürlichen nicht so strenge verstanden zu werden, daß sie ebenso absolut für solche gelte, welche einer persönlichen Erstrebung der letzteren nicht fähig waren, wie die ohne Taufe sterbenden Kinder. Gleichwohl muß man auch für sie sagen, der Zustand, in welchen sie eingehen, sei nicht das ihnen von Gott bestimmte Endziel, weil sie ja zum übernatürlichen bestimmt waren; und ebenso muß man sagen, er sei nicht schlechthin identisch mit dem rein natürlichen Endziele, welches ihnen ohne eine solche Berufung vorgesteckt gewesen wäre; denn im letzteren Falle wäre der Zustand ihre normale Lage gewesen, während sie jetzt in Folge der Geschlechtsschuld Gott gegenüber sich in einer seinem Gesetze zuwiderlaufenden Lage befinden.

III. Die thatsächlich zu Recht bestehende übernatürliche Bestimmung der Creatur hat weiterhin zur Folge, daß dieselbe nicht nur irgendwie zu ihrer natürlichen sittlichen Aufgabe noch eine höhere erhält, sondern daß für ihr ganzes sittliches Handeln der Maaßstab, wonach der absolute Werth desselben beurtheilt werden muß, nicht mehr im bloßen Naturgesetz, sondern in dem Gesetze der Gnade gesucht werden muß. Wenn nämlich im Allgemeinen der Maaßstab des Werthes oder der Güte und Rechtheit der sittlichen Handlungen darin liegt, daß die Creatur dadurch ihrer Bestimmung gerecht wird, d. h. Gott in der von ihm gewollten Weise dient und nach ihrer endlichen Vollendung strebt und so sich Gott wohlgefällig und ihrer endlichen Vollendung würdig macht: dann können unter der gesetzlichen Geltung der übernatürlichen Bestimmung nur solche Handlungen schlechthin und wahrhaft (simpliciter et vere) gut und recht und gottwohlgefällig sein, durch welche man Gott so dient, wie er es als Urheber der Gnadenordnung verlangt, und folglich positiv nach dem übernatürlichen Endziele strebt und sich desselben würdig macht. Alle übrigen Handlungen sind in Hinsicht auf ihre Uebereinstimmung mit dem bloßen Naturgesetz nur noch mit Einschränkung, secundum quid, wie die Scholastiker, oder pro suo modo, wie Augustinus sagt, recht und gut zu nennen. Aber dieser Unterschied der Güte ist kein bloß gradueller und accidenteller, sondern ein wesentlicher, weil den bloß natürlich guten Handlungen gerade die von Gott gewollte innere Form und Seele der Handlung fehlt. Es ist auch nicht bloß ein Unterschied zwischen Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit, weil die Fruchtbarkeit hier mit der inneren Güte der Handlung steht und fällt, sondern zwischen Gerechtigkeit und Gerechtigkeit, inwiefern die heilsamen Handlungen in wesentlich anderer Weise das Gesetz Gottes erfüllen, und sie allein es so erfüllen, wie Gott es thatsächlich erfüllt wissen will, also auch allein schlechthin und wahrhaft gerecht sind. In Hinsicht auf die thatsächliche Bestimmung der Creatur kann man sogar alle bloß natürlich guten Handlungen wegen der Mangelhaftigkeit ihrer Güte und Gerechtigkeit, wie als nicht gut und nicht gerecht, so auch als schlecht und fehlerhaft bezeichnen, inwiefern sie nämlich in Wirklichkeit das nicht sind und leisten, was sie nach der bestehenden göttlichen Ordnung sein und leisten sollten und was Gott in ihnen erwartet, oder nicht geschehen „sicut oportet“. Höchst treffend bezeichnet Augustinus dieselben als „cursus *praeter* viam“, womit einerseits gesagt ist, daß sie außer der Richtung, in welcher die Creatur zu Gott und zu ihrer wahren und einzigen Glückseligkeit hin sich bewegen soll, liegen und von derselben abweichen, also insofern Fehl- und Irrgänge oder verfehlte Werke sind, und andererseits ange-

985

deutet wird, daß sie an sich nicht von Gott abwenden und in entgegengesetzter Richtung sich bewegen.

986 Die Pelagianer lehrten im Anschluß an ihre Theorie über die doppelte Bestimmung des Menschen, daß die natürlichen Werke, wie nicht absolut für die Ewigkeit unfruchtbar, so auch an sich schlechthin gut, gerecht und gottwohlgefällig seien, und durch die Gnade nur eine accidentelle Güte erhielten, die eben in ihrer Fruchtbarkeit bestehe. Daher betonte ihnen gegenüber Augustinus, daß die Fruchtbarkeit wesentlich mit der inneren Güte der Handlung zusammenhange, die schlechthin unfruchtbaren Handlungen also auch nicht wahrhaft gut sein könnten. Denn wahre Tugend sei nur die, welche das thue, was nicht bloß, wie die Philosophen sagen, naturae modo ac rationi consentaneum est, sondern consentaneum est ad salutem et veram felicitatem (c. Jul. l. 4. n. 18 f.); das thue sie aber nur dann, wenn sie Gott so diene, sicut sibi serviendum esse Deus ipse praecepit (civ. Dei l. 19. c. 25.); und dieses „Gott dienen, wie er es will", bestehe eben darin, daß der Mensch nicht als bloßer Mensch, sondern als Kind Gottes lebe (hoc jubet Deus, ut non simus homines, serm. 166. [al. 25. de div.] n. 1.; u.: non bene vivunt homines, nisi effecti filii Dei, c. duas epp. Pelag. l. 1. n. 5.). In seinem Sinne und Ausdruck lehrte die Scholastik, nur diejenigen Tugenden resp. Tugendhandlungen seien simpliciter, perfecte und vere Tugenden zu nennen, quae ordinant hominem *ad ultimum finem* supernaturalem (*Thom.* 1. 2. q. 65. a. 2.), und nur solche Handlungen seien schlechthin als Erfüllung des göttlichen Gesetzes oder wahrhaft gerecht zu bezeichnen, quae implent mandata non solum quantum ad genus operis, sed etiam *quoad intentionem mandantis* (*Bonav.* in 2. dist. 28. a. 2. q. 3.).

987 Ueber das currere praeter viam vgl. *Aug.* in Psalm. 31. enarr. II. n. 4: Quid ergo? Debemus nulla opera praeponere fidei, id est ut ante fidem quisquam dicatur bene operatus? Ea enim ipsa opera, quae dicuntur ante fidem, quamvis videantur hominibus laudabilia, inania sunt. Ita mihi videntur esse, ut magnae vires et cursus celerrimus praeter viam. Nemo ergo computet bona opera sua ante fidem: ubi fides non erat, bonum opus non erat. Bonum enim opus intentio facit, intentionem fides dirigit. Non valde attendas, quid homo faciat, sed quid cum facit adspiciat, quo lacertos optimae gubernationis dirigat. Desgl. tr. 10 in ep. Joan.: Opera tua praeterita, antequam crederes, vel nulla erant, vel si bona videbantur, inania erant. Si enim nulla erant, sic eras quasi homo sine pedibus, aut vexatis pedibus ambulare non valens: si autem bona videbantur, antequam crederes, currebas quidem, sed praeter viam currendo, errabas potius quam perveniebas. Est ergo nobis et currendum, et in via currendum. Qui praeter viam currit, inaniter currit, imo ad laborem currit. — Es ist nur eine durch die Pelagianer und Semipelagianer provocirte stärkere und schneidigere Fassung dieses currere praeter viam, wenn Aug. alle opera ante et extra fidem opera mala und peccata nennt. Sie sind mala = schlecht nach dem Grundsatze: bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu sc. perfectionis debitae, und insbesondere schlechte Früchte, weil es nicht diejenigen Früchte sind, welche Gott von der Creatur erwartet und zu erwarten berechtigt ist und an welchen er sein Wohlgefallen haben kann. Sie sind peccata = Fehler nach der Augustinischen Definition: Quidquid boni fit ab homine et non propter hoc fit, propter quod fieri vera sapientia praecipit, etsi officio videatur bonum, ipso non recto fine peccatum est (c. Jul. l. 4. n. 21); aber auch bloß peccata im negativen Sinne, d. h. als nicht adäquate Erfüllung des Gesetzes, nicht im positiven einer Uebertretung, und zwar bei Unkenntniß oder Uebersehen des Gesetzes bloß peccata *materialia*, welche keine persönliche Schuld involviren, daher auch nicht mit Ernst l. c. schlechthin als „Sünde" und „Laster" zu qualifiziren, da diese Ausdrücke eine ganz andere Färbung haben als die lat. peccatum und vitium, bes. in der Sprache des hl. Augustinus. Näheres über diese Augustinische Auffassung später in der Lehre von der Sünde und der gratia Christi. Jedenfalls ist aber das Pochen auf solche Werke, als ob Gott damit zufrieden sein müsse, oder als ob wegen ihrer ein Lohn im anderen Leben zu erhoffen sei, auch förmliche Sünde bei allen denjenigen, welche den übernatürlichen Beruf des Menschen erkennen, und zwar eine förmliche Impietät gegen Gott. Um so mehr konnte *Aug.* Solchen gegenüber, welche derartige Tugendwerke über-

retisch oder praktisch mit den wahren gleichstellten, mit Recht betonen, daß ihre Tugenden nur Scheintugenden oder falsche Tugenden seien.

IV. Wie vermöge der obligatorischen Bestimmung zum übernatürlichen 988 Leben nur die diesem angehörigen Akte als schlechthin und wahrhaft gut, recht und gottwohlgefällig erscheinen: so folgt daraus noch weit mehr, daß der Zustand der Natur selbst nur dann ein guter, rechter und gottwohlgefälliger ist, wenn dieselbe mit übernatürlicher Heiligkeit geschmückt ist, weil sie nur vermöge dieser in dem richtigen Verhältnisse zu ihrem thatsächlichen Endziel stehen kann. Der Zustand den seligmachenden Gnade bleibt zwar von Seiten Gottes ein aus reiner Gnade verliehener; er ist aber auch zugleich ein vermöge der göttlichen Berufung von der Creatur geforderter und von ihr Gott geschuldeter Zustand. Wo daher die Creatur durch ihre Schuld die heiligmachende Gnade nicht besitzt, da ist der ganze Zustand ihrer Natur nicht bloß ein minder guter und rechter und weniger gottwohlgefällig, sondern geradezu ein schlechter, verkehrter und Gott mißfälliger, und sie selbst ein „schlechter Baum“, der keine „guten Früchte“ bringen kann. Demgemäß ist die heiligmachende Gnade hier ein wesentlicher Bestandtheil, oder vielmehr die eigentliche Substanz derjenigen Güte und Rechtheit, ohne welche die Natur selbst nicht gut und recht genannt werden kann (natura sordet sine gratia), und bildet so nicht bloß eine perfectio *superabundantiae*, sondern eine perfectio sufficientiae, wodurch die Integrität der von der Natur geforderten Güte und Rechtheit derselben oder die justitia debita bedingt wird.

Diese Lehre ist in Gedanken und Ausdruck streng vorausgesetzt in der ganzen Doktrin 989 der Väter gegen die Pelagianer, sowohl in Bezug auf den Urstand (s. oben n. 626 ff.) wie in Bezug auf den Zustand des Erbsünders, wobei namentlich geltend gemacht wurde, die Gnade Christi mache den Menschen nicht aus einem guten bloß besser, sondern ex malo bonum (s. Ernst l. c. S. 210 f.); schlecht ist aber der Mensch nach Aug. serm. 166. n. 2. u. 5. schon deßhalb allein „quia tantum homo“, da er eben mehr sein soll als bloßer Mensch. In der Scholastik erscheint diese Lehre in voller Schärfe ausgeprägt nur in der von den meisten späteren TT. befolgten thomistischen Doktrin, nach welcher in der rectitudo, in welcher nach der hl. Schrift der erste Mensch erschaffen wurde, die heiligmachende Gnade deßhalb wesentlich miteinbegriffen sein muß, weil ohne dieselbe der Mensch in der thatsächlichen Ordnung nicht rectus genannt werden könne. Die Franziskanerschule aber, welche den ersten Menschen nicht im Zustande der Gnade erschaffen sein ließ, mußte auch in der gegenwärtigen Weltordnung einen den Namen der rectitudo naturae verdienenden, wenn auch nur vorübergehenden, Zustand annehmen, und verstand darunter die dona integritatis oder überhaupt die noch nicht durch einen bösen Willensakt suspendirte natürliche Neigung zum Guten. Sie läugnete zwar keineswegs die Verpflichtung der Creatur, die heiligmachende Gnade zu erlangen und zu bewahren; aber sie legte doch in letztere nicht die Substanz der Gerechtigkeit und Güte der Creatur und sah darin mehr ein von außen hinzutretendes Complement der natürlichen Güte und Gerechtigkeit, um diese Gott für die Erlangung des ewigen Lebens wohlgefällig zu machen. Wie daher nach ihr ein Mittelzustand zwischen Gnade und Sünde bestehen kann, so ist nach ihr auch die privatio gratiae mehr nur Folge, als Substanz des Zustandes der Sünde; und wiederum wird bei der Rechtfertigung des Sünders die Gnade nicht wesentlich zur Substanz derselben, sondern nur propter convenientiorem modum und ad abundantiam gefordert. Die Lockerung des Verhältnisses zwischen Natur und Gnade wird in dieser Anschauung allerdings im Interesse der strengen Unterscheidung beider herbeigeführt; aber dieses Interesse kann im andern Falle ebensogut und noch besser gewahrt werden, wie oben n. 891 bei einem verwandten Punkte gezeigt worden.

990 V. Wie nach dem Vorhergehenden vermöge des göttlichen Gesetzes das Heil und die Gottwohlgefälligkeit der Creatur durch die Gnade bedingt ist, so ist vermöge desselben Gesetzes die Natur an die Gnade in der Weise gebunden, daß ihre ganze Existenzberechtigung von derselben abhängt und ihr ganzes Sein derselben untergeordnet ist. Denn nach katholischer Anschauungsweise ist die Natur von Gott nur darum geschaffen und verliehen, damit sie als Substrat und Organ des übernatürlichen Lebens diene und ein lebendiger Tempel des hl. Geistes werde. Sie ist darum auch von vorn herein nicht als ein freies Eigenthum der Creatur, auch nicht einmal als ein bloß der allgemeinen Herrschaft Gottes über seine Creatur unterstelltes Eigenthum Gottes anzusehen, sondern von Gott zu seinem speziellen Eigenthum auserseheh oder vorbehalten, geweiht und in Anspruch genommen, damit sie als Tempel seines eigenen Geistes in ihrem ganzen Sein und Leben von diesem so abhange, wie der Leib von der ihn informirenden geistigen Seele. Mithin ist die Creatur verbunden, in allem, was sie ist und hat, dieses Eigenthumsrecht des hl. Geistes zu achten und zu ehren, und ihr ganzes Leben, das äußere wie das innere, das soziale wie das individuelle, vom hl. Geiste und dem Gesetze seiner Gnade beherrschen und durchdringen zu lassen.

991 Den letzteren Gedanken betont namentlich der Apostel, wo er (I. Cor. 6, 19 und den Parallelstellen) aus dem Begriff des Tempels des hl. Geistes herleitet, daß wir nicht unser eigen seien, und daß darum namentlich die Entehrung des Leibes durch Unzucht eine Entweihung des Tempels Gottes und ein Sacrilegium sei. Der Grundsatz: non estis vestri, enthält die schärfste Verdammung des Grundprinzips des Liberalismus, welches eben darin besteht, entweder die Herrschaft Gottes überhaupt, oder wenigstens die Herrschaft des hl. Geistes durch die Gnade über das ganze menschliche Leben zu bestreiten. Er bedeutet namentlich, daß das Unterfangen, den berechtigten Einfluß, den die Kirche im Namen des hl. Geistes auf das natürliche Geistes- und Gesellschaftsleben üben muß, zu hindern oder gar im Prinzip zu bekämpfen, einen sakrilegischen Charakter an sich trägt.

992 VI. Der von Gott gewollte Zusammenhang zwischen Natur und Gnade und die Einordnung der Natur in die Ordnung der Gnade treten aber erst in ihr volles Licht, wenn man nicht bloß das aus der übernatürlichen Bestimmung und Berufung überhaupt resultirende Gesetz, sondern die Einheit betrachtet, in welcher nach der Anschauung der gesammten patristischen Tradition Natur und Gnade in der Idee des Schöpfers und in der ersten Ausführung derselben bei Erschaffung der Engel und Menschen verbunden sind, und wodurch auch jenes Gesetz tiefer begründet wird. Nach der Anschauung der Väter ist nämlich die Gnade nicht, wie die Glorie, von Gott als ein Ziel in Aussicht genommen, wozu die Natur von ihm hingeführt werden und wonach sie selbst streben soll, sondern, ähnlich wie die menschliche Seele, von vornherein gedacht und verliehen als ein integraler Bestandtheil eines geschöpflichen Seins, dessen wesentlichen Bestandtheil die Natur bildet; und letztere hinwiederum ist von Gott in einer ähnlichen Beziehung zur Gnade gedacht und geschaffen, wie der menschliche Körper in Beziehung auf die ihn informirende Seele, so daß beide, wie sie sich zu einem organischen Ganzen vereinigen können, so auch in der Idee des Schöpfers und der Ausführung seiner Schöpferthat wie Theile eines organischen Ganzen zusammen gehören und aufeinander bezogen sind.

Diese Anschauung fanden die griechischen Väter seit Irenäus ausgedrückt 993 in der Aussprache der göttlichen Idee vom Menschen (Gen. 1, 26), indem sie das Bild und Gleichniß, d. h. das lebendige Bild oder Gleichbild, hier in ähnlicher Weise als die im Akte der Schöpfung selbst auszuführende Idee des aus Natur und Gnade konstituirten vollkommenen oder geistlichen Menschen nahmen, wie es nach dem Wortsinne die Idee des natürlichen aus Leib und geistiger Seele konstituirten Menschen ausdrückt. Desgleichen faßten sie dann auch im Lichte dieser Idee die Gen. 2, 6 geschilderte Ausführung derselben so, daß die Einhauchung des Lebensodems als Einhauchung der vom hl. Geiste erfüllten und belebten Seele per modum unius die Einhauchung der geschöpflichen Seele und die des hl. Geistes in sich schließt. Der hl. Augustinus bestreitet zwar diese Deutung der Worte der Genesis; aber den Inhalt und die Bedeutung der griechischen Anschauung betont er noch schärfer als die Griechen, indem er einerseits die Bestimmung zur übernatürlichen Gemeinschaft mit Gott als zum konkreten Begriffe des Ebenbildes Gottes, wie es vom Schöpfer intendirt worden und aus der Schöpfung hervorgeht, gehörig betrachtet und andererseits die dieser Bestimmung entsprechende Ausstattung, also die Gnade, als integralen Bestandtheil der in dem Schöpfungsakte gesetzten wahren, d. h. der göttlichen Idee entsprechenden, Natur ansieht und sie zur Integrität der *natura instituta* rechnet.

Wie nach dieser Anschauung für die Natur kein Zwischenzustand zwischen 994 Gnade und Ungnade oder kein unverschuldeter Nichtbesitz der Gnade denkbar ist: so erscheint nach ihr die Natur so mit der Gnade verflochten, daß sie ohne dieselbe auch nicht mehr „wahre Natur", sondern bloß eine verkümmerte, mangelhafte, gestalt- und leblose Natur ist, wie ein von der Seele, welcher er angehörte, getrennter Leib. Und genau ebenso unnatürlich, als es wäre, wenn der Mensch, wie die Materialisten, sein wahres Leben nicht in dem geistigen Leben seiner vernünftigen Seele suchte oder, wie die Manichäer, das animalische Leben von dem der geistigen Seele emanzipirte, muß es erscheinen, wenn der Mensch sein wahres Leben außer der Gnade suchen oder zwischen seinem Gnadenleben und seinem natürlichen Leben eine Scheidewand aufrichten wollte.

§ 174. Gesammtidee der übernatürlichen Ordnung oder ihr Verhältniß zum letzten und höchsten Endzweck der Schöpfung: die in ihr enthaltene vollkommene äußere Verherrlichung Gottes und speziell der Trinität und die aus ihr hervorgehende Vereinigung aller geistigen Creaturen zu Einem Heiligthume Gottes oder zu der idealen Kirche.

Literatur: *Lessius* de perf. div. l. 14. c. 2.

Unter der Gesammtidee der übernatürlichen Ordnung verstehen wir die 995 Bedeutung, welche dieselbe im göttlichen Weltplane einnimmt; diese aber bestimmt sich durch das Verhältniß derselben zum letzten und höchsten Endzwecke der Schöpfung, und zwar nicht bloß insofern, als die einzelnen geschöpflichen Individuen auf diesen Endzweck bezogen sind, sondern auch insofern, als diese Individuen in Hinsicht auf den Endzweck der Schöpfung Ein großes Ganzes, ein Universum ausmachen.

I. Der letzte und höchste Endzweck der geschaffenen Wesen ist die

Verherrlichung des Schöpfers 1) durch äußere Darstellung oder Ausstrahlung seiner Herrlichkeit und Mittheilung oder Ausgießung seiner Seligkeit, kurz durch die äußere Offenbarung seiner Macht und Liebe, 2) durch die dankbare und ehrerbietige Huldigung, welche die Geschöpfe ihm darbringen, und 3) durch die selige Ruhe in ihm als dem höchsten Gute (s. oben n. 85). In dieser dreifachen Form wird der letzte Endzweck der Schöpfung in der natürlichen Ordnung nur sehr unvollkommen erreicht; in der übernatürlichen Ordnung aber wird er nicht nur relativ vollkommener, sondern auch absolut, d. h. so vollkommen erreicht, daß er in und durch bloß creatürliche Subjekte, abgesehen von der hypostatischen Union einer geschaffenen Natur mit einer göttlichen Person, nicht vollkommener erreicht werden kann.

996 In der That: 1) in der natürlichen Ordnung ist die Creatur nur ein Schattenbild der Herrlichkeit Gottes und empfängt nicht den Mitgenuß der ihm spezifisch eigenen Seligkeit. In der übernatürlichen Ordnung aber wird sie durch Verklärung in der Gnade und Glorie ein wahres Gleichniß der spezifisch göttlichen Herrlichkeit und in den Mitgenuß der eigensten Seligkeit Gottes erhoben. Sie ist nicht mehr bloß Schemel der Füße Gottes, sondern ein von seiner Herrlichkeit und Seligkeit erfüllter lebendiger Thron und Tempel, ein Bild Gottes in ähnlicher Weise, wie der menschliche Leib ein Bild der ihn erfüllenden geistigen Seele ist, ein Heiligthum Gottes welches vermöge seiner engen Verbindung mit Gott an der Hoheit seiner Würde und seines Lebens Antheil hat, und welches deßhalb in der hl. Schrift ebenso als ein durch seine äußere Wirksamkeit gesuchtes Besitzthum und Erbtheil Gottes (Sir. 24) dargestellt wird, wie die geheiligte Creatur Gott als ihren Besitz und ihr Erbtheil empfängt. — 2) In der natürlichen Ordnung wird Gott nur vermittelst der Creaturen erkannt und von bloßen Creaturen, die als Knechte ihm unendlich ferne stehen, geehrt. In der übernatürlichen Ordnung wird Gott unmittelbar in sich selbst oder in seiner Herrlichkeit so, wie sie in sich selbst ist, erkannt und geliebt und folglich auch gelobt und gepriesen; hier wird ihm gedient und gehuldigt durch solche Diener, die zugleich als seine Freigelassenen, Hausgenossen und Kinder in heiliger Freiheit ihm nahe stehen, an seiner Herrlichkeit theilnehmen und so (nach I Petr. 2, 5. Apok. 1, 6 ꝛc. vgl. mit II Mos. 19, 6 ff.) ein „königliches Priesterthum" bilden, und ihm den Tribut des Dankes nicht bloß für den Besitz geschöpflicher Güter, sondern für den Mitgenuß seiner eigenen Seligkeit darbringen. M. E. W. Gott erscheint hier als *Deus* diis unitus et cognitus (Greg. Naz.), und mithin recht eigentlich nicht bloß als Deus creaturarum et servorum, sondern als *Deus deorum* et *Dominus dominantium* mit einem seiner würdigen Hofstaate umgeben. — 3) In der natürlichen Ordnung findet die Creatur ihre selige Ruhe nur insofern, als sie alle Güter, die sie erkennt und liebt, auf Gott als das höchste Gut hinordnet und sich selbst ihm unterordnet. In der übernatürlichen Ordnung aber zieht Gott die Creatur so an sich, daß er selbst als das höchste Gut unmittelbar der Gegenstand ihres Besitzes und Genusses wird, daß sie sich selbst mit derselben Liebe liebt, womit sie Gott liebt, daß folglich die Freude, Gott in sich selbst so herrlich und selig zu sehen, die Blume und das innerste Wesen ihrer Seligkeit ausmacht, und daß sie so, in den Strom der Wonne Gottes versenkt und von

ihm berauscht, gleichsam in Gott aufgeht, nur in ihm lebt und athmet, nichts mehr außer Gott sucht und sich nicht mehr von ihm losreißen kann.

Auf diese Weise erfüllt sich in der übernatürlichen Ordnung vollkommen 997 der Endzweck der Dinge in dem Sinne, wie der Apostel (I. Cor. 15, 28) ihn bestimmt, daß nämlich Gott Alles in Allem sei, indem die Creaturen so mit Gott verbunden und an ihn gefesselt werden, als ob sie keine verschiedenen Wesen, sondern Ein Wesen mit ihm selbst wären, und er als innerstes Prinzip, Gegenstand und Ziel ihres ganzen geistigen Lebens dasselbe nach allen Seiten hin erfüllt und durchherrscht. Ebenso erfüllt sich der Endzweck der Dinge, wie ihn vielfach die Theologen, besonders aber die Mystiker, definiren, die *reductio* oder *revocatio creaturae ad suum principium*, indem die Creatur aus der Niedrigkeit und Gottesferne, in welcher sie kraft der bloßen Schöpfung stand, zu einer solchen Höhe und Gottesruhe erhoben wird, daß die Kluft, welche natürlicher Weise das Geschöpf vom Schöpfer trennt, überbrückt erscheint. In gewissem Sinne ist es auch wahr, daß die Creatur in Gott selbst zurückkehrt, wo sie vor ihrem Ausgang durch die Schöpfung war, inwiefern sie nämlich, in der visio beatifica in den Schooß Gottes aufgenommen, Gott als ihrem ewigen Ideale vollkommen gleichförmig wird und in der Anschauung des göttlichen Wesens auch die ewige Idee, nach welcher sie geschaffen worden, erkennt und so sich dort wiederfindet, von wo sie ausgegangen. So wenig aber der Begriff der Schöpfung gestattet, daß die Creatur kraft ihres Ursprungs Eines Wesens mit Gott sei: so wenig kann der Endzweck der Schöpfung dahin gehen, daß die Creatur dasjenige eigene Sein, welches sie durch die Schöpfung empfangen, verliere; im Gegentheil geht er wesentlich dahin, daß die Creatur, dasjenige bleibend, was sie positiv ist, zur innigsten Gemeinschaft und Gesellschaft mit Gott erhoben werde.

Vgl. zu 1—3. *Max. Conf.* u. *Bern.* oben n. 691. Inwiefern man als letzten Zweck 998 der Welt die äußere Offenbarung der Weisheit Gottes ansehen kann, welche der innern Offenbarung derselben in der sapientia genita entspricht, erscheint die Creatur als ein Haus, welches sich die ewige Weisheit baut und in welches sie ihre Schätze niederlegt (vgl. Prov. 9, 1 f.). Ein solches Haus wird die Creatur aber wiederum vollkommen nur in der übernatürlichen Ordnung, wo sie an dem Weisheitsleben Gottes theilnimmt, weßhalb denn auch *Aug.* conf. l. 12. c. 12 f. nur die von der ewigen Weisheit erleuchtete Creatur sapientia creata nennt. — Manche unvorsichtige oder geradezu häretische Mystiker des M.-A., welche das Heraustreten der Creatur aus Gott emanatianisch faßten, stellten bekanntlich die Rückkehr in Gott als ein „Entwerden" oder eine Entäußerung alles eigenen Seins der Creatur dar.

II. Ganz besonders erfüllt sich in der übernatürlichen Ordnung 999 darum in vollkommenster Weise der letzte und höchste Endzweck der Welt, weil sie die Creatur in die innigste Beziehung setzt zur trinitarischen Ordnung in Gott und so in den äußeren Werken Gottes seine inneren Produktionen und die durch letztere begründete Gemeinschaft und Gesellschaft in Gott selbst verherrlicht.

Denn 1) die gnadenvolle Erhebung des creatürlichen Bildes Gottes zum 1000 gottförmigen Gleichniß ist ihrem Inhalte nach eine Nachbildung, mithin eine Vervielfältigung, Ausdehnung und Darstellung, gleichsam eine Verzweigung, Ausgliederung und Verkörperung der ewigen Zeugung, folglich eine äußere Offenbarung der unendlichen Fruchtbarkeit dieser Zeugung selbst und der Herrlichkeit ihres Produktes; ihrer Form nach aber ist sie, als Mittheilung

göttlicher Natur durch Liebe, eine Nachbildung und darum Vervielfältigung, Erweiterung und Darstellung des ewigen Ausganges des hl. Geistes (Vgl. B. II. n. 1094). — 2) Die Entfaltung des gottförmigen Lebens in der Creatur durch die Erkenntniß und Liebe Gottes, wie er in sich ist, stellt einen Reflex der ewigen Produktionen des Wortes und des hl. Geistes dar, und zwar einen solchen Reflex, worin die ewigen Produkte auch förmlich als solche erkannt und geehrt werden. — 3) Durch die Gnade wird die Creatur als Mitgenossin göttlicher Natur auch Mitgenossin der göttlichen Personen (I. Joh. 1, 3 ut societatem (κοινωνίαν) habeamus cum Patre et Filio ejus) in der Weise, daß sie in jene Gemeinschaft und Gesellschaft zugelassen wird, welche vermöge des gleichen und gemeinschaftlichen Besitzes desselben Wesens zwischen diesen Personen besteht. Wie ferner diese Gemeinschaft und Gesellschaft die höchste und innigste natürliche Freundschaft bildet, die wie keine andere von dem Gesetze: amicitia aut pares invenit aut facit, et inter amicos omnia facit communia, regiert wird: so ist die Gemeinschaft der Creatur mit den göttlichen Personen eine durch freie Liebe erweiterte und, soweit möglich, nach demselben Gesetze gebildetete Freundschaft mit den göttlichen Personen, welche ihrerseits ebenfalls an Innigkeit alle unter Menschen bestehenden Gemeinschaften, auch die natürlichen, weit übertrifft.

1001 Da die Stellung, welche der Creatur in dieser freundschaftlichen Verbindung mit den göttlichen Personen angewiesen wird, speziell der des Sohnes nachgebildet ist: so erscheint auch die Aufnahme in dieselbe zunächst als eine Association mit dem Sohne Gottes in seinem kindlichen Verhältnisse, und wird daher das Geschöpf Adoptivkind des Vaters und Adoptivbruder des Sohnes (ut sit ipse primogenitus inter multos fratres). Am vollkommensten wird jedoch das Verhältniß der begnadigten Creatur zu den einzelnen Personen der Trinität und damit überhaupt das Wesen und die Bedeutung der übernatürlichen Ordnung ausgedrückt durch die seit Alex. Hal. klassisch gewordene Formel: die Creatur werde hier *filia* (adoptiva) Patris, *sponsa* Filii, *templum* oder sacrarium Spiritus Sancti.

1002 In dieser Formel deutet die weibliche Fassung der Namen filia und sponsa, welche den geschaffenen Geist gegenüber Gott als dem spiritus schlechthin als bloße anima erscheinen läßt, zugleich auf den wesentlichen Unterschied seiner Natur von der göttlichen und auf die Empfänglichkeit für Einflüsse von Seiten Gottes hin, stellt also auch die Verbindung als eine solche dar, welche von Seiten Gottes durch herablassende Erhebung und Erfüllung der Creatur bewerkstelligt wird und auf Seiten der Creatur in unterwürfiger Hingebung besteht. Insbesondere drückt die Bezeichnung des Verhältnisses zum Sohne als Brautschaft ebenso sinnig die Innigkeit des Verhältnisses aus, als sie zugleich darauf hinweist, daß dasselbe durch freie herablassende Liebe begründet worden, und daß in demselben der Sohn Gottes wahrhaft das Haupt aller Kinder Gottes ist. Durch diese Bezeichnung der Stellung zum Sohne ist von selbst auch die Bezeichnung der Creatur als Tochter des Vaters geboten, und der Inhalt dieses Ausdrucks näher dahin bestimmt, daß die Creatur theils als vom Vater auserlesenes und wiedergeborenes Kind zur würdigen Braut des Sohnes wird, theils erst vermöge der Vereinigung mit dem Sohne durch ihn in das vollkommene kindliche Verhältniß zum Vater eintritt. Das Verhältniß zum hl. Geiste aber wird in obiger Formel ebenso wenig, wie im Sprachgebrauche der hl. Schrift und der Kirche als ein soziales Verhältniß zu ihm selbst ausgedrückt, nicht, weil kein solches besteht, sondern weil er hier, wie in seinem Verhältniß zu Vater und Sohn, nicht bloß Freund, vielmehr zugleich die Freundschaft selbst, resp. das Band der zwischen Vater und Sohn und der begnadigten Creatur bestehenden Freundschaft, ist. Dieser Eigenschaft des hl. Geistes

gegenüber wird die begnadigte Creatur sehr treffend Tempel oder Heiligthum desselben genannt, indem er gerade durch seine Einwohnung in der Creatur als Geist der Liebe des Vaters und des Bräutigams sie mit beiden verbindet und, mit seiner Heiligkeit sie erfüllend, sie zur würdigen Braut des Sohnes und zur würdigen Tochter des Vaters macht. Zugleich weist der Name des Tempels sehr bedeutungsvoll darauf hin, daß die Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Gott eine ganz einzigartige, wunderbar innige ist, wie sie unter Geschöpfen nicht vorkommen kann, und daß darin in realer Weise das in der Freundschaft unter Geschöpfen unerreichbare Ziel, das Durchdringen der Geister und Herzen, verwirklicht wird.

III. Der letzte und höchste Endzweck der Schöpfung soll aber nicht bloß an einzelnen geistigen Creaturen, sondern an allen in der vollkommenen Weise verwirklicht werden, wie es in der übernatürlichen Ordnung durch Gnade und Glorie geschieht. In Folge dessen besteht der Gesammtzweck der geistigen Creatur darin, daß dieselbe in ihrer Gesammtheit eine von Gott zur innigsten Gemeinschaft mit ihm berufene Versammlung Gottes — eine „ecclesia“ Dei oder Domini, resp. Dominica = κυριακή, woher der Name Kirche — und mithin auch eine Gemeinschaft der Heiligen, eine communio sanctorum, bilden soll; und die allgemeine Idee der Welt als eines von Gott beherrschten und seiner Verherrlichung dienenden Reiches Gottes spezifizirt sich dahin, daß die geistige Creatur, wie sie schon von Natur die übrige Welt beherrscht, so auch an der Herrlichkeit ihres eigenen Herrn theilnehme und gerade hiedurch ein wahrhaft herrliches, seiner würdiges Reich ausmache. Diesen erhabenen Charakter des übernatürlichen Reiches Gottes drückt der hl. Petrus (I. 2, 5) dadurch aus, daß er dasselbe mit den Namen auszeichnet, mit welchen Gott (Exod. 19, 6—7) das auserwählte Volk Israel vor allen übrigen Völkern ausgezeichnet hatte: Vos autem genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis (εἰς περιποίησιν, im Exod. περιούσιος, peculiaris, d. h. Deo peculiariter addictus et conjunctus). Der hl. Paulus aber deutet ihn (Eph. 2, 20) dadurch an, daß er (wohl ebenfalls auf den Vorzug des jüdischen Volkes vor allen übrigen anspielend) die Begnadigten cives (συμπολῖται) sanctorum et domestici (οἰκεῖοι) Dei (im Gegensatz zu hospites et advenae = ξένοι καὶ πάροικοι) nennt, d. h. sie als freie Bürger der von Gott selbst bewohnten Stadt (quae sursum est, Jerusalem, quae libera est, Gal. 4, 26) und als vertraute Genossen seines Hauses darstellt. Ebenso wird umgekehrt (II. Cor. 6, 16; Apok. 21, 3; coll. Levit. 26, 11) die Auszeichnung des besonderen Volkes Gottes dadurch charakterisirt, daß Gott in ihm wohne und wandle. Ueberhaupt wird bei der anschaulichen Ausführung der Herrlichkeit des übernatürlichen Reiches Gottes dasselbe regelmäßig mit einer Wohnung (Stadt oder Haus) und zwar einer himmlischen, über die ganze natürliche Welt erhabenen Wohnung Gottes verglichen, um anzuzeigen, daß es nicht bloß ein der Herrschaft Gottes unterworfenes Gebiet, sondern der mit seiner Herrlichkeit erfüllte Sitz seiner Herrschaft ist, und daß diejenigen, die dazu gehören, an seiner Herrschaft theilnehmen, indem Gott bei und in ihnen als seinen Freunden wohnt (Hebr. 12, 22), weßhalb denn auch die civitas Dei und die sponsa Dei in der Apokalypse (bes. Cap. 21 u. 22) als Wechselbegriffe erscheinen.

Vermöge der innigsten Gemeinschaft mit Gott und in Gott entsteht aber auch in der übernatürlichen Ordnung eine höchste innige Gemeinschaft der geistigen Creaturen unter sich, welche eben so, wie die erstere, ein Abbild

der Einheit der göttlichen Personen ist (ut sint unum, sicut et nos unum sumus, Joh. 17, 22) und demgemäß nicht bloß eine Versammlung oder ein Volk, sondern ein geschlossenes organisches Ganzes darstellt. Diese Einheit des Volkes Gottes schildern die Apostel in den citirten Stellen (Eph. 2, 21 f.; I. Petr. 2, 2 ff.) durch die Analogie eines **Hauses**, resp. eines **Tempels**, zu dem die Begnadigten zusammengebaut werden und dessen Grundstein der Sohn Gottes, dessen Kitt der hl. Geist ist. Als ein **lebendiges** wird dieses Haus mit dem menschlichen **Leibe** verglichen, indem der Sohn Gottes als Haupt und der hl. Geist als Seele desselben erscheinen. Dadurch aber wird es auch möglich, die ecclesia Dei und die communio sanctorum als **Eine Braut** des Sohnes Gottes aufzufassen.

1005 So gipfelt zuletzt die ganze übernatürliche Weltordnung darin, daß Gott in und aus seiner Schöpfung sich seine Kirche als ein in seinem Sohne gründendes und vom hl. Geiste erfülltes Heiligthum baut und sie mit seinem Sohne als dessen Leib und Braut verbindet, damit sie, wie der Apostel (Eph. 1, 23) so schön sagt, die plenitudo (πλήρωμα) dessen sei, qui [per] omnia in omnibus adimpletur.

1006 In dieser höheren Einheit der übernatürlichen Ordnung, welche die Menschen nicht weniger als die Engel umfaßt und beide zu Einer Kirche Gottes vereinigt, treten die natürlichen Unterschiede beider, ähnlich wie nach Eph. 2, 18. die der Juden und Heiden gegenüber der christlichen Kirche, in den Hintergrund, so daß die Menschen, indem sie über die natürliche Würde der Engel zur Kindschaft Gottes erhoben werden, mit diesen als gleichberechtigte Bürger des himmlischen Jerusalems dastehen. Ja, die Menschen erscheinen sogar, obgleich in der Ordnung der Natur die letzten, in der Ordnung der Gnade, deren Wesen eben auf huldvoller Herablassung Gottes zur Niedrigkeit der Geschöpfe beruht, besonders bevorzugt, indem die Gnade bei ihnen in wunderbarer Weise die Mängel ihrer Natur beseitigt und überwindet, und überdieß gerade mit ihrem Geschlechte der Sohn Gottes jene Verbindung eingehen sollte, kraft welcher er persönlich in die Reihe der Creaturen eintrat, um in ihrer eigenen Natur der Erstgeborene und das Haupt derselben und der Mittler der Gnade zu werden.

1007 Der Begriff der übernatürlichen Ordnung, und namentlich das in derselben enthaltene Verhältniß zum Sohne Gottes, ist an sich schon derart, daß die Incarnation des Sohnes Gottes, auch abgesehen von der Sünde, als das naturgemäße Complement und Centrum derselben erscheint, und es ist auch wahrscheinlich, daß sie von vornherein in der Absicht Gottes zu diesem Geheimniß in Beziehung gesetzt wurde. Diese Beziehung läßt sich jedoch erst in der Lehre von der Incarnation entwickeln. Wenn wir aber manche Ausdrücke der hl. Schrift, welche zunächst und in ihrem vollen Sinne auf das durch die Incarnation begründete Verhältniß des Menschen zum menschgewordenen Sohne Gottes sich beziehen, auf das Gnadenverhältniß überhaupt angewandt haben: so liegt die Berechtigung dazu darin, daß die Incarnation eben nur eine festere Grundlage und einen höheren Glanz zu demjenigen Verhältnisse hinzufügt, welches durch die einfache Adoption zwischen der Creatur und dem Sohne Gottes gegründet wird. Andererseits war die Idee der übernatürlichen Ordnung überhaupt und speziell auch die Idee der Kirche hier schon darum hervorzuheben, weil nur von ihr aus auch die Bedeutung der durch die Incarnation bewirkten **Restauration** als einer Wiedererhebung der Creatur nicht in ihren natürlichen, sondern in einen übernatürlichen Stand und einer Wiederherstellung und Vollendung eines himmlischen Reiches Gottes verstanden werden kann.

Dritte Abtheilung.

Theorie des relativ Uebernatürlichen, d. h. der übernatürlichen Vervollkommnung der menschlichen Natur als solcher im Unterschied von der der Engel.

§ 175. Uebernatürlicher Inhalt und Charakter der in der endlichen Bestimmung und ursprünglichen Ausstattung des Menschen enthaltenen Verherrlichung der menschlichen Natur im Allgemeinen.

Literatur zu diesem und den folgenden §§: Mag. 2 dist. 19, 24, 25; *Thom.* 1. p. q. 94—103; c. gent. l. 4 c. 52; *Bellarm.* de gr. pr. hom.; *Suarez* proleg. ad tr. de gr. u. de opere 6 dierum l. 3; *Ripalda* contra Bajanos disp. 9—12; *Estius* in 2. d. 19 u. 25; *Goudin,* de gr. q. 2; *De Rubeis* de pecc. orig. cc. 41—52; Kleutgen 2. Bd. 2. Abh. 9; Berlage 4. Bd. § 44 ff.; bes. *Casini,* quid est homo?

1008 Das relativ Uebernatürliche, soweit es, ähnlich wie das in der Gnade enthaltene absolut Uebernatürliche, als Auszeichnung nicht bloß einzelner Individuen, sondern einer ganzen Art von Wesen zur Geltung kommt, besteht (s. oben n. 602 ff.) in Gütern oder Vorzügen, welche nicht für die ganze geschaffene Natur, also auch für die Engel, sondern bloß für die menschliche, übernatürlich sind, und welche eben diese Natur in ihrer Totalität und in ihrer Eigenthümlichkeit den Engeln resp. Gott selbst in höherer Weise ähnlicher machen, als sie es von sich aus ist oder sein kann.

1009 I. Bei der durch die Constitution der menschlichen Natur bedingten Gebrechlichkeit und Dürftigkeit derselben bedarf es unter allen Umständen, damit dieselbe ihre wesentliche Bestimmung erreiche, irgend einer übernatürlichen Einwirkung Gottes oder eines supernaturale quoad modum — sei es um der Seele nach Auflösung der Natur ein seliges Leben nach Art der reinen Geister zu ermöglichen, sei es um derselben während der Vereinigung mit dem Leibe trotz der entgegenstehenden Schwierigkeiten die Erfüllung ihrer wesentlichen sittlichen Aufgabe möglich zu machen. Aber diese Einwirkung Gottes hat dann auch nicht den Charakter einer Erhebung der menschlichen Natur als solcher, indem sie entweder die Auflösung der Gesammtnatur voraussetzt oder aber vor der Auflösung bloß die Person befähigt, die Unvollkommenheiten ihrer Natur namentlich in sittlicher Beziehung zu überwinden. Eine Erhebung der menschlichen Natur als solcher findet nur durch eine solche übernatürliche Einwirkung Gottes statt, wodurch jene Natur, trotz und in ihrer Zusammensetzung, über ihren natürlichen Zustand erhoben und in einen der rein geistigen Natur der Engel ähnlichen Zustand versetzt, und das in ihr vorhandene sichtbare Bild Gottes, von seinen natürlichen Mängeln befreit, zu einem glorreichen Gleichnisse Gottes erhoben wird.

1010 II. Es ist ein Fundamentaldogma des Christenthums, daß das Endziel des Menschen thatsächlich den unvergänglichen Bestand und das ungestörte gute und selige Leben nicht bloß seiner geistigen Seele, sondern seiner ganzen Natur oder nach dem Ausdruck des hl. Irenäus die „salus *totius* hominis" einschließt. Der Mensch soll also, sei es ohne oder nach vorheriger Auflösung seiner Natur, seine endliche Vollendung in

seinem ganzen Wesen erreichen und mithin am Ende seiner Laufbahn in einen solchen Zustand seines ganzen Wesens eintreten, in welchem weder eine Auflösung der Natur noch auch auf irgend einem Punkte eine Störung des Friedens und der Ordnung ihres Lebens zu befürchten ist.

1011 Diesen Zustand der endlichen Vollendung bezeichnet die Offenbarung näher als eine durch übernatürliche Einwirkung Gottes zu Stande kommende Verklärung oder erhebende Umwandlung und Erneuerung, Neuschaffung und Neugeburt der Natur, wodurch dieselbe auch dem Leibe nach (1 Cor. 15, 42 ff.) aus einer animalischen geistig, aus einer irdischen himmlisch werde und, kraft dieser Vergeistigung auch dem Leibe nach ihrer Hinfälligkeit und Schwäche enthoben, an der Incorruptibilität und Impassibilität des reinen Geistes theilnehme. Demnach wird hier zunächst der niedere animalisch-irdische Theil der Natur vermöge der Kraft des Geistes Gottes, der in ihrem geistigen Theile wohnt, von letzterem so durchdrungen und durchherrscht, daß er demselben in seiner geistigen Beschaffenheit ähnlich wird und mit ihm nicht mehr ein aus fremdartigen Elementen zusammengesetztes, sondern ein homogenes Ganzes ausmacht. In Folge dessen ist dann zunächst eine Auflösung oder Corruption des Ganzen natürlicher Weise nicht mehr möglich, und a fortiori fallen die natürlichen positiven Bedingungen des körperlichen Lebens gänzlich weg. Ferner ist jedes Erleiden eines störenden Einflusses innerlich ausgeschlossen und desgleichen jede Erregung sinnlicher Strebungen, die nicht im Voraus vom Geiste genehmigt oder hervorgerufen sind. A fortiori kann hier das animalische Leben keinen störenden Einfluß mehr auf die Entwicklung des geistigen, d. h. auf die Erkenntniß der Wahrheit und das Wollen des Guten, üben; im Gegentheil wird hier die menschliche Seele einer ebenso rein geistigen Erkenntniß fähig, als ob sie reiner Geist wäre, und folglich auch in sich selbst zu einer höheren Form des Seins verklärt und erhoben.

1012 Daß ein solcher Zustand übernatürlich ist im negativen Sinne, wenigstens insoweit er über das Sein und die Kräfte der menschlichen Natur erhaben und eine Erhebung ihrer selbst ist, versteht sich von selbst, bes. nach dem oben § 155—156 über die Animalität der menschlichen Natur Gesagten. Ebenso klar ist es, daß dieser Zustand übernatürlich ist im positiven Sinne, indem dadurch der Mensch in seiner ganzen Natur zur Aehnlichkeit mit der natürlichen Beschaffenheit der Engel (erunt sicut angeli Dei in coelo Matth. 22, 30) und somit zur Theilnahme an der diesen von Natur zustehenden erhabenen Gottähnlichkeit, also auch aus einem mangelhaften Bilde zu einem von himmlischer Herrlichkeit verklärten Gleichniß Gottes erhoben wird.

1013 Das Nähere über die Verklärung der menschlichen Natur und insbesondere über die Eigenschaften des verklärten Leibes folgt in der Lehre von der Vollendung (s. vorl. unsere „Mysterien“ Hptst. 9). Hier war nur darauf hinzuweisen aus demselben Grunde, aus welchem beim absolut Uebernatürlichen die visio beatifica vorangestellt wurde, weil nämlich das Endziel einer Ordnung maßgebend ist für die auf dasselbe berechneten Einrichtungen. Freilich liegt das Verhältniß zwischen Endziel und Vorbereitung hier insofern anders, als hier die Anticipation des Zustandes der endlichen Verklärung in den betreffenden Gaben des Urstandes nicht das wesentlich nothwendige Mittel zur Erlangung derselben ist, sondern nur der Ausdruck der Absicht Gottes, daß der Mensch von vornherein,

beim Ausgange seines Weges zum Endziele, dem letzteren möglichst nahegestellt sei und schon unterwegs möglichst vollkommen als Bild Gottes erscheine. Die Väter drücken das innige Verhältniß zwischen den betreffenden Gaben des Urstandes und der einstigen Verklärung des animalischen Theiles der menschlichen Natur bes. dadurch aus, daß sie die letztere geradezu als eine Wiederherstellung (restitutio, ἀποκατάστασις) des ersteren betrachten, — freilich ist es eine restitutio *abundans*, welche in vollkommenerer Weise das bewirkt, was das Verlorene bewirkte; aber immerhin zeigt dieser Gedanke, daß man die beiderseitigen Güter zu derselben Ordnung rechnete.

Als Gesammtname für die hierhin gehörigen Gaben wird von den VV. entweder ἀφθαρσία = incorruptio oder incorruptela (bes. bei Iren.) oder immortalitas gebraucht. Letzterer Ausdruck ist zwar an sich weniger umfassend, hebt aber ebenso ein hervorspringendes und für das Ganze charakteristisches Moment an der Vergeistigung und Beseligung der Gesammtnatur hervor, wie die „Unsterblichkeit der Seele" an der Geistigkeit der Seele, und „das ewige Leben" an der Seligkeit des Geistes; und er ist um so mehr bedeutungsvoll, weil die Unsterblichkeit des Leibes in statu termini ihren Zweck durchaus verfehlen würde, wenn sie nicht von den übrigen Gaben begleitet wäre. 1014

III. Es ist aber auch ein Grunddogma der Kirche, daß Gott 1) von vornherein den ununterbrochenen Bestand der menschlichen Natur gewollt, und daß er ebenso 2) schon für den status viae eine dem Wesen des letzteren entsprechende Anticipation der dereinstigen Verklärung oder eine vorläufige übernatürliche Verherrlichung der Gesammtnatur des Menschen eingerichtet hat, indem er den Menschen, so lange derselbe wollte, gegen alle aus seiner animalischen Natur resultirenden Störungen der Ordnung und des Friedens seines inneren und äußeren Lebens sicherstellte. M. a. W. Gott hatte von vornherein die menschliche Natur von ihrer natürlichen Gebrechlichkeit, der infirmitas carnis sowohl, wie der mit ihr zusammenhängenden infirmitas mentis, in der Weise befreit und über dieselbe erhoben, daß der Mensch, wenn er nicht selbst wollte, der Nothwendigkeit, ihre Folgen zu empfinden, entzogen war, oder die Macht besaß, den Eintritt dieser Folgen zu verhüten. 1015

Gegenüber den einzelnen Momenten der natürlichen Gebrechlichkeit, wie sie oben § 155—156 erklärt wurden, treten in dieser Befreiung und Erhebung der menschlichen Natur folgende einzelne Vorzüge hervor: 1016

1. Die Befreiung von der Nothwendigkeit zu sterben, oder die Erhebung zu der Macht, sich vor dem Tode zu bewahren (immortalitas = posse non mori).

2. Die Befreiung von der Nothwendigkeit körperlicher Leiden, oder die Erhebung zu der Macht, alle körperlichen Leiden von sich abzuhalten (impassibilitas = posse non pati).

3. Die Befreiung von der Nothwendigkeit, unwillkürliche Regungen der sinnlichen Begierlichkeit zu erdulden, oder die Erhebung zu der Macht, allen Regungen der Begierlichkeit zuvorzukommen resp. sie nach Belieben zu unterdrücken (immunitas a concupiscentia rebelli).

4. Die Befreiung von den aus dem Einflusse der Sinnlichkeit resultirenden Hindernissen der geistigen Erkenntniß, also die Erhebung zur Macht leichter, klarer und sicherer Erfassung der ganzen natürlich erkennbaren Wahrheit und der Vermeidung jedes irrigen Urtheils (immunitas ab ignorantia i. e. a difficultate veri, et ab errore i. e. a necessitate et pronitate errandi), welche in ihrem Grunde

nichts Anderes ist als die Macht, die geistige Erkenntniß vor jedem störenden Einflusse der sinnlichen zu bewahren.

5. Die Befreiung von den aus der Sinnlichkeit direkt oder indirekt resultirenden Hindernissen des geistigen Wollens, also die Erhebung zur Macht einer leichten und vollen Bethätigung und Durchführung der ganzen natürlichen Sittlichkeit und der Vermeidung jeder, auch der kleinsten, formellen oder materiellen Sünde, ja jeder Unordnung im Wollen und Handeln (**immunitas a difficultate boni et ab omni peccato i. e. a necessitate et pronitate peccandi** resp. **possibilitas** ***per*****ficiendae justitiae**), welche in ihrem Grunde nichts Anderes ist als die Macht, den Willen vor jeder durch Unvollkommenheit der Erkenntniß und den Einfluß der Sinnlichkeit bedingten unordentlichen Regung zu bewahren.

6. Die Befreiung von den natürlichen Schranken der Herrschaft über die äußere Natur, oder die Erhebung zu der Macht, die äußere Natur, namentlich die Thiere, in vollkommener Unterwürfigkeit zu erhalten, über alle zu seinem Wohlstande gehörigen Güter zu verfügen und alles ihm Schädliche fernzuhalten, also zu einem **dominium perfectum** über die Natur in Verbindung mit den entsprechenden Reichthümern, welche in dem paradiesischen Wohnsitze gegeben waren.

1017 Obgleich diese Vorzüge keine umwandelnde Verklärung der ganzen Natur einschließen, so sind sie doch nicht minder wahrhaft, sowohl im negativen als im positiven Sinne, übernatürlich, wie die dereinstige Verklärung. Wie nämlich jeder von ihnen weder in der Natur des Menschen enthalten noch durch sie bewirkbar ist: so hat auch jeder von ihnen, und noch mehr alle zusammen, die Wirkung, daß dadurch der Mensch in seinem spezifischen Wesen zur Theilnahme an den natürlichen Vorzügen der Engel und ihrer erhabenen Gottähnlichkeit erhoben wird, und so aus einem mangelhaften Bilde zu einem von himmlischer Herrlichkeit strahlenden Gleichnisse Gottes emporsteigt. Die Väter bezeichnen daher sehr treffend im Anschlusse an die heilige Schrift die Verleihung dieser Vorzüge als eine gnadenvolle Verherrlichung der Natur oder als Bekleidung und Krönung des Menschen mit himmlischer Ehre und Herrlichkeit.

1018 Die thatsächliche Verleihung der erwähnten Vorzüge ist **de fide**, weil entweder, wie bes. bei 1. und 3., ausdrücklich in der heiligen Schrift bei der Urgeschichte des Menschen und in der formulirten Kirchenlehre bezeugt oder doch in der Kirchenlehre über die Erbsünde vorausgesetzt und allgemein von Vätern und Theologen, von jenen namentlich den Pelagianern gegenüber, vorgetragen.

1019 Zu 1. Vgl. Gen. 2, 17 die Androhung des Todes für den Fall der Sünde, welche ihrer ganzen Fassung nach voraussetzt, daß der natürlicher Weise mögliche und nothwendige Tod ohne Sünde nicht eintreten würde. Desgleichen weist die heilige Schrift Gen. 2, 22 darauf hin, daß Gott einen Baum gepflanzt hatte, der im Unterschiede von den gewöhnlichen Bäumen die Kraft besaß, das menschliche Leben ewig zu erhalten. Daher heißt es Weish. 1, 13 f.: **Deus mortem non fecit, nec laetatur in perditione vivorum; creavit enim ut essent** (εἰς τὸ εἶναι) **omnia**; 2, 23 f.: **Deus creavit hominem inexterminabilem** (ἐπ' ἀφθαρσίᾳ) **. . . invidia autem diaboli mors introivit in orbem terrarum.** Namentlich aber ist die ursprüngliche Exemption vom Tode beim Apostel Röm. 5 die wesentliche Voraussetzung der Lehre von der Erbsünde und ihren Folgen; und von diesem Gesichtspunkte aus hat auch die Kirche dieselbe gegenüber den Pelagianern definirt im *Conc. Milev.* II. c. 1.

Quicumque dicit, Adam primum hominem mortalem factum, ita ut sive peccaret sive non peccaret, moreretur in corpore, hoc est de corpore exiret, non peccati merito, sed necessitate naturae, a. s.

Zu 2. Die Freiheit von allen Leiden ist in der heiligen Schrift nicht ausdrücklich vorgetragen, aber genugsam dadurch angedeutet, daß die regelmäßigsten und natürlichsten Leiden, die Geburtswehen und die Beschwerden der Arbeit, Gen. 3, 16. 19 als Strafe der Sünde verhängt worden. Wegen ihres innigen Zusammenhanges mit der Unsterblichkeit ist sie übrigens in dieser mitgegeben, wie denn auch die Väter, wenn sie von letzterer reden, die erstere regelmäßig mit einbegreifen. Die Väter halten daran so fest, daß sie den Eintritt der Leiden ebenso, wie der Apostel den Eintritt des Todes, axiomatisch als Folge und Zeichen der Erbsünde geltend machen. 1020

Zu 3. Vgl. Gen. 2, 25: et erant ambo nudi, Adam et uxor ejus, et non erubescebant, wo die Abwesenheit derjenigen Begierlichkeit welche von Natur die lebhafteste ist, ausdrücklich constatirt, u. Gen. 3, 7: Et aperti sunt oculi amborum, cumque cognovissent se esse nudos consuerunt folia ficus et fecerunt sibi perizomata, wo das Aufleben jener Begierlichkeit als Folge der Sünde dargestellt wird; a fortiori muß Beides von jeder anderen Begierlichkeit gelten. Ebenso liegt die Abwesenheit der Begierlichkeit beim ersten Menschen in dem allgemeinen Ausdruck Eccl. 7, 30: Solummodo hoc inveni, quod fecerit Deus hominem *rectum*, welcher wegen der nachfolgenden Bemerkung: et ipse se infinitis miscuerit quaestionibus deutlich genug auf eine durchaus ruhevolle rectitudo bezogen wird. Endlich ist die ursprüngliche Abwesenheit der Begierlichkeit die wesentliche Voraussetzung der Lehre des Apostels Röm. 7 über die Begierlichkeit als Folge und Trägerin der durch Adam in das Geschlecht eingeführten ἁμαρτία oder des peccatum per exc., weßhalb sie auch bekanntlich bei den Vätern im Kampfe gegen die Pelagianer neben der Unsterblichkeit als Hauptaxiom geltend gemacht und vertheidigt wurde. 1021

Zu 4. Vgl. was Gen. 2, 19 über die sofortige durchaus zutreffende Benennung der Thiere durch Adam, und was Sir. 17, 5—6 von der Erleuchtung der ersten Menschen durch Gott gesagt wird (disciplina intellectus replevit illos, creavit illis scientiam spiritus, sensu implevit cor illorum et mala et bona ostendit illis). Freilich kann die erstere Stelle auf eine nur persönliche Ausstattung Adams bezogen werden, die mit seiner Stellung als Vater und Lehrer aller Menschen zusammen hing und bloß eine anticipirte Entwickelung seiner geistigen Thätigkeiten darstellte (1 Thom. l. p. 997 a. 3), während die letztere Stelle auf Adam und seine außer dem Urstande gezeugten Nachkommen zugleich gedeutet werden kann und dann allerdings nicht den vollen Sinn gibt, den wir brauchen. Indeß wird das hier Fehlende durch die Tradition ergänzt, indem namentlich die antipelagianischen Väter die Schwierigkeit der Erkenntniß und besonders die Gefahr eines unfreiwilligen Irrthums mit der kirchlichen Idee von der Vollkommenheit des Urstandes unvereinbar erklären. Inwieweit damit das Wort des Apostels, daß Eva von der Schlange betrogen worden sei, vereinbar ist, s. unten bei der Sünde der ersten Menschen. Wie in der heiligen Schrift nicht der allgemeine Charakter der Erkenntniß Adams als einer irrthumslosen ausgesprochen ist, so ist noch weniger direkt der tiefere Grund derselben, die relative Emancipation von der Sinnlichkeit, hervorgehoben; indirekt wird derselbe allerdings dadurch bezeichnet, daß die Unvollkommenheit der Erkenntniß im gegenwärtigen Menschen auf die aggravatio animae per corpus quod corrumpitur gegründet wird (s. oben n. 561). Indem die TT. diesen Grund betonen, bemerken sie zugleich, die Erkenntniß des Urstandes sei bes. in Bezug auf geistige Dinge, namentlich in Bezug auf Gott, auch ihrer Form und ihrem Mittel nach eine wesentlich höhere gewesen, als beim gefallenen, resp. dem bloß natürlichen Menschen. Wie sie nämlich von Seiten ihres Princips geläuterter oder reiner geistig gewesen, so seien ihr auch die geistigen Objekte reiner und klarer entgegengetreten; so habe namentlich der Geist des Menschen sich selbst in seinem geistigen Leben als ein reinerer Spiegel Gottes vorgeschwebt. Vgl. *Thom.* 1. p. q. 94 a. 1 ff. (dazu bes. *Bannez*); q. disp. de ver. q. 18 (sehr eingehend); *Bonav.* in 2 dist. 23. a. 2. q. 3: Cognitio status innocentiae media est inter cognitionem status gloriae et status miseriae; et quemadmodum paradisus terrestris plus se tenet cum terra quam cum caelo, sic Adae cognitio, sive status innocentiae plus conformis est cognitioni status praesentis, quam futuri. Unde in solo statu gloriae videbitur Deus immediate et in sui substantia, ita quod nulla erit ibi obscuritas. In statu vero innocentiae et naturae lapsae videtur Deus mediante 1022

speculo, sed differenter: quia in statu innocentiae videbatur Deus *per speculum clarum* (nulla enim erat in anima peccati nebula); in statu vero miseriae videtur *per speculum obscuratum* per peccatum primi hominis, et ideo nunc videtur per speculum et in aenigmate. Aenigma enim, sicut dicit August. in lib. de Trin., est similitudo obscura.

1023 Zu 5. Die betr. Vollkommenheit des Willens ergibt sich theils direkt, theils indirekt aus dem zu 3. über die Abwesenheit der Concupiscenz und die vollkommene rectitudo des ersten Menschen Gesagten. Kirchlicherseits ist dieselbe bes. in den Kämpfen gegen die Pelagianer namentlich dadurch bekundet, daß man dem Menschen im Urstande das wirklich einräumte, was die Pelagianer auch dem gegenwärtigen zuschrieben, nämlich die Fähigkeit, ebenso ohne eine heilende Nachhilfe Gottes, wie ohne innern Kampf, das ganze Gesetz Gottes zu erfüllen und selbst die kleinste Sünde zu vermeiden.

1024 Zu 6. Die vollkommene Herrschaft über die Natur ist Gen. 2 u. 3 bekundet durch die Vorführung aller Thiere vor Adam, die Gewinnung aller Bedürfnisse ohne mühevolle Arbeit, und dadurch, daß dem ersten Menschen ein Aufenthaltsort angewiesen war, in welchem das Beste, was die Natur bieten kann, und zwar wie sie sonst nirgends bietet, zu seinem Gebrauche und Genusse concentrirt war.

1025 Wie aus Vorstehendem ersichtlich, sind alle Momente der ursprünglichen Ausstattung der menschlichen Natur, wodurch die spezifischen natürlichen Mängel derselben aufgehoben werden — im Gegensatz zu der Gnade der Kindschaft (s. oben n. 654) — bereits im Alten Testament, besonders in der Geschichte der Schöpfung, hervorgehoben und zwar als zu dem von Gott seinem sichtbaren Bilde verliehenen Gleichnisse gehörig. Es hängt dies damit zusammen, daß jene Gaben ihrer Natur nach der Erfahrung ebenso zugänglich sind, wie die entgegengesetzten Mängel, und daher ihr Verständniß und ihre Würdigung dem Menschen in jeder Lage nahe liegt. Aus demselben Grund erklärt es sich, daß jene Gaben mehr oder weniger in der Idee einbegriffen waren, welche in den Traditionen aller alten Völker sich von einem ursprünglichen „goldenen Zeitalter" erhalten hat.

1026 Eine prachtvolle Schilderung der aus der Verbindung aller Gaben des Urstandes sich ergebenden Herrlichkeit und Seligkeit des Menschen gibt *Aug.* de civ. Dei l. 14. c. 26: Vivebat homo in paradiso sicut volebat, quamdiu volebat, quod Deus jusserat: vivebat fruens Deo, ex quo bono erat bonus; vivebat sine ulla egestate, ita semper vivere habens in potestate. Cibus aderat ne esuriret, potus ne sitiret, lignum vitae, ne illum senecta dissolveret. Nihil corruptionis in corpore vel ex corpore ullas molestias ullis eius sensibus ingerebat; nullus intrinsecus morbus, nullus ictus metuebatur extrinsecus, summa in carne sanitas, in anima tota tranquillitas. Sicut in paradiso nullus erat aestus aut frigus, sic in ejus habitatore nulla ex cupiditate vel timore accedebat bonae voluntatis offensio. Nihil omnino triste, nihil erat inaniter laetum. Gaudium verum perpetuabatur ex Deo, in quem flagrabat caritas ex corde puro et conscientia bona et fide non ficta: atque inter se coniugum fida ex honesto amore societas, concors mentis corporisque vigilia, et mandati sine labore custodia. Non lassitudo fatigabat otiosum, non somnus premebat invitum. In tanta felicitate rerum et felicitate hominum absit ut suspicemur, non potuisse prolem seri sine libidinis morbo: sed eo voluntatis nutu moverentur illa membra quo caetera, et sine ardoris illecebroso stimulo cum tranquillitate animi et corporis nulla corruptione integritatis infunderetur gremio maritus uxoris. Neque enim quia experientia probari non potest, ideo credendum non est, quando illas corporis partes non ageret turbidus calor, sed spontanea potestas sicut opus esset adhiberet; ut enim ad pariendum non doloris gemitus, sed maturitatis impulsus feminea viscera relaxaret, sic ad foetandum et concipiendum non libidinis appetitus, sed voluntarius usus naturam utramque conjungeret.

1027 Die Uebernatürlichkeit dieser Gaben, zumal in dem hier zunächst in Rede stehenden Sinne, ist nach dem oben § 161 B. Gesagten katholische Lehre und nach dem § 155—156 über die Natur des Menschen Gesagte auch evident. Die Väter, die griechischen sowohl wie die lateinischen, machen sie in der Regel anschaulich durch das auch von der heiligmachenden Gnade gebrauchte Bild einer von Gott gnädig verliehenen Bekleidung und Krönung mit himmlischer Herrlichkeit — im Anschluß einerseits an Sir. 17, 3: secundum se vestivit illum virtute (ἰσχύν), sowie an Ps. 8, 5—6: Quid est homo, quod

memor es ejus, minuisti eum paulo minus ab Angelis, gloria et honori coronasti eum, indem sie diese Worte nach ihrem vollen Sinne speciell auf den ersten Menschen vor der Sünde bezogen — und anderseits an Gen. 3, 7: cum cognovissent se esse nudos, indem sie darin den tieferen Sinn fanden, daß die äußere körperliche Blöße, die auch vorher vorhanden war, jetzt deßhalb angefangen habe Scham zu erregen, weil die dadurch gereizten und sichtbar werdenden Regungen der Begierlichkeit nur die Folge einer innern geistigen Entblößung gewesen seien. (Die Einschränkung der Bekleidung auf die heiligmachende Gnade und die entsprechende Einschränkung der spoliatio gratuitorum auf den Verlust der Heiligkeit, wie in dem scholastischen Axiom von der durch die Erbsünde erfolgten spoliatio gratuitorum und vulneratio in naturalibus, findet sich bei den Vätern fast gar nicht.) Vgl. *Aug.* oben n. 551; dazu Civ. Dei l. 14 cc. 9—11. 17: Patebant ergo oculi eorum, sed nondum erant aperti, id est attenti, ut cognoscerent, quid eis *indumento gratiae* praestaretur. Qua gratia remota, ut poena reciproca inobedientia plecteretur, exstitit in motu corporis quaedam impudens novitas, unde esset indecens nuditas; und de pecc. mer. et rem. l. 2. cc. 22—24: Quid est, gustato cibo prohibito, nuditas indicata, nisi peccato nudatum, quod gratia contegebat? Gratia quippe magna ibi erat, ubi terrenum et animale corpus bestialem libidinem non habebat. Qui ergo *vestitus gratia* non habebat in suo corpore, quod puderet, *spoliatus gratia* sensit, quod operire deberet. Aehnlich vor Aug. *Ambros.* an vielen Stellen bes. Apol. David post. c. 8: Quaeramus, quae sit ista nuda; est videlicet humana conditio, omnibus vestimentis exuta, natura carens amictu immortalitatis et innocentiae spoliata velamine. Nudus enim est, qui peccato nudatur et culpa. Denique ille primus nostri generis peccator (atque utinam solus!), antequam peccaret, nudum se esse non sensit, posteaquam peccavit, nudum se esse vidit, et ideo tegendum foliis putavit, quia nudum se esse cognovit. Factus est igitur sibi nudus, posteaquam factus est reus culpa. In illo nudata est omnis humana conditio per successionem naturae non solum culpae, sed etiam aerumnae obnoxia. Ergo ille se nudum sensit et vidit. Unde ita est omnis nostra conditio, ut, qui se nudum putaverit, nullum se videat et sentiat. Noch deutlicher betont Ambr. die Uebernatürlichkeit des fraglichen amictus lib. de paradiso c. 14, wo er die Frage Gottes: Adam, ubi es? so umschreibt: De quibus bonis, de qua beatitudine, de *qua gratia,* in quam miseriam recidisti? *Maximus* Taurin. (hom. 85 de div.) vergleicht dabei ausdrücklich das Kleid der Unsterblichkeit mit dem Kleide der Heiligkeit in den Engeln: Et sancti Angeli in splendidissimo habitu constituti numquid tunicis cooperiuntur et palliis? Sed cum in illis nativitatis suae sit nuda substantia [i. e. natura], *vestiti videntur esse quod sancti sunt.* Sic igitur et Adam custodiens *honestatis Angelicae dignitatem*, erat quidem nudus mundanis vestibus, sed immortalitatis erat splendore vestitus. — Aehnlich von den Griechen *Chrysost.* oft, bes. in Gen. hom. 16 c. 1: *Nudati* sunt *gloria*, quae illos circumdabat, quia se indignos tali honore fecerant . . . . Nudati propter peccatum *supernae gratiae amictu* sensibilis suae nuditatis sensum acceperunt . . . . quippe mandati praevaricatio ut supervenit, *vestem illam novam et admirabilem, gloriae* inquam ac supernae benevolentiae, qua induti erant, abstulit et nuditatis sensum praebuit. Desgl. *Joh. Damasc.* hom. in ficulneam aref. n. 3: Etsi corpore nudi erant, *divina tamen gratia tegebantur;* corporale nullum iis indumentum erat, erat tamen vestis incorruptionis (ἔνδυμα ἀφθαρσίας).

Wie Max. Taur., so sehen auch *Chrys.* und *Joh. Damasc.* in dem Zustande der ersten Menschen eine Erhebung zur Vollkommenheit der Engel. *Chrys.* l. c. hom. 15: Usque ad illam [praevaricationem] quasi angeli versabantur in paradiso, non concupiscentiis flagrantes, non ab aliis affectionibus infestati, non naturae necessitatibus obnoxii, sed prorsus incorruptibiles et immortales conditi, neque vel vestimentorum egebant. Peccato enim nondum praesente, *gloria, quae superne venerat, vestiti erant*, et ideo non erubescebant. Kurz darauf heißt es, Gott habe gewollt, daß der Mensch ein „irdischer Engel" sei, und der Teufel habe denselben um sein englisches Leben beneidet. *Ioh. Damasc.* hom. in Sabb. sanct. n. 7: Nunc hominem, quem ad imaginem suam condiderat, *in communione gratiae suae* constituit, beatum et inde quoque felicem, ab omni immunem cura vitam largiens. Sicut *alter enim angelus* in terra habitans Deum suum collaudabat. Gewöhnlich aber betonen die Väter mehr direkt die durch die 1028

Gaben des Urstandes bewirkte übernatürliche **Gottähnlichkeit**, indem sie in den hier in Rede stehenden Gaben, **mit der heiligmachenden Gnade zusammen**, das **vollkommene Gleichniß Gottes** sehen, wozu das an sich unvollkommene Bild Gottes erhoben worden sei. So bes. *Greg. Nyss.* de beat. c. 3 u. 7.; s. Casini S. 29–30. An ersterer Stelle heißt es: Huius boni [divini], quod superat omnem vim comprehendendi, nos homines olim participes eramus; ac tantum erat in natura nostra bonum illud, quod superat omnem cogitationem et intellectum, ut alterum illud esse humanum bonum videretur, exquisitissima et plenissima assimilatione atque imitatione ad imaginem primarii et originalis exemplaris formatum. Nam quae nunc de illo per conjecturas speculamur, haec omnia circa hominem quoque erant: incorruptibilitas simul et beatitudo, propria et a nullo alterius arbitrio domini ove pendens potestas, vita nullis negotiis implicata, nullis molestiis, nulli aegritudini obnoxia ..... Modo vero, quod ad imaginem coelestis factum erat, in terram redactum est; cui regnum destinatum erat, in servitutem redactus est.

1029 Wie der Vollbesitz und Genuß der höheren Herrlichkeit des Menschen durch seine **Wohnung im Paradiese** bedingt war: so bemerken die Theologen nach *Thom.* I. p. q. 102. a. 4. u. einer Andeutung von *Aug.* (de gen. contra Manich. l. 2. c. 8) mit Recht, die Gen. 2, 7 berichtete **Versetzung** des **außer** dem Paradiese geschaffenen Menschen **in** das Paradies sei ein Zeichen, daß jene Herrlichkeit ihm eben so wenig von Natur eigen gewesen, wie der ihr entsprechende Ort. *Thom.* l. c.: Paradisus fuit locus congruus humanae habitationi, quantum ad incorruptionem primi status. Incorruptio autem illa non erat hominis secundum naturam, sed ex supernaturali Dei dono. Ut ergo hoc gratiae Dei imputaretur, non humanae naturae, Deus hominem extra paradisum fecit et postea ipsum in paradiso posuit. Man braucht jedoch darum nicht mit *Aug.* l. c. anzunehmen, Gott habe die innern übernatürlichen Gaben dem Menschen erst im Paradiese verliehen (Nondum tamen spiritalem hominem debemus intelligere, qui factus est in animam viventem, sed adhuc animalem. *Tunc* enim spiritalis effectus est, cum in paradiso, hoc est in beata vita, constitutus praeceptum etiam perfectionis accepit). Indeß hat *Aug.* selbst diese auf die I Cor. 15, 46 gegebene Erklärung des „factus in animam viventem" gestützte Ansicht ausdrücklich zurück genommen retr. l. 1 c. 12: Apostolus enim ad hoc adhibuit illud testimonium, ut probaret esse *corpus* animale; ego autem hinc putavi esse monstrandum, animalem factum prius *hominem*, non corpus hominis solum. Der Leib des Menschen aber ist nach *Aug.* (an vielen Stellen, auch im paradiesischen Zustande animalisch geblieben.

1030 IV. Obgleich die ursprüngliche Verherrlichung der Gesammtnatur des Menschen derselben Ordnung angehört und ähnliche Wirkungen hat, wie die finale oder vollendete Verherrlichung: so besteht doch zwischen jener und dieser, wie schon in der obigen Fassung beider angedeutet worden, ein **wesentlicher Unterschied**, der sich besonders in folgenden Momenten zeigt.

1031 Die **endliche** Verherrlichung ist eine **Verklärung** im strengsten Sinne, wodurch die **innere Beschaffenheit aller Theile** der Natur so **umgewandelt** wird, daß dieselben für die Folgen der natürlichen Gebrechlichkeit **unempfänglich** werden, daß also die Gebrechlichkeit in **ihrer Wurzel ausgelöscht** wird; insbesondere wird daher hier die irdische und animalische Beschaffenheit des **Leibes** so umgewandelt, daß er, den natürlichen Bedingungen seines Seins und Lebens (namentlich dem Bedürfnisse der Nahrung) entrückt und dem Geiste gleichförmig gemacht, **in sich selbst himmlisch und geistig** genannt wird und ist.

1032 Bei der **ursprünglichen** Verherrlichung der menschlichen Natur aber fand eine **solche** innere Umwandlung **nicht** statt, indem die innere Empfänglichkeit für die Folgen der natürlichen Gebrechlichkeit bestehen blieb und nur der Eintritt dieser Folgen verhindert wurde; namentlich blieb der Leib den

natürlichen Bedingungen seines Seins und Lebens unterworfen, blieb also seiner Beschaffenheit nach ein irdischer und animalischer Leib. Ueberhaupt braucht man hier keine andere direkte und unmittelbare innere Veränderung der Beschaffenheit anzunehmen als diejenige, welche durch die übernatürliche innere Stärkung, Erhöhung und Verklärung der geistigen Kräfte des Menschen vollzogen wurde, welche also in dem Theile seines Wesens den Menschen innerlich den Engeln und Gott in übernatürlicher Weise ähnlich machte, worin er den Engeln und Gott selbst von Natur aus verwandt ist, m. E. W. als die Aufhebung der infirmitas mentis durch den „vigor rationis", wie *Thom.* es nennt. Um die intellektuelle und ethische Vollkommenheit des Urstandes zu begreifen, ist allerdings eine höhere innere Beschaffenheit des Erkenntniß- und Willensvermögens unentbehrlich. Für die übrigen Vorzüge des Urstandes aber ist es nicht nothwendig, daß die von denselben betroffenen Theile der Natur irgendwelche Erhöhung ihrer inneren Beschaffenheit erlangen.

Die Freiheit von der Begierlichkeit erklärt sich nämlich theils durch die 1088 höhere Energie der geistigen Kräfte in der Richtung auf das Wahre und Gute, durch deren Bethätigung in lebhaftester geistiger Contemplation und Affektion die Erregbarkeit der Sinnlichkeit paralysirt wird, theils durch eine eigens dem Willen verliehene geistige Macht, die Funktionen der niederen Lebenskräfte ebenso zu zügeln, wie der Wille von Natur die Glieder des Körpers bewegt. Die Freiheit vom Leiden und vom Tode konnte bewirkt werden theils durch eine dem Willen verliehene geistige Macht zu jeder nothwendigen Verfügung über die Organe und Kräfte des Leibes, theils durch den Schutz und die Vorsehung Gottes, wodurch die schädlichen Einflüsse abgehalten und die positiven Mittel der Erhaltung gewährt wurden, theils durch die weise Umsicht des Menschen selbst in der Vermeidung schädlicher Einflüsse und der Benützung der dargebotenen Erhaltungsmittel. Die äußere Herrschaft über die Natur beruhte theils auf dem effektiven Besitze aller wünschenswerthen natürlichen Güter und der vollkommenen Kenntniß der Natur, theils den Thieren gegenüber auf der geistigen Ueberlegenheit, die in der Behandlung derselben, namentlich durch Blick und Stimme, einen geheimnißvollen Zauber auf dieselben üben konnte. Manche TT. gehen sogar so weit, daß sie den Schwerpunkt dieser Gaben geradezu außerhalb des Menschen in den beständigen speziellen Schutz Gottes verlegen und die wiederholt erwähnte permanente geistige Macht über das animalische Leben ähnlich, wie die vorübergehende Macht, äußere Wunder zu wirken, nicht als ein immanentes Attribut des Menschen selbst ansehen. Indeß weist die ganze Redeweise der Schrift und der Väter darauf hin und ist a priori anzunehmen, daß nicht bloß die Wirkungen, sondern auch der nächste Grund der Herrlichkeit des Urstandes, die „Macht von Oben", zur inneren Ausstattung der menschlichen Natur gehörte, daß also das geistige Prinzip im Menschen auf übernatürliche Weise und als von Gott geliehen ebenso in sich selbst die volle Gewalt über den Körper und das animalische Leben besaß, wie es von Natur in sich selbst eine unvollkommene Macht darüber besitzt, daß endlich jene übernatürliche Gewalt ebenso als eine innere Erhöhung der natürlichen Obmacht des Geistes über das Fleisch anzusehen ist, wie die übernatürliche Stärkung

des Erkenntniß- und Willensvermögens eine innere Verklärung desselben ist. Insbesondere ist dies treffend ausgesprochen Sir. 17, 3: secundum se vestivit eos virtute (ἰσχύν), wo die **Investirung des Menschen** mit einer **gottähnlichen Macht** als zur Vollkommenheit des Ebenbildes Gottes gehörig erscheint. Auch reden die Väter von dieser Investirung ebenso, wie von der den Menschen innerlich vervollkommnenden Gnade, in und mit welcher sie dieselbe gegeben sein lassen.

1034 Demnach gestaltet sich die zu den Vorzügen des Urstandes erforderliche innere Ausstattung der menschlichen Natur wie folgt: Wie die Herrlichkeit des ersten Menschen ihrem spezifischen Charakter nach **bloß eine Macht** (= potestas) war, alle **Folgen der in ihrer Wurzel fortbestehenden** natürlichen Gebrechlichkeit zu verhüten, so war auch diese Macht an sich bloß eine Macht des Geistes, sein geistiges Leben rein und leicht zu entfalten und in der ganzen ihm untergebenen Natur alle Störungen fernzuhalten. Im Geiste selbst erschien sie als die Kraft, sich selbst nach innen und nach außen vollkommen zu behaupten und geltend zu machen, mithin als eine vollkommene **innere Freiheit** oder **Selbstmächtigkeit** und **äußere Herrschaft** oder **Obmacht des Geistes**, die eine gewisse **innere Verklärung** und **Erhöhung seiner selbst** voraussetzt. Die Sicherstellung der ganzen Natur gegen die Folgen ihrer Gebrechlichkeit wurde dagegen nur in Gemeinschaft mit der äußern Vorsehung Gottes durch eine **schützende** und **ordnende Regierung** des animalischen Theiles der Natur von Seiten des übernatürlich ausgestatteten Geistes bewirkt, ohne daß jener Theil seiner innern Beschaffenheit nach ebenfalls geistig geworden wäre oder überhaupt geistig genannt werden könnte. Gleichwohl kann man mit Augustinus den ersten **Menschen geistig** nennen, weil eben seine Seele wie ein reiner Geist war und der Geist den Leib vollkommen beherrschte; und ebenso kann man ihn einen **himmlischen** Menschen nennen, insofern er über die irdischen Mängel und Gebrechen erhoben war.

1035 Der Unterschied der Herrlichkeit des ersten Menschen von der Herrlichkeit der Vollendung findet seinen prägnanten Ausdruck darin, daß das Bild der **Bekleidung**, welches die heilige Schrift auch auf die Herrlichkeit der Vollendung anwendet (1 Cor. 15, 53 f.: oportet corruptibile hoc induere incorruptionem et mortale hoc induere immortalitatem) hier noch in speziellerem Sinne angewendet wird, inwiefern nämlich das Kleid nicht bloß **von Außen** angelegt wird, sondern auch seinem Subjekte mehr oder weniger **äußerlich bleibt und von ihm nach Belieben abgelegt** werden **kann**. Dort, beim Apostel, entspricht dem Anziehen der Unsterblichkeit das „**Verschlungenwerden** (absorberi = καταπίνεσθαι) **des Todes**“ (ib. v. 54) oder „des Sterblichen vom Leben“ (2 Cor. 5, 4). Hier hingegen wirkte die höhere Macht, womit der Geist des ersten Menschen investirt war, nur insoweit und bestand nur so lange, als er selbst wollte. Insbesondere verschlang sie nicht die Möglichkeit des Irrthums und unordentlicher Regungen des Willens, sondern verhütete bloß die unwillkürliche Entstehung der Uebel, so lange der Wille sie nicht willkürlich herbeirief. Im Leibe und dem animalischen Leben aber wurde vollends an deren innerer Beschaffenheit nichts geändert, sondern beide wurden nur unter den Schutz der Macht von Oben

womit die Seele angethan war, gestellt, wodurch sie gegen die Erleidung störender Einwirkungen gedeckt waren. In etwas anderer Weise vergleichen die Scholastiker, wie früher bemerkt, die unumschränkt regierende und regierend in Ordnung haltende Macht des Geistes über den Leib und das animalische Leben, namentlich hinsichtlich der Lahmlegung der Begierlichkeit, mit dem Zügel, mit dem der Reiter sein Pferd regiere, den er aber auch fallen lassen und verlieren kann.

Ueber den besonderen Charakter der Herrlichkeit des Urstandes im Gegensatz zu der Vollendung, die *Joh. Damasc.* (hom. in ficuln. aref.) einen Mittelzustand zwischen dem Leben und der Sterblichkeit nennt, verbreitet sich *Aug.* sehr oft. So bes. Gen. ad lit. l. 6. c. 19 ff.; l. 9 c. 10 ff. Desgl. ep. 143 al. 7. ad Marcellinum n. 6: Post peccatum caro concupiscit adversus spiritum et ingemiscimus gravati, et corpus, quod corrumpitur, aggravat animam, et quis omnia enarret carnalis infirmitatis incommoda? Quae utique non erunt, quum hoc corruptibile induerit incorruptionem, ut absorbeatur mortale a vita. Tunc itaque spiritale corpus reget anima omnino pro arbitrio; nunc vero non omni modo, sed *sicut leges universitatis* [quae per sese naturales neque necessario poenales sunt] *sinunt*, per quas constitutum est, ut corpora orta occidant et aucta senescant. Nam illius primi hominis anima ante peccatum, etsi nondum spiritale corpus, sed animale, tamen *pro arbitrio regebat*. Post peccatum autem, id est, postquam peccatum in illa carne commissum esset, ex qua deinceps propagaretur caro peccati, anima rationalis sic est in inferioribus corporibus ordinata, *ut non omni modo pro arbitrio regat corpus suum*. Vgl. hiezu retr. l. 1. c. 10. 1086

Daß auch die gegebene Erklärung der Bekleidung sowohl nach ihrer positiven Seite, als innere Ausstattung, wie nach ihrer negativen Seite, als relativ äußerlich bleibende Ausstattung, die patristische ist, geht evident aus den oben n. 1027 angeführten Stellen hervor. Aus dem betr. Texte von *Aug.* ergibt sich, daß seine gewöhnliche Ausdrucksweise, der jetzige Zustand des Menschen sei durch eine corruptio seiner angeschaffenen Natur entstanden, durchaus nicht den übernatürlichen Ursprung und Charakter des Urstandes antasten soll und keineswegs den Sinn hat, welchen Luther und Genossen mit dem Begriffe der Natürlichkeit des Urstandes verbinden. Denn Aug. redet hier gerade so von einem durch Gnade Gottes angelegten Kleide, wie die übrigen Väter und die Scholastiker, während Luther über das „Kleid und die Krone" als ein loses Anhängsel spottet und sich anstellt, als ob dies eine Erfindung der Scholastiker sei, da doch die Scholastiker sich in dieser Beziehung des Bildes sogar noch weit weniger bedienen als die Väter. 1087

Was insbesondere die ursprüngliche Unsterblichkeit des Leibes betrifft, so lehrt die heilige Schrift (Gen. 2, 9; 3, 22) ausdrücklich, daß dieselbe bedingt war durch den Genuß eines eigens zur Verhütung der Abnahme der Lebenskräfte bestimmten Baumes, des Lebensbaumes, wodurch hinreichend zu verstehen gegeben wird, daß der Organismus des Menschen vor der Sünde an sich der Veralterung ausgesetzt war. Höchst wahrscheinlich war die Kraft dieses Baumes keine übernatürliche, sondern natürliche, aber dann auch derart, daß nur der öftere resp. fortdauernde Genuß die Veralterung ferne halten konnte. *Thom.* l. p. q. 97. a. l. (u. de malo q. 5. a. 5. ad 10) und *Bonav.* in 2. dist. 19. q. a. 3. q. 1., fordern aber überdies noch eine übernatürliche der Seele verliehene Kraft zur ewigen Erhaltung des Lebens, welcher der Lebensbaum nur als naturgemäßes Organ oder Hülfsmittel dienen sollte. Sie nennen dieselbe eine vis totius corporis contentiva et conservativa, und *Bonav.* schreibt ihr die Aufgabe zu, elementa in quadam amicitia conservare. (Sehr treffend faßt daher *Bonav.* brevil. l. 2. c. 10 die Ursachen der Unsterblichkeit in folgender Weise zusammen: Incorruptio igitur et immortalitas corporis Adae *principaliter* veniebat ab anima sicut a continente et influente; a corporis bona et aequali complexione sicut a *disponente et suscipiente;* a ligno autem vitae sicut a *vegetante et adminiculante;* a regimine vero divinae providentiae sicut *interius conservante et exterius protegente.*) Die Nothwendigkeit dieser Kraft wird zwar von manchen TT. bestritten; es mag auch immer möglich sein, daß die ewige Erhaltung des körperlichen Lebens bloß durch ein besonders geeigenschaftetes Mittel bewirkt wurde, wonach dann die Gnade der Unsterblichkeit 1088

eben in der Versehung mit einem solchen Mittel bestände. Aber die Analogie mit den übrigen Gaben und bes. der Umstand, daß die Väter die Unsterblichkeit des ersten Menschen als Wirkung des in ihm wohnenden heiligen Geistes betrachten, nöthigt dazu, wenigstens die thatsächliche Form der Unsterblichkeit in ähnlicher Weise in einer übernatürlichen Ausstattung der geistigen Seele zu suchen, wie die Herrschaft über die Sinnlichkeit. Vgl. über diese Fragen *Suarez* de opif. l. 3. c. 14—15; *Estius* in 2 dist. 19; *Pererius* in Gen. ll. cc.

1039 Bezüglich der Freiheit von der Begierlichkeit haben die TT. über deren Natur und Begründung sich theils nur flüchtig, theils nur schwankend und unsicher geäußert. Bezüglich ihrer Natur thut das bes. *Scotus* in 2. dist. 29, der es sogar als zweifelhaft hinstellt, ob im Urstande alle unwillkürlichen Regungen der Begierlichkeit ausgeschlossen worden seien, und ob der Wille die Macht gehabt habe, die einmal entstandenen Regungen ohne schmerzliche Empfindung auf Seiten des niederen Begehrungsvermögens zu unterdrücken; er meint, es genüge, daß der Wille in sich selbst von ihnen nicht sympathisch affizirt werde und sie, ohne sich selbst Gewalt anzuthun, sie irgendwie unterdrücken könne, was jedoch offenbar der einstimmig von den Vätern behaupteten absoluten tranquillitas in der Seele des ersten Menschen widerspricht. Die Begründung der Freiheit von der Begierlichkeit suchen manche Theologen im Innern des Menschen einerseits in einem gewissen übernatürlichen habitus des sinnlichen Begehrungsvermögens selbst, der es vor unwillkürlicher Bewegung bewahre, resp. (nach Scotus) es so geschmeidig mache, daß es ohne Widerstreben der Vernunft gehorche, und andererseits in der innern Energie und Regsamkeit des geistigen Lebens, wodurch das spontane Erwachen der Sinnlichkeit gehemmt und eine rasche Unterdrückung gesichert werde. Indeß jener habitus in der Sinnlichkeit ist kaum oder gar nicht denkbar, und die innere Energie des geistigen Lebens allein genügt nicht zur Erklärung der ganzen Wirkung, es ist dazu eine spezielle Macht von Oben nothwendig. (Vgl. *Suarez* de opif. l. 3. c. 9.) Indeß braucht man darum diese Macht von Oben nicht mit Suarez einfach als eine dem Menschen äußerliche protectio Dei zu bezeichnen, da sie bei den Vätern stets als eine immanente Macht der Seele selbst erscheint; man verfiel auf diesen Gedanken auch nur deßhalb, weil man diese immanente Macht nicht unter die Kategorie eines habitus animae unterbringen konnte, indem man unter letzterem entweder bloß eine gewisse Fertigkeit und Neigung zu einer Thätigkeit, oder doch nur die innere Ausrüstung der Seelenkräfte zu einer ihnen immanenten Thätigkeit verstand. Indeß auf den Namen kommt es nicht an, und zudem, wie man den philosophischen Begriff des habitus bez. der übernatürlichen inneren Lebensakte modifiziren muß, so kann man ihn auch auf die übernatürliche Verstärkung einer auf transeunte Wirkungen bezogenen exekutorischen Macht beziehen. — Den Unterschied der Freiheit von der Begierlichkeit in der Glorie des Leibes und im Urstande bezeichnen die TT. technisch damit, daß sie sagen: dort sei der *fomes* oder Zunder, d. h. die spontane Regsamkeit des sinnlichen Begehrungsvermögens, ausgelöscht (extinctus), weil seine Bethätigung innerlich wegen der Beschaffenheit des Begehrungsvermögens selbst unmöglich werde; hier sei er bloß gebunden (ligatus), weil seine Bethätigung bloß von außen gehindert und unterdrückt werde. Uebrigens bezeichnen die TT. auch die Freiheit von der Begierlichkeit in Christus, resp. in der sel. Jungfrau (wenigstens nach der Empfängniß Christi), wie sie hier bereits vor der Glorification des Leibes vorhanden ist, nicht bloß als ligatio, sondern als extinctio fomitis. Denn obgleich hier die Spontaneität des Begehrungsvermögens nicht durch innere Veränderung desselben, sondern von Oben her durch Einfluß des Geistes benommen wurde, so war dieser Einfluß doch der Art, daß mit der ewigen Fortdauer seiner Basis auch er selbst ewig gesichert und also die Bindung einer Auslöschung äquivalent war. Zugleich redundirte bei Christus die Glorie der Seele, der die beseligende Anschauung Gottes, so auf die übrigen Kräfte, daß sie natürlicherweise deren ganze Thätigkeit hätte suspendiren oder eine vollständige Ekstase mit sich führen müssen.

1040 Was endlich die innere Stärkung der geistigen Vermögen des Erkennens und Wollens anbelangt: so bemühen sich viele TT., dieselbe durch habitus per accidens infusi zu erklären, indem sie sagen, dieselbe bestehe darin, daß Gott von vorn herein jenen Vermögen eine solche Fertigkeit und Geneigtheit zur vollkommenen Thätigkeit verliehen habe, wie sie mehr oder weniger durch eigene Thätigkeit erworben werden kann. Aber damit wird weder der ganze Reichthum und der spezifische Charakter jener Wirkung erklärt, noch auch begriffen, wie die letztere durch die Sünde sofort verloren werden konnte und mußte, da man ja durch letztere nicht sofort diejenigen Zustände verliert, welche nur

eigene Thätigkeit erworben sind, und Adam in Wirklichkeit sowenig die ganze ihm eingegossene Fertigkeit des Erkennens, wie den Inhalt der einmal erhaltenen Kenntnisse verloren hat. Man muß daher jene Wirkung als eine innere Verklärung der Geisteskräfte betrachten, wodurch dieselben, ähnlich wie durch die Gnade, eine höhere Bethätigungsweise erhalten, d. h. eine der des reinen Geistes analoge Unabhängigkeit von den sinnlichen Vermögen erlangen, und so das dem Geiste als solchem natürliche Licht der Erkenntniß und Streben nach dem Guten rein und voll zur Geltung kommt. Und zwar erscheint diese Unabhängigkeit zunächst als Unabhängigkeit der geistigen Erkenntniß von dem sinnlichen Erkenntnißvermögen, nicht zwar in dem Sinne, daß jene des letzteren gar nicht bedürfte, sondern in dem Sinne, daß sie desselben als eines in ihrem Dienste stehenden Mittels in vollkommenster Weise sich bedienen kann. (Vgl. *Bannez* in 1. p. q. 94 a. 2.) Aus dieser Vollkommenheit der Erkenntnißweise ergab sich von selbst eine stärkere Erleuchtung des Verstandes und zugleich eine reinere und stärkere Neigung des Willens zum Guten, ohne daß es der Eingießung neuen Lichtes im Verstande oder neuer habitueller Neigung zum Guten im Willen bedurft hätte. Noch weniger aber darf man die reinere und stärkere Neigung zum Guten bloß als Folge der Unterdrückung der sinnlichen Begierlichkeit betrachten, weil sie dadurch nicht vollständig erklärt wird, wie denn auch deßhalb viele TT. den status innocentiae im vollen Sinne des Wortes gerade in dieser Beziehung nicht sofort in dem „status integritatis“ im engeren Sinne, worunter sie eben die Freiheit von der sinnlichen Begierlichkeit verstehen, mitgegeben sein lassen. Im Gegentheil ist nach dem hl. Thomas (1 p. q. 95 a. 1.) umgekehrt die Freiheit von der sinnlichen Begierlichkeit als eine Folge der inneren Vollkommenheit des Geistes anzusehen, inwieweit der eigentliche Grund jener Freiheit, nämlich die Macht, das niedere Begehrungsvermögen zu beherrschen, an diese Vollkommenheit geknüpft war. — Gegen die unter den Scholastikern ganz vereinzelt dastehende Meinung (*Henric. Gandav.* quodl. 6. q. 11), daß die rectitudo voluntatis, welche den ersten Menschen auszeichnete, schlechthin natürlich gewesen und die jetzt vorhandene curvitas voluntatis durch Zerstörung der natürlichen Geradheit des Willens entstanden sei, s. *Scot.* in 2. dist. 29.

§ 176. Das innere übernatürliche Wesen speziell der ursprünglichen Verherrlichung der menschlichen Natur als Erhöhung des Geistes in seinem Verhältnisse zum Leibe; ihre Bedeutung als übernatürliches Gleichniß der Engel und Gottes, sowie ihre Wirkung als incorruptio, integritas, justitia und innocentia naturae et libertatis.

Literatur wie oben.

1041 Indem der Vergleich zwischen der Herrlichkeit des Urstandes und der der Vollendung die erstere als weniger tiefgehend und allseitig und auch als weniger erhaben darstellt: läßt er doch zugleich das innere Wesen der ersteren so hervortreten, daß diese nicht minder als ein *supernaturale per essentiam* (nicht bloß sec. modum) erscheint, als es die Herrlichkeit der Vollendung, zu der jene sich als eine Anticipation derselben verhält, unbestritten ist. Ebenso führt jener Vergleich von hier aus zu einem vollkommeneren Verständniß der übernatürlichen Bedeutung und Wirkung der Herrlichkeit des Urstandes.

1042 I. Das innere Wesen der Herrlichkeit des Urstandes oder der reale Grund und Kern der einzelnen in ihr enthaltenen Vorzüge besteht nämlich dem Gesagten zufolge ausschließlich in der Verherrlichung, d. h. der inneren Erhebung und Verklärung, des menschlichen Geistes, wodurch dieser in Stand gesetzt wird, in und trotz seiner engen Verbindung mit dem Körper seine geistige Hoheit vollkommener zu bewahren und mit seiner geistigen Macht den Körper vollkommener zu beherrschen, als dieß in Folge jener Vereinigung

von Natur möglich ist. Gerade darin zeigt sich die innere Verwandtschaft zwischen dem status viae und dem status termini, daß die Verklärung der Gesammtnatur mit dem Kerne derselben, dem „inneren Menschen" beginnt, um sich von da nach der Außenseite, dem „äußeren Menschen" auszubreiten und nach Außen zu offenbaren; und ebenso zeigt sich das naturgemäße Verhältniß beider Stände darin, daß jene Ausbreitung zuerst durch eine vollkommene Herrschaft des inneren über den äußeren Menschen zu Stande kommt, um später bei der Vollendung der Verklärung des Geistes mit einer förmlichen Verklärung des Leibes abzuschließen.

1043 In ihre einzelnen Momente zerlegt, erscheint die das Wesen der Herrlichkeit des Urstandes bildende Erhöhung und Verklärung des Geistes zunächst als eine Läuterung und Stärkung des Intellekts, wodurch von selbst auch der Wille für sein ethisches Leben geläutert und gestärkt wird, während die äußere Herrschaft des Geistes über das animalische Leben, die potestas regendi corpus pro arbitrio (*Aug.* l. c.), auf einer Erhöhung und Verstärkung der exekutorischen Macht des Willens beruht. M. a. W. in jener Herrlichkeit ist das Lichtkleid, welches die Vernunft verklärt, das erste, die innere Salbung des Willens das zweite, das Scepter oder die Krone der Macht das dritte Moment. Wie das zweite Moment aus dem ersteren nothwendig folgt, so hat das letzte Moment naturgemäß das erste oder die ersteren, obgleich nicht nothwendig daraus folgend, zur Voraussetzung und schließt sich an dieselben an, weil naturgemäß die vollkommene Macht des Geistes nach Innen seiner vollkommenen Macht nach Außen vorausgeht, und seine eigene Unabhängigkeit vom animalischen Leben seine vollkommene positive Herrschaft über dasselbe bedingt. Diese Bedingtheit zeigt sich effektiv namentlich darin, daß nach der einstimmigen Lehre der VV. und TT. die Herrschaft des Geistes über das animalische Leben steht und fällt mit der Bewahrung derjenigen Gleichförmigkeit mit Gott oder Unterwerfung unter Gott, welche in der vollkommen reinen und starken Richtung der Geistesvermögen auf das Wahre und Gute besteht.

1044 Dieser organische Zusammenhang der drei wesentlichen Momente der Herrlichkeit des Urstandes bringt es mit sich, daß dieselbe einerseits mit *Thom.* in die Vollkraft der Vernunft oder den „vigor rationis", andererseits in die vollkommene Freiheit des Willens oder der perfecta libertas arbitrii zusammengefaßt werden kann. Im letzteren Falle ist nämlich die Vollkommenheit des Erkenntnißvermögens als nothwendiger Grund der vollkommenen Freiheit des Willens in dieser eingeschlossen; die volle sittliche Freiheit des Willens bildet das praktisch bedeutsamste Moment des Urstandes; alle übrigen Vorzüge des Urstandes aber, besonders die Ordnung der Begierlichkeit und die Unsterblichkeit, sind nur Wirkungen der vollkommen freien Verfügungsmacht oder Herrschaft des Willens. Sehr tiefsinnig hat daher *Aug.* alle Vorzüge des Urstandes in die libertas zusammengefaßt, indem er diese näher als libertas habendi plenam cum immortalitate justitiam bestimmt.

1045 Die organische Einheit der drei Momente und das innerste Wesen der Herrlichkeit des Urstandes aber tritt noch vollkommener zu Tage, wenn man dasselbe nach Analogie der Gnade zurückführt auf eine erhabene Stellung und Verklärung der Substanz des Geistes gegenüber dem ...

ihm vereinigten Körper, welche einerseits hinsichtlich der größeren Unabhängigkeit des Geistes als eine Lockerung der Verbindung und andererseits hinsichtlich der größeren Abhängigkeit des Körpers vom Geiste als Befestigung derselben erscheint. Jedenfalls läßt sich die Verklärung des menschlichen Geistes im Urstande ähnlich, wie die durch die Gnade, als eine Erhebung zu reinerer und mächtigerer Geistigkeit oder als ein höheres geistiges Sein der Seele bezeichnen, wie es die Väter dadurch thun, daß sie den ersten Menschen mit Rücksicht auf diese Herrlichkeit ebenso, wie mit Rücksicht auf die Gnade, einen geistigen Menschen nennen. Indeß gestaltet sich dieses höhere geistige Sein nicht ganz in derselben Weise, wie bei der Erhebung durch die Gnade; denn letztere erhebt den Geist zu einer höheren Natur im positiven Sinne durch Verleihung des Keimes eines ganz neuen göttlichen Lebens, während die erstere einerseits dem menschlichen Geiste im Leibe nur eine ähnliche Freiheit gibt, wie er sie außer dem Leibe kraft seiner eigenen Natur haben würde, und andererseits nur seine äußere Macht verstärkt.

1046 Diese Analogie des Wesens der Integrität mit der Gnade ist nach ihrer positiven und negativen Seite ausführlich dargestellt von *Aegid. Col.* in 2. d. 30. q. 1. a. 5 u. 8. Daß der hl. Thomas ebenfalls den Kern der Integrität in einer Verklärung der Substanz des Geistes sieht, ist daraus offenbar, daß er die Gnade gerade in dieser Eigenschaft als Grund und Kern der Integrität bezeichnet (s. unten § 178) und dem entsprechend auch das erste und radikale Subjekt der Erbsünde in der Substanz der Seele sucht, sowie die Fortpflanzung der Erbsünde als eines vitium naturae ipsius durch die Fortpflanzung der Natur eben aus dieser Voraussetzung erklärt. — Es ist wohl kaum zu bezweifeln, daß diese Anschauung von dem Wesen des Urstandes, indem sie die innere Einfachheit und Tiefe desselben hervorhebt, auch sich selbst durch ihre Einfachheit und Tiefe weit mehr empfiehlt, als die von manchen Scholastikern vertretene Anschauung von der Begründung des Urstandes durch eine künstliche Combination verschiedener, auf die einzelnen Theile der Natur vertheilter dona oder habitus. Zugleich spricht dafür, daß man so das Wesen der Herrlichkeit des Urstandes besser von ihren Wirkungen unterscheiden und jenes noch als fortbestehend ansehen kann, wo, wie z. B. bei Christus, theilweise die Wirkungen suspendirt werden; denn es geht doch gewiß nicht an, zu sagen, die Menschheit Christi und die seligste Jungfrau seien, obgleich sie sich dem Leiden und dem Tode unterwarfen, innerlich weniger vollkommen gewesen als Adam.

1047 II. Die reinere und mächtigere Geistigkeit der Seele, welche das Wesen der Herrlichkeit des Urstandes ausmacht, erscheint aber auf den ersten Blick als etwas wesentlich Uebernatürliches, d. h. als ein Vorzug, der weder in der Constitution der Natur selbst gegeben ist, noch durch irgendwelche geschöpfliche Kräfte bewirkt werden kann. Die Läuterung des menschlichen Geistes, wie sie hier in Rede steht, oder die Wahrung seiner Lauterkeit in Verbindung mit dem Körper ist vielmehr wesentlich ein spezielles Werk des Geistes Gottes, der den Geist selbst schafft und mit dem Körper verbindet; und die vollkommene Macht des menschlichen Geistes über das animalische Leben ist gleichfalls eine solche, die jener nur durch besonderes Privilegium von dem Alles durchherrschenden Geiste Gottes erlangen und als Organ des Geistes Gottes ausüben kann.

1048 Ja, die Herrlichkeit des Urstandes ist in ihrer Art mindestens ebenso übernatürlich, wie die der Vollendung. Denn die Freiheit des geistigen Lebens in der Verbindung mit einem noch irdischen Leibe und die voll-

kommene Herrschaft des Geistes über einen seiner natürlichen Beschaffenheit nach noch andern Gesetzen gehorchenden Leib ist nicht weniger, sondern eher noch mehr wunderbar, als die Freiheit des Geistes in der Verbindung mit einem vergeistigten Leibe und die Herrschaft desselben über einen den natürlichen Gesetzen entzogenen Leib. Beides setzt gleichmäßig eine dauernde Einwirkung des Geistes Gottes voraus, der dort den menschlichen Geist allein, hier Geist und Leib zugleich in ähnlicher Weise über ihren natürlichen Zustand erhebt, wie er durch die Gnade den geschöpflichen Geist über seine geschöpfliche Natur erhebt. Wie daher der Apostel wiederholt die endliche Herrlichkeit des Leibes auf die Einwohnung des heiligen Geistes zurückführt, so sahen die Väter, besonders die griechischen, auch die Herrlichkeit des Urstandes als eine durch Einwohnung des heiligen Geistes begründete an. Der Unterschied ist nur der, daß der heilige Geist hier mehr als dominans, dort mehr als vivificans seine Wirksamkeit geltend macht.

1049 III. Ebenso ergibt sich nunmehr ein tieferes Verständniß der Bedeutung der übernatürlichen Verherrlichung der menschlichen Natur als einer Erhebung der menschlichen Natur zur Aehnlichkeit des Gleichnisses mit den spezifischen Eigenschaften der Engel und Gottes selbst.

1050 Die Verähnlichung mit den Engeln besteht darin, daß im Menschen zunächst der den Engeln von Natur verwandte Geist bezüglich seines inneren Lebens an den Vorzügen des reinen Geistes, und an zweiter Stelle auch der den Engeln nicht verwandte Leib in seinem animalischen Leben an den Vorzügen des Geistes überhaupt theilnimmt. Beides geschieht vollkommen in statu termini, indem dort der menschliche Geist ebenso rein geistig erkennt, wie der Engel, und der Leib seiner inneren Beschaffenheit nach vergeistigt wird. Beides geschieht aber auch unvollkommen in statu viae im Urstande, indem der menschliche Geist hier wenigstens durch die Sinnlichkeit in seiner Entwicklung nicht gehemmt wird, und das animalische Leben von all den Störungen frei erhalten werden kann, welchen es im Gegensatze zum geistigen Leben von Natur unterliegt.

1051 Ebendadurch, daß die Verherrlichung der menschlichen Natur dieselbe in ihren beiden Theilen den Engeln ähnlich macht, macht sie dieselbe auch in höherer Weise Gott ähnlich. Wie aber nach dem oben (§ 147) Gesagten die menschliche Natur eben in ihrer Zusammensetzung im Gegensatz zu den Engeln in besonderer Weise Bild Gottes und dieß namentlich dadurch ist, daß in ihr eine geistige Substanz Lebensprinzip des Leibes oder ihre Seele ein *spiritus* animans ist: so haben wir auch das übernatürliche Gleichniß Gottes in der menschlichen Natur speziell noch darin zu suchen, daß der menschliche Geist eben in seinem aktiven Verhältnisse zum Leibe in höherer Weise Gott ähnlich gemacht wird, als er es von Natur ist, so nämlich, daß er, um mit dem Apostel zu reden, sich in diesem Verhältnisse nicht bloß als anima vivens, sondern ähnlich, wie die Gottheit in Christus, durch göttliche Kraft als spiritus vivificans sich bewährt. Dieß geschieht nun dadurch, daß der menschliche Geist, indem er dem Körper Leben spendet und ihn von Innen heraus durchdringt, ähnlich wie Gott, in seinem eigenen Leben unberührt bleibt; daß er ferner, indem er als Bild der regierenden Kraft Gottes den Körper bewegt und leitet, dieß nicht bloß insofern vermag, als die Natur

desselben es ihm gestattet (oder nach *Aug.* l. c. ut leges universitatis sinunt), sondern ganz nach seinem freien Belieben, und, daß er zugleich in Stand gesetzt ist, das Leben des Körpers vollkommen zu ordnen und ewig zu erhalten. In der Herrlichkeit der Vollendung zeigt sich alles dieses in unbeschränkter Weise, indem hier der Geist in seinem Einflusse auf den Körper sein geistiges Leben absolut rein bewahrt, vermöge der dos agilitatis ihn so bewegt, wie sich selbst, und vermöge der dos subtilitatis ihn mit sich selbst assimilirt, und so seinerseits zu einem Gleichnisse Gottes auch in dessen verklärender Einwirkung auf den geschaffenen Geist erhoben wird. In der Herrlichkeit des Urstandes aber trifft das Alles nur insofern zu, als der Geist dadurch in Stand gesetzt wird, sein eigenes Leben ungehemmt zu entwickeln und das Leben und die Bewegungen des Körpers so vollkommen zu regeln, daß er jederlei Uebel von demselben fern halten kann.

IV. Diejenigen Namen für die übernatürliche Vollkommenheit der menschlichen Natur im Urstande, welche wir bisher gebraucht haben: himmlische oder geistige, englische oder göttliche Herrlichkeit, resp. Gleichniß der Engel und Gottes, bezeichnen ihrer Natur nach ebenso gut und noch mehr die Herrlichkeit der Vollendung, resp. auch die absolut übernatürliche Herrlichkeit, welche in der heiligmachenden Gnade und dem „lumen gloriae" enthalten ist. Dasselbe gilt von dem Namen der Seligkeit, mit welchem die Väter und Theologen den Urstand vielfach bezeichnen, inwiefern er alle dem Menschen natürlichen Armseligkeiten ausschloß. Während jedoch die ersteren Namen ebenso das Wesen wie die Wirkungen des Urstandes ausdrücken, bezeichnet der letztere nur die Wirkungen desselben. 1052

Die spezifischen Wirkungen der Verherrlichung der menschlichen Natur als solcher im Unterschied von denen der Gnade wurden von Vätern und Theologen besonders durch vier sich wechselseitig ergänzende Namen ausgedrückt: incorruptio (ἀφθαρσία) integritas, justitia und innocentia. Von diesen bezeichnet der erste noch mit Vorzug die endliche Verklärung und wird ebenso, wie die Namen gloria (δόξα) und beatitudo (μακαριότης), gewöhnlich von den die Uebernatürlichkeit des Urstandes betonenden griechischen Vätern gebraucht; die drei letzten hingegen bezeichnen zunächst die Herrlichkeit des Urstandes und werden vorzugsweise von den den Gegensatz zur Erbsünde betonenden lateinischen Vätern und Theologen gebraucht, indem man ihre an sich etwas vage Bedeutung durch die Adjektive perfecta und plena oder originalis genauer fixirt. Die beiden ersten, incorruptio und integritas, beziehen sich ferner zunächst auf den Zustand der Natur überhaupt, werden aber auch speziell auf den Zustand der sittlichen Freiheit angewandt; die beiden letzten, justitia und innocentia, beziehen sich umgekehrt zunächst auf den Zustand der sittlichen Freiheit, werden aber auch in erweitertem Sinne auf den Zustand der ganzen Natur übertragen. 1053

Der Sinn obiger Ausdrücke und anderer verwandter, sowie der Sprachgebrauch, ergibt sich im Einzelnen wie folgt.

1. Die *incorruptio* naturae et libertatis = Unverdorbenheit oder auch Unversehrtheit bezeichnet die allgemeine Wirkung der Herrlichkeit des Urstandes als Sicherheit vor aller Zerrüttung und Zerstörung der Substanz und des Lebens, des geistigen wie des animalischen. Parallel ist der schrift- 1054

mäßige Ausdruck *novitas* = Neuheit der Natur, der nicht bloß deren thatsächlich ursprünglichen Zustand, sondern auch den inneren Charakter desselben als Sicherheit vor Gebrechlichkeit und Veralterung bezeichnet.

1055 2. Die „*integritas*“ naturae et libertatis bezeichnet zunächst dasselbe wie incorruptio und wird daher im Deutschen treffend mit Unversehrtheit oder Unversehrbarkeit übersetzt. Spezieller bezeichnet sie die Unversehrtheit der Natur als Freiheit von aller Spaltung und allem Widerstreite der Elemente und Kräfte, oder als geschlossene und harmonische Einheit aller Theile der Natur. Gewöhnlich nimmt man sie mehr positiv im Gegensatze zur infirmitas, resp. languor, als gleichbedeutend mit der vollkommenen Gesundheit oder dem Wohlbestande *(sanitas perfecta)*, d. h. mit der eben aus der Niederhaltung allen Widerstreites der Elemente und Kräfte hervorgehenden ungestörten und ungehinderten Leistungsfähigkeit und Energie aller Kräfte, besonders der höheren. Hier hat sie dann ferner die Nebenbedeutung, daß vermöge der Herrlichkeit des Urstandes der Mensch effektiv das ganz und vollkommen war, was er nach seiner Idee als Bild Gottes sein konnte und nach der thatsächlichen Fixirung dieser Idee durchaus sein sollte — aber im Gegensatze zur Gnade mit der Einschränkung, daß durch die Integrität der Mensch ganz und voll zunächst nur seine natürliche Würde geltend machen und behaupten konnte. In letzterer Hinsicht bezeichnet *Lomb.* (2 d. 24) die Integrität als das adjutorium quo homo *stare* poterat und definirt sie als libertas arbitrii ab omni labe et corruptela immunis (atque voluntatis rectitudo) et omnium animae potentiarum sinceritas atque vivacitas.

1056 Bei den Scholastikern wird der Name integritas verschieden gebraucht, bald ganz allgemein, wie oben, bald speziell mit Zusätzen als integritas substantialis für die Unverletzlichkeit, integritas resp. sanitas *carnis* für die Freiheit von allen Gebrechlichkeiten des Fleisches, integritas *mentis* als Freiheit von den Gebrechlichkeiten des Geistes. Die letztern beiden Ausdrücke bilden den Gegensatz zu der infirmitas carnis und infirmitas mentis (s. oben n. 561). Manche TT. verstehen unter integritas schlechthin ohne Zusatz ausschließlich die Freiheit von der Begierlichkeit, inwiefern der Conflikt zwischen der Begierlichkeit des Fleisches und dem natürlichen Streben des Geistes ganz vorzugsweise den Zwiespalt der Natur hervortreten läßt. Letzteres geschieht jedoch hauptsächlich nur in der späteren Scholastik, wo dann für den Inbegriff der übrigen Gaben des Urstandes der Name innocentia oder status innocentiae gebraucht wird. (Vgl. *Suarez* proleg. 4 ad tr. de gr. c. 2 u. 3.) Der formelle Gegensatz der integritas und der sanitas in der bloßen Natur ist, wie schon bemerkt, nicht Wunde oder Krankheit, sondern Spaltung und Schwäche (infirmitas vel languor), wie Aug. die Concupiscenz in den Getauften nennt; dieselbe erhält erst dadurch den Charakter von vulnus und morbus, daß sie thatsächlich in Folge der Aufhebung der ursprünglichen integritas und sanitas durch die Sünde wie durch ein telum oder venenum entstanden ist.

1057 3. Die „*justitia*“, auch „rectitudo“, perfecta et plena bedeutet bei bei den lat. Vätern zunächst eine justitia *voluntatis* oder den vollkommenen Zustand der sittlichen Freiheit (daher hier rectitudo voluntatis) oder die Fähigkeit und Geneigtheit, wodurch der Wille von vornherein in Stand gesetzt war ad *per*ficiendam justitiam, d. h. ohne besondere Nachhülfe Gottes mit Leichtigkeit alle Gebote zu erfüllen und vollständig durchzuführen, und so auch alle, selbst die kleinsten Sünden zu vermeiden und alle Regungen dem Gesetze Gottes dienstbar zu machen. Die Scholastiker brachten dagegen den

ganzen Urstand unter den Begriff der justitia *originalis* als einer justitia *naturae* totius oder einer rechten Ordnung aller Theile der Natur, indem sie alle Wirkungen der vollkommenen Freiheit und Herrschaft des Geistes auf eine dreifache Unterordnung zurückführen: nämlich 1) die subjectio *corporis sub anima* (Freiheit von Tod und Leiden), 2) die subjectio *animae sub mente* resp. sensualitatis sub ratione (Freiheit von der Begierlichkeit), 3) die subjectio *mentis s. rationis sub Deo* (Freiheit von Geneigtheit zu Irrthum und Sünde) oder genauer *rationis inferioris sub ratione superiore* (weil eben von Seiten der ratio inferior sich die Schwierigkeiten des religiös-sittlichen Erkennens und Wollens ergeben, während in und durch die ratio superior Gott seinen Einfluß und seine Herrschaft auf den Menschen ausübt).

Hiebei wurde aber die subj. mentis sub Deo, welche in Bezug auf das Handeln sich mit der plena rectitudo voluntatis deckt, selbstverständlich als die prinzipale Gerechtigkeit resp. als die *pars formalis*, *essentialis* et *substantialis* der Gesammtgerechtigkeit der Natur angesehen — theils hinsichtlich ihres Zieles und ihrer Wirkung, der Verwirklichung der sittlichen Ordnung, auf welche alle niederen Ordnungen so bezogen werden, daß sie nur der allseitigen und stetigen Durchführung derselben dienen — theils hinsichtlich ihres Prinzips, weil die niederen Ordnungen in ihrem Bestande an sie gebunden sind und nur einen Reflex derselben in der niederen Seite der Natur darstellen, während in ihr zunächst und unmittelbar der übernatürliche die ganze Natur durchherrschende Einfluß Gottes, wodurch alle diese Ordnungen begründet werden, sich geltend macht — theils hinsichtlich ihrer Form resp. ihres Verhältnisses zum Subjekte, weil sie allein zugleich eine innere Verklärung ihres nächsten Subjektes und eine innere Conformation desselben mit Gott einschließt, während die niederen Ordnungen bloß durch die Macht einer über ihrem nächsten Subjekt stehenden und dasselbe beherrschenden Prinzips bewirkt und aufrecht erhalten werden. Zugleich erscheint der prinzipale Theil der Gesammtgerechtigkeit der Natur als die innere Seite derselben (pars interior), resp. als die Gerechtigkeit des inneren Menschen, während die übrigen Theile die äußere Seite, resp. die Gerechtigkeit des äußeren Menschen, darstellen, — und zwar auch in dem speziellen Sinne, in welchem beim Menschen eben sein innerer Theil, die Seele, im Leibe wie in seinem sichtbaren Bilde sich reflektirt und ausprägt. Von den beiden anderen Theilen steht aber dem höchsten der mittlere, die subj. animae sub mente, besonders nahe, nicht nur wegen seines Subjektes, sondern auch deßhalb, weil er ebenso, wie der höhere, auf eine Regelung der inneren Lebens- und Strebethätigkeit gerichtet ist und die vollkommene Bethätigung des höheren mitbedingt, indem er einerseits alle äußeren Störungen und Hindernisse der vollkommenen Unterwürfigkeit des Geistes unter Gott fernhält und andererseits bewirkt, daß der Geist, wie sich selbst, so auch alle Strebungen der Seele Gott vollkommen unterwerfen kann. Er bildet daher mit dem höheren Theile die Rechtheit oder Gerechtigkeit der Natur in dem engeren Sinne der Disposition zu einer allseitig und vollkommen geordneten Thätigkeit der Natur (oder den perfectus ordo animae ad virtutem resp. ad exercitium virtutis, *Thom.*), während der erste Theil (die subjectio

1058

corporis sub anima), weil an sich bloß auf Ausschluß des Leidens lautend, unmittelbar mit der thätigen Gerechtigkeit nichts zu thun hat, vielmehr ihr gegenüber bloß einen Zustand des Wohlseins darstellt und nur unter dem Gesichtspunkte des seligen Friedens (pax = tranquillitas ordinis) mit den übrigen Ordnungen verbunden wird. In der thätigen Gerechtigkeit aber kann die subj. animae sub mente im Verhältniß zum höchsten Theile dem Gesagten zufolge nur eine pars materialis, integralis, accidentalis und externa der Gesammtgerechtigkeit resp. das äußere Abbild des inneren Theiles sein.

1059 Vgl. hiezu bes. *Thom.* 1. p. q. 95. a. 1.; Comp. theol. c. 186; *Suarez* ll. cc. Ob und inwieweit der Begriff der justitia originalis in concreto zugleich die justitia sanctitatis oder die heiligmachende Gnade einschloß s. unten § 178. Im Gegensatze zu der in der heiligmachenden Gnade enthaltenen „justitia gratuita" nennen viele ältere TT. die in Rede stehende Gerechtigkeit auch „justitia naturalis", weil und inwiefern sie bloß eine übernatürliche Neigung und Vervollkommnung der natürlichen sittlichen Gerechtigkeit, resp. eine justitia intra naturam s. partium et virium naturae inter se ist; besser nennt man sie wohl justitia *integritatis*, im Gegensatze zur justitia sanctitatis.

1060 4. Die „*innocentia*" = Unschuld als Bezeichnung eines bestimmten ursprünglichen Zustandes der Natur und ihrer Freiheit hat hier selbstverständlich nicht bloß die Bedeutung der Freiheit von aktueller oder habitueller Schuld, weil die Schuld ein schuldbares Verhalten einer Person voraussetzt, und in diesem Sinne die Natur oder vielmehr die Person wesentlich bei ihrem ersten Ursprunge unschuldig geschaffen wird. Sie bezeichnet vielmehr zunächst einen solchen Zustand der sittlichen Freiheit, wodurch der Wille befähigt und geneigt ist, ohne alle Schwierigkeit alle, auch die kleinste, formelle oder materielle Sünde zu vermeiden, wodurch mithin nicht bloß jede Neigung zur Sünde im Willen ausgeschlossen ist, sondern auch die Macht gegeben ist, jede Unordnung, deren freiwillige Herbeiführung oder Zulassung als Sünde angerechnet werden kann, zu verhüten, kurz das, was *Hieron.* die „impeccantia" nennt. So gefaßt entspricht sie vorzüglich als negativer Ausdruck dem, was durch die justitia vel rectitudo voluntatis resp. die subjectio mentis vel rationis sub Deo positiv ausgedrückt wird. Im weiteren Sinne aber bezeichnet sie auch einen Zustand der ganzen Natur, worin diese gegen alle Uebel, welche dieselbe schädigen könnten und welche an sich als Strafe verhängt werden können und thatsächlich nur als Strafe der ersten Schuld verhängt worden sind, sicher gestellt war. Das Wort selbst läßt diese weitere Bedeutung insofern zu, als in demselben die Wurzel nocere ebenso passiv, wie aktiv genommen und mithin gesagt werden kann, die innocentia des ersten Menschen sei derart gewesen, daß er, wie jede Schädigung der Ordnung, auch jede Schädigung seiner selbst verhüten konnte. In der That bezeichnen manche Theologen die innocentia als immunitas a *peccato* (das Wort im weiteren Sinne genommen = Fehler oder Fehltritt) et *miseria* (= protectio contra omne peccatum et miseriam) oder als libertas a „necessitatibus" peccati et miseriae. Im Gegensatz zu dem durch Schuld herbeigeführten und verdienten Zustande des gefallenen Menschen aber definiren manche TT., bes. *Bonav.*, die innocentia auch als immunitas a *culpa* [contracta et con-

trahenda] et *poena*, wobei freilich die Erhabenheit der ursprünglichen innocentia über die bloße schuldlose Natur nicht berücksichtigt wird.

Vgl. hiezu bes. *Suarez* proleg. 4. ad tr. de gr. c. 3. Uebrigens bemerkt auch *Bonav.* über die ,innocentia' gelegentlich (in 2 dist. 20 a. 1. q. 3. ad 3). sie sei etwas mehr als die bloße Freiheit von Schuld: Innocentia non erat causa immortalitatis, secundum quod dicit puram privationem [culpae], sed secundum quod importat originalem justitiam, merito cujus erat in anima vis totius corporis contentiva. — Nach der Theorie der meisten Scholastiker, (bes. *Thomas* gegen *Scotus*) schloß die innocentia des Urstandes nicht bloß die volle Möglichkeit der Vermeidung aller läßlichen Sünden, sondern auch die Unmöglichkeit des Eintrittes läßlicher Sünden während der Dauer des Urstandes ein, so daß beim Menschen, ähnlich wie bei den Engeln, die erste Sünde nur eine Todsünde sein konnte. Vgl. *Suarez* de opif. l. 3. c. 18. n. 15 ff. 1061

Obgleich die erklärten vier Namen die Herrlichkeit des Urstandes zunächst nur in ihren Wirkungen bezeichnen, so werden doch namentlich die drei ersteren auch für das Wesen und das innere Prinzip dieser Wirkungen, die innere Verklärung und Erhöhung des Geistes, gebraucht. Die zwei ersten sind dazu besonders geeignet, weil diese Verklärung und Erhöhung des Geistes auch in ihrem Grunde eine gewisse incorruptio mentis, d. h. eine Unabhängigkeit von der Beschwerung durch das corpus corruptibile, und eine gewisse integritas mentis, d. h. einen Vollbesitz der geistigen Würde und Macht darstellt. Die Scholastiker aber gebrauchen dafür gewöhnlich den Namen justitia originalis, worunter sie alsdann die justitia mentis verstehen, indem sie die erste und innerste Wirkung der integritas mentis für diese selbst setzen und so ihr auch die der letzteren zustehende prinzipielle Stellung gegenüber den übrigen Wirkungen zuschreiben; letzteres ist aber um so berechtigter, weil von der Aufrechterhaltung dieser Wirkung von Seiten des Subjektes der Fortbestand sowohl des ihr selbst zu Grunde liegenden Wesens wie der die übrigen Wirkungen bedingenden Macht des Geistes über das Fleisch abhängt. 1062

IV. Aus der Uebernatürlichkeit der Herrlichkeit des Urstandes in Verbindung mit dem Umstande, daß sie noch keine radikale umwandelnde Verklärung der Natur enthielt, ergibt sich von selbst, daß dieselbe ebenso, wie die heiligmachende Gnade, verloren werden konnte, wie auch umgekehrt die Verlierbarkeit nach dem in der ganzen Scholastik angenommenen Axiom das deutlichste Zeichen ihrer Uebernatürlichkeit war. Zugleich aber hatte diese Herrlichkeit auch das mit der Gnade gemein, daß sie naturgemäß nicht mit der schweren Sünde zusammenbestehen konnte und folglich mit dem Eintritt der letzteren verloren werden mußte. Daß ihr sofortiger Verlust wenigstens positive göttliche Anordnung war und als solche wenigstens den Charakter unfehlbar eintretender Strafe für die Sünde hatte, ist de fide und bezüglich des Todes und der Begierlichkeit ausdrücklich in der heiligen Schrift bezeugt. Bezüglich des Wesens jener Herrlichkeit, das sich zunächst in der justitia mentis oder der subjectio rationis sub Deo bekundet, besteht aber auch ein formeller Widerspruch zwischen ihr und der schweren Sünde, inwiefern durch letztere der Mensch sich der in jener auf ihn geübten und ihn an Gott fesselnden Einwirkung Gottes entzieht und gegen dieselbe reagirt. Wie nun in Folge dieses Widerspruches die justitia mentis durch die schwere Sünde förmlich ausgeschlossen wird, so wird auch zugleich die mit jener solidarisch verbundene justitia animae et corporis durch die Sünde entfernt, weil 1063

so das einheitliche Prinzip, worauf der ganze status justitiae beruht, in seiner Wurzel angegriffen wird. Indeß erklärt sich diese Ausschließung, wie unten näher gezeigt wird, am besten und vollständigsten dadurch, daß in Wirklichkeit die Integrität auf die innigste Weise mit der heiligmachenden Gnade verschmolzen war, in ihr wurzelte und so mit ihr stehen und fallen mußte.

§ 177. Die übernatürliche Verherrlichung der menschlichen Natur unter dem Gesichtspunkte des *indebitum*, oder die Verleihung derselben aus freier Gnade.

Literatur: wie oben; dazu bez. der Herrlichkeit der Vollendung in 4. d. 43 *Thom.*, *Scot.*, *Soto*, *de Rada*, bes. *Suarez* de inc. tom. 2 disp. 44 sect. 7; *Lessius*, de summo bono l. 1 c. 9 n. 63 ff.; *Sylv. Maurus* l. 6 q. 48.

1064 Während in Bezug auf das absolut Uebernatürliche alle bewährten kath. Theologen aus seiner Erhabenheit über das Wesen und die Kräfte der geschaffenen Natur ohne Weiteres schlossen, daß die Berufung zu demselben auch ein indebitum sei und von der freien Gnade Gottes abhange: war von jeher in Bezug auf das relativ Uebernatürliche die Einigkeit in diesem Schlusse nicht so entschieden, indem manche TT. dasselbe zwar als ein supernaturale oder auch als gratuitum anerkannten, aber mindestens eine unumgängliche Decenz der Verleihung auf Seiten Gottes annahmen, wie denn auch die Kirche, selbst nach der Verdammung des Bajus, in dieser Beziehung nicht so entschieden aufgetreten ist (s. oben n. 648 f.). Der Grund dieses Unterschiedes liegt nahe.

1065 Das absolut Uebernatürliche übersteigt offenbar die natürliche Würde des geschaffenen Geistes und versetzt denselben zugleich in eine ganz neue Lebenssphäre; das relativ Uebernatürliche bringt bloß im Menschen die ihm wesentliche Würde seines gottebenbildlichen Geistes vollkommen zur Geltung und bewirkt zugleich an sich bloß eine vollkommene Ordnung und Ruhe in dem natürlichen Leben der menschlichen Natur. (Vgl. oben n. 603 ff.) Dieser Unterschied wird von allen tieferen Theologen betont; er darf aber schon deshalb nicht zu weit getrieben werden, weil die Väter denselben gar nicht betonen, sondern regelmäßig die beiden Arten von Gaben sowohl da, wo sie (bes. die Griechen) deren Uebernatürlichkeit hervorheben, wie da, wo sie (bes. die Lateiner) von der „Natürlichkeit" d. h. Naturgemäßheit und ursprünglichen Verbindung derselben mit der Natur reden, beide auf eine Linie stellen.

Zur vollen und gründlichen Lösung der Frage muß dieselbe, was freilich nur selten geschehen, zugleich auf den Zustand der Vollendung und der ursprünglichen Ausstattung gestellt werden.

1066 I. Was den Zustand der Vollendung betrifft: so ist es 1) von vorn herein klar, daß der natürliche Zustand der menschlichen Natur mit der definitiven vollkommenen Seligkeit des Geistes nicht vereinbar ist. Die in ihm enthaltenen Mängel müssen auf jeden Fall beseitigt werden, entweder durch fortdauernde Trennung des Geistes vom Leibe, oder aber, wofern die ganze Natur wesentlich eine ewige Bestimmung hat, durch Verklärung der ganzen Natur. Es fragt sich daher nur, ob die ganze Natur als solche nothwendig eine ewige Bestimmung habe.

1067 Die große Mehrzahl der Theologen verneint diese Frage namentlich in der Form, daß sie die Auferstehung der Todten nicht bloß als ein Wun-

der, sondern auch als eine Thatsache betrachten, deren Eintreten natürlicher Weise nicht erweisbar, vielmehr ebenso, wie dasjenige ewige Leben der Seele, welches ihr thatsächliches Endziel bildet, ein Geheimniß des Glaubens sei. Sie gehen davon aus, einen natürlichen Anspruch auf ewige Vollendung habe direkt nur das, was von Natur auch ewig dauern kann, was im Menschen nur bei der Seele der Fall sei; die Seele aber bedürfe zu ihrer eigenen Vollendung oder zu ihrer Seligkeit des Körpers nicht unbedingt, werde sogar ohne eine wunderbare gänzliche Umgestaltung desselben von ihm daran gehindert, und eine solche Umgestaltung könne eben nicht zur natürlichen Bestimmung des menschlichen Körpers gehören.

1068 Gleichwohl wird die entgegengesetzte Anschauung von den TT. nicht als ganz unwahrscheinlich, geschweige als ein Irrthum gegen den Glauben verworfen, da es immerhin im höchsten Grade angemessen erscheine, daß der Lohn wie das Verdienst der Gesammtnatur zukomme, und der menschlichen Seele eine ihr als solcher mögliche und wünschenswerthe spezifische Seligkeit zu Theil werde, und weil die Trennung vom Leibe, wenn schon nicht nothwendig Schmerz, so doch einen Mangel naturgemäßer Befriedigung mit ich führe.

1069 Noch mehr aber erscheint die ewige Bestimmung der menschlichen Natur angemessen in Hinsicht auf ihre Idee oder ihre Bedeutung und Stellung im göttlichen Weltplan als sichtbares Bild Gottes und Bindeglied der geistigen und sinnlichen Welt; denn es erscheint fast undenkbar, daß die Verwirklichung dieser Idee bloß eine vorübergehende und nicht eine dauernde und ewige sein sollte. Unter diesem Gesichtspunkte mag man immerhin ein debitum der ewigen Bestimmung der Gesammtnatur und damit zugleich der Verklärung derselben behaupten; aber dieses ist dann auch, weil ausschließlich auf die durch die Menschennatur zu erzielende Verherrlichung Gottes lautend und auf einem Rechte Gottes fußend, von ganz anderer Art, als das von den TT. zunächst bestrittene debitum, welches auf dem eigenen Seligkeitsbedürfniß der Natur selbst beruhen und einem ihr Gott gegenüber zustehenden Anspruch einschließen soll.

1070 Für die Behauptung des debitum wird öfters der hl. Thomas citirt (bes. c. gent. 4. c. 79: ad ostendendam resurrectionem mortuorum *evidens* ratio suffragatur, während er in 4 d. 43 bloß eine ratio persuasiva, nicht demonstrativa zuzugeben scheint); und haben auch die Scotisten diese Lehre als eine thomistische angegriffen (so *de Rada* l. c.) Gleichwohl stimmt hier wenigstens die Schule des hl. Thomas in thesi mit den übrigen TT. überein; die abweichende Ansicht findet sich ausführlich vertheidigt fast nur von *Theoph. Raynaud* philos. mor. disp. 2. nach *Henriquez*). Die Väter scheinen allerdings vielfach in sehr peremptorischer Weise die Auferstehung der Todten als mit dem ewigen Leben der Seele und dem Gesetze der göttlichen Vergeltung selbstverständlich mitgegeben zu betrachten (s. *Suarez* l. c.); und Aehnliches scheint auch zu geschehen in der Rede Christi gegen die Sadduzäer (Matth. 23) und bei Paulus (I Cor. 15, 18 ff.) Indeß diese Ausdrücke sind in einem durch den Zweck der Polemik und spezielle Umstände (s. z. Matth. 23 *Maldonat* und zu I Cor. 1, 15 *Estius*) beschränkten Sinne zu verstehen. Dieß um so mehr, als anderwärts die Väter und die heilige Schrift selbst so oft die Bestimmung des Leibes zum ewigen Leben in ganz übernatürlichen Gründen, bes. in seiner Eigenschaft als Tempel des heiligen Geistes und als Glied des Leibes Christi, suchen. Der letztere Grund hängt jedoch namentlich in der Anschauung des hl. Irenäus enge damit zusammen, daß der Mensch seiner Idee nach ein ewiges sichtbares Bild Gottes sein soll, indem die Verkörperung des wahrhaft ewigen Bildes Gottes, des Sohnes Gottes, in der menschlichen Natur in der deutlichsten Weise diese Intention

bestätigt und der menschlichen Natur die Garantie bietet, daß sie das, was sie an sich soll, aber nicht durch sich sein kann, auch wirklich werde. — Bekanntlich setzten die Auswüchse der Antiochenischen Schule, bes. Theodor von Mopsueste, die Bedeutung der Incarnation sogar hauptsächlich darein, daß vermittelst derselben der Mensch aus einem lösbaren Bande des Universums (σύνδεσμος κτίσεως) ein unlösbares Band werde.

1071 II. Wenn die Verherrlichung der menschlichen Natur als solcher nicht wesentlich zur endlichen Bestimmung des Menschen gehört: dann gehört sie noch weniger zur nothwendigen ursprünglichen Ausstattung *in statu viae.* Im Gegentheil ist es mit der Weisheit, Gerechtigkeit und Güte Gottes sehr wohl vereinbar, daß er die natürlichen Mängel und Gebrechlichkeiten der menschlichen Natur nicht von vornherein aufhebt, sondern die geduldige Ertragung resp. muthige Bekämpfung und Ueberwindung derselben dem Menschen als seine spezifische sittliche Aufgabe vorsteckt.

1072 Es ist dieß die Lehre, welche die TT. hauptsächlich durch die Behauptung der Möglichkeit des status naturae purae (= nudae) d. h. der bloß nicht mit der Herrlichkeit des Urstandes bekleideten Natur ausdrücken. Schon das richtige Verständniß des Namens entfernt die vielfach von den Gegnern vorgebrachte Mißdeutung, als ob der Mensch in der natura pura wie ein auf die Straße geworfenes Kind betrachtet werde, um welches sich Gott in keiner Weise kümmere und welchem er keine irgendwie übernatürliche Hülfe zu Theil werden lasse. Im Gegentheil nehmen die TT. an, daß Gott einem solchen Menschen mit Rücksicht auf seine besonderen Schwächen und Bedürfnisse gerade eine besondere Nachhülfe zu Theil werden lassen, namentlich durch innere Anregungen der Vernunft und des Willens, die quoad modum übernatürlich sind, und vielleicht auch durch äußere Offenbarungen und positive Institutionen die Entwicklung seines sittlichen Lebens unterstützen würde[1].

1073 Der theologische Beweis der Möglichkeit eines solchen Zustandes der Natur im Allgemeinen liegt 1) darin, daß gegenwärtig selbst der begnadigte, zum Kinde Gottes und zum Gliede des Leibes Christi erhobene Mensch, in welchem nach Röm. 8, 1 nihil damnationis sich vorfindet, welcher folglich in diesem Zustande Gott nicht bloß lieb und werth, sondern auch wahrhaft wohlgefällig ist, gleichwohl aller der Vorzüge entbehrt, welche in der thatsächlich ursprünglichen Verherrlichung der menschlichen Natur als solcher enthalten waren. Er liegt 2) darin, daß die Väter allgemein den ursprünglichen Besitz der zu jener Verherrlichung gehörigen Gaben an den Besitz der heiligmachenden Gnade geknüpft sein lassen und jenen, wie diese, und zugleich mit diesem, als Wirkung des einwohnenden heiligen Geistes auffassen und behandeln (s. oben n. 855). Er liegt 3) darin, daß die Väter, bes. die griechischen, den Zustand der ursprünglichen Herrlichkeit überhaupt als Zustand einer gnädig verliehenen übermenschlichen, himmlischen, englischen und göttlichen Herrlichkeit auffassen. Die Väter werfen 4) den Manichäern und anderen Gnostikern vor, daß sie es wagten,

[1] Vgl. bes. den Thomisten *Goudin* (de gr. q. 2 a. 3 § 2—3), der eine vollständige idea status naturae purae entwirft.

deßhalb als ungerecht und ungütig zu bezeichnen, weil er nicht allen vernünftigen Creaturen gleiche Vollkommenheit verliehen und neben den ungebrechlichen auch gebrechliche Wesen erschaffen habe, während gerade in der Mannigfaltigkeit der Geschöpfe die Weisheit und die Macht Gottes in vorzüglicher Weise sich offenbare (*Dion. Ar. vulg.* oben B. II. n. 604). Endlich 5) schafft die Behauptung, die Vorenthaltung der betr. Gaben könne wesentlich nur Folge der Verschuldung ihres Verlustes von Seiten der Menschen sein, im Hinblick auf ihren thatsächlichen Wegfall durch eine bloße Geschlechtsschuld, ohne persönliche Schuld, nur ein neues größeres Räthsel, indem es weit schwerer mit der Güte und Gerechtigkeit Gottes zu vereinbaren ist, daß er wegen einer solchen Schuld den Menschen der ihm von Natur gebührenden Güter beraube, als daß dieselben dem unschuldigen Menschen nicht gebühren.

1074 Diesen Momenten gegenüber kann der theologische Haupteinwand der Gegner, daß die lateinischen Väter in dem Mangel jener Herrlichkeit einen Beweis für das Dasein der Erbsünde finden, schon darum nicht verfangen, weil dieser Mangel auch dort noch fortbesteht, wo die Erbsünde getilgt ist; und die Väter stützten den betr. Beweis auch wirklich nicht auf eine abstrakte Theorie über eine mögliche Weltordnung, sondern auf die aus dem Glauben vorausgesetzte und der Vernunft sehr annehmbar erscheinende thatsächlich maßgebende Weltordnung, nach welcher gar kein Uebel in der vernünftigen Creatur sein sollte, als in Folge eigener Verschuldung derselben. Ebenso wenig kann der philosophische Haupteinwand verfangen, wornach der Begriff des Uebels selbst dahin laute, daß es die Beraubung eines *bonum debitum* sei; denn dieses debitum im Allgemeinen bezeichnet bloß die Nothwendigkeit eines Gutes zum vollen Wohlbefinden des Subjektes d. h. zur vollen schmerzlosen und ungestörten Befriedigung der berechtigten natürlichen Neigungen des geistigen Theiles im Menschen und läßt also noch die Frage offen, ob dasjenige Wohlsein, welches durch ein bestimmtes Uebel aufgehoben wird, auch ein solches sei, welches Gott von der Creatur unbedingt fordern oder seinerseits ihr verschaffen müsse. Es steht sogar nichts im Wege, daß die wichtigeren Uebel, nämlich diejenigen, welche die vollkommene Ordnung der Thätigkeit des Menschen hindern oder zur Unordnung in derselben hindrängen, auch *vitia* = Fehler der Natur genannt werden, ohne daß darum die Natur, geschweige ihr Inhaber, schlechthin fehlerhaft d. h. für ihren wesentlichen Beruf untauglich oder unfähig werde. Die meisten Gegner aber stützen ihre Bekämpfung der Möglichkeit der natura pura zugleich auf eine Menge grundverkehrter sittlich-religiöser Begriffe, welche in seltsamem Contraste zu ihrer Prätension reinerer und edlerer Anschauungen von Gott und seinen Eigenschaften stehen, wie wir bei der Betrachtung der einzelnen Klassen der in der natura pura gegebenen Uebelstände sehen werden.

1075 Ueber den erwähnten theologischen Haupteinwand s. oben § 161 A. das über die Stellung der Väter gegenüber den Pelagianern Gesagte; sie ergibt sich bes. daraus, daß *Aug.* gegenüber den Manichäern eine ganz andere Sprache führte (s. unten n. 1079). Bes. *Thom.* weist überall darauf hin, daß das Princip, es gebe kein Uebel in der vernünftigen Creatur als in Folge einer vorhergegangenen Verschuldung, auf einer mit Sicherheit nur durch den Glauben erkennbaren thatsächlichen Anordnung beruhe. Z. B. de malo q. 1. a. 5.: Habet hoc *traditio fidei*, quod nullum nocumentum creatura rationalis

potuisset incurrere nec quantum ad animam nec quantum ad corpus nec quantum ad aliqua exteriora, nisi peccato praecedente vel in persona vel saltem in natura. Absolut gesprochen und in der Argumentation gegen die Ungläubigen will *Thom.* die Anordnung nur als eine annehmbare Präsumption geltend gemacht wissen: s. c. gent. l. 4. c. 52: Peccati originalis in humano genere *probabiliter* quaedam signa apparent. Cum enim Deus humanorum actuum sic curam gerat, ut bonis operibus praemium et malis poenam retribuat, ex ipsa poena possumus certificari de culpa. Patitur autem communiter humanum genus diversas poenas, et corporales et spirituales. Inter corporales potissima est mors, ad quam omnes aliae tendunt et ordinantur. sc. fames et sitis et alia hujusmodi. Inter spirituales autem est potissima infirmitas rationis, ex qua contingit, quod homo difficulter pervenit ad veri cognitionem et de facili labitur in errorem, et appetitus bestiales omnino superare non potest, sed multoties obnubilatur ab eis . . . Posset tamen aliquis dicere, hujusmodi defectus tam corporales quam spirituales non esse poenales, sed naturales defectus ex necessitate materiae consequentes. Necesse est enim corpus humanum, quum sit ex contrariis compositum, corruptibile esse, et sensibilem appetitum in ea, quae secundum sensum sunt delectabilia, moveri, quae interdum sunt contraria rationi, et intellectum possibilem, quum sit in potentia ad omnia intelligibilia, nullum eorum habens actu, sed ex sensibus natum ea acquirere, difficulter ad scientiam veritatis pertingere, et de facili propter phantasmata a vero deviare. Sed tamen [licet haec vera sint, ut alibi Thomas ipse constanter docet], si quis recte consideret, *satis probabiliter* poterit aestimare, divina providentia supposita, quae singulis perfectionibus congrua perfectibilia coaptavit: quod Deus superiorem naturam inferiori conjunxit, ut ei dominaretur [perfecte], et si quod huius domini impedimentum ex defectu naturae contingeret, ejus speciali et supernaturali beneficio tolleretur: ut scilicet, quum anima rationalis sit superioris naturae quam corpus, tali conditione corpori credatur conjuncta, quod in corpore aliquid esse non possit contrarium animae, per quam corpus vivit; et similiter si ratio in homine appetitui sensuali conjungitur et aliis sensitivis potentiis, quod ratio a sensitivis potentiis non impediatur, sed magis eis dominetur. Sic igitur *secundum doctrinam fidei* ponimus hominem ab initio taliter esse institutum, quod, quamdiu ratio hominis esset Deo subjecta, et inferiores vires ei sine impedimento deservirent, et corpus ab ejus subjectione impediri non posset per aliquod impedimentum corporale, *Deo et sua gratia supplente*, quod ad hoc natura minus habebat; ratione autem aversa a Deo et inferiores vires rationi repugnarent, et corpus vitae, quae est per animam, contrarias passiones susciperet. Sic igitur hujusmodi defectus, quamvis naturales videantur homini, absolute considerando humanam naturam ex eo, quod est in ea inferius, tamen considerando divinam providentiam et dignitatem superioris partis humanae naturae, satis probabiliter probari potest [i. e. propter majorem convenientiam cum bonitate Dei et hominis, non tamen certo, quia contrarium non est omnino inconveniens] hujusmodi defectus esse poenales; et sic colligi potest humanum genus peccato aliquo originaliter esse infectum.

1076 Den Charakter des Uebels oder des malum in den fraglichen „defectus", wie er constant nennt, setzt *Thom.* mit Aug. in das esse contra naturam; dies aber setzt er darin, daß sie im Menschen contra naturalem inclinationem *formae*, d. h. des geistigen Prinzips, und zwar der forma natura sua *incorruptibilis* seien. Aber die inclinatio formae könne strenggenommen nur eine im Verhältniß zur Gesammtnatur stehende Befriedigung erheischen, und da diese die volle Befriedigung an sich nicht möglich mache, werde die letztere auch nicht unbedingt erfordert. Vgl. 1. 2. q. 75. a. 7 utrum mors et alii defectus sint homini naturales und unter gleichem Titel de malo q. 5. a. 5. — *Bonav.* (in 2. dist. 30.) freilich drückt sich weniger vorsichtig aus; er steht aber hier auch in der gesammten Scholastik allein, nur *Aegid.* Col. redet ähnlich. Aber gerade die beiden können sich dabei am allerwenigsten auf Aug. berufen, da nach ihnen die heiligmachende Gnade gar nicht debita ist, auch nicht zugleich mit der Schöpfung, [nach Aug. beim ersten Menschen sogar überhaupt nicht] gegeben war, während bei Aug. alle Ausdrücke, die auf ein debitum der just. orig. gedeutet werden können, eben so bei der heiligmachenden Gnade gebraucht werden.

III. Zur volleren Beleuchtung vorstehender Thesen wollen wir die in Ermangelung der Herrlichkeit des Urstandes sich ergebenden Uebel im Einzelnen durchgehen. Weil es darauf ankommt, zu zeigen, daß der Mensch ohne jene Herrlichkeit nicht in einer seiner selbst und Gottes unwürdigen Weise elend, schlecht und verkehrt sein würde: theilen wir die betr. Uebel in drei Klassen: 1) die mala *passionis*, miseriae oder poenalitatis — Tod und physische Leiden; 2) die mala *operationis*, genauer difficultatis bene operandi — intellektuelle und moralische Schwäche; 3) die mala *perturbationis*, welche allerdings zu den beiden anderen Klassen mitgehören, aber noch besonders den Charakter eines malum pudendum und der inclinatio ad peccatum an sich tragen — die sinnliche und geistige Concupiscenz. 1077

1. Vor Allem ist es bei den mala *passionis* evident, daß Gott den Menschen vor aller Verschuldung desselben nicht vom Tode und allen Leiden frei zu erhalten braucht. Als Herr des Lebens und des Todes kann er ohne Unrecht den Menschen dem Tode verfallen lassen, wenigstens vorübergehend, in der Voraussetzung nämlich, daß ein ewiges Leben im Leibe zur natürlichen Endbestimmung des Menschen gehöre. Insbesondere kann er in gütiger und weiser Absicht den Tod und alle übrigen Leiden eintreten lassen, um den Menschen in der Demuth zu erhalten, seine Treue zu prüfen und den Cult des wahren Opfers d. h. der Entsagung und Selbstvernichtung von ihm zu erlangen, wie er denn auch nach Lehre der heiligen Schrift gerade seine Lieblinge oft mit den schwersten Leiden heimsucht. Ueberdieß wird der Mensch durch solche Leiden ja auch nicht wahrhaft und schlechthin unselig und elend; im Gegentheil kann und soll der Mensch gerade in der geduldigen Ertragung solcher Leiden einen tiefen inneren Frieden, sogar eine selige Freude und die Hoffnung auf ewigen Lohn sich erwerben. 1078

Diese Grundsätze über die Bedeutung, die das Leiden an und für sich in der Vorsehung Gottes haben kann und thatsächlich noch hat, sind in sich so evident und so sehr von der heiligen Schrift und den Vätern betont, daß es geradezu unbegreiflich ist, wie Bajus als Theologe auch nur den Gedanken fassen, geschweige ihn als theologisches Axiom hinstellen konnte: alles Leiden sei wesentlich Strafe oder Buße für begangene Sünden, und so hätten auch Job und die Martyrer und selbst die sel. Jungfrau nur der Sünde wegen gelitten. Sehr treffend bezeichnen die TT. das Leiden an sich bloß als eine poenalitas, d. h. als ein Uebel, welches zwar seiner Natur nach poena sein kann, aber nicht nothwendig ist. Der Satz von *Aug.*: sub Deo justo miser quisquam, nisi mereatur, non esse potest gilt absolut bloß von der miseria peccati und der poena aeterna. Sieh das Nähere bei *Ripalda* c. Bajum l. 1. disp. 11—12; *Casini* l. c. § 2. und 3.; *de Rubeis* de pecc. orig. c. 41—43. 1079

2. Ebenso ist es bezüglich der mala *operationis* s. difficultatis klar, daß Gott in keiner Weise gehalten ist, den Menschen von vornherein von seiner natürlichen Schwäche in der Erkenntniß der Wahrheit und dem Wollen des Guten so zu befreien, daß derselbe keine Schwierigkeit in dieser Beziehung empfände und ohne besondere Nachhülfe von Seiten Gottes im Stande wäre, das ganze Sittengesetz vollkommen zu erkennen und allseitig zu erfüllen. Als Herr der Natur kann Gott diesen Zustand nicht bloß überhaupt zulassen, sondern sehr weise und gütige Absichten dabei haben, namentlich die, daß der Mensch im Gefühle seiner Hilflosigkeit sich demüthiger und inniger an ihn 1080

anschließe und, von ihm unterstützt, durch das mühevolle Ringen nach dem Wahren und Guten sich größeren Ruhm und Verdienst erwerbe. Wahrhaft und schlechthin schlecht und böse würde darum der Mensch keineswegs geschaffen sein, sondern immer noch wahrhaft gut und gerecht und [illegible] nicht vollkommen gut, genau so, wie jetzt der im Stande der Gnade befindliche Mensch, obgleich er nicht ohne besondere Nachhilfe Gottes alle schweren Sünden und ohne besonderes Privilegium Gottes nicht alle läßlichen Sünden vermeiden kann, sogar übernatürlich gut und gerecht ist.

1081 Diese ganze Lehre hat Niemand besser und schöner dargestellt als gerade *August*. [illegible] ben sich die Gegner mit Vorzug berufen, nicht zwar in seinen Schriften gegen die Pelagianer, wohin sie nicht gehörte, wohl aber in seinen Schriften gegen die Manichäer, [illegible] de lib. arb. l. 3. c. 20—22., wo er diesen gegenüber die verschiedenen an sich denkbaren Hypothesen erörtert, von welchen aus die in der Menschennatur vorhandenen Uebel [illegible] werden könnten, ohne daß man in die Alternative versetzt werde, neben Gott ein [illegible] böses Princip der Dinge anzunehmen, oder Gott selbst ein seiner unwürdiges [illegible] zuwerfen. Unter diesen Hypothesen findet sich auch die, daß selbst ohne Fortpflanzung [illegible] Schuld Gott eine Seele in dem Zustand schaffe, in welchen eine andere nur durch [illegible] Schuld hinabgesunken, und daß so namentlich die ignorantia et difficultas dem [illegible] einfach in Folge der Schöpfung angeboren sei; und er äußert sich darüber wie folgt [illegible] Si animae singillatim fiunt in unoquoque nascentium (d. h. zunächst si fiunt per [illegible] nem, nicht per traducem, aber nach dem Contexte zugleich auch: si fiunt sine [illegible] culpae parentis) . . non est perversum, imo convenientissimum et ordinatissimum, ut malum meritum prioris natura sequentis sit, et bonum meritum sequentis [illegible] prioris sit. Quid enim indignum, si etiam sic voluit Creator ostendere, [illegible] excellere creaturis corporeis animae dignitatem, ut ab eo gradu possit esse [illegible] alterius, ad quem alterius perductus est occasus? Nam quum ad ignorantiam [illegible] cultatemque pervenerit illa peccatrix, ideo poena recte dicitur, quia melior ante poenam fuit. Si ergo altera talis esse coepit, non solum ante peccatum, sed [illegible] ante omnem vitam suam, qualis alia post vitam culpabilem facta est: non parvum bonum habet, unde conditori suo gratias agat, quia ipse ortus ejus et [illegible] quovis perfecto corpore est melior. Non enim mediocria bona sunt, non solum [illegible] anima est, qua natura iam omne corpus praecedit; sed etiam quod facultatem [illegible] ut adiuvante creatore seipsam excolat et pio studio possit omnes acquirere [illegible] virtutes, per quas et a difficultate excruciante et ab ignorantia caecante liberetur. Quod si ita est, non erit nascentibus animis ignorantia et difficultas supplicium peccati, sed proficiendi admonitio et perfectionis exordium. Non enim [illegible] meritum boni operis parum est, accepisse naturale iudicium, quo sapientiam [illegible] ponat errori et quietem difficultati, ut ad haec non nascendo, sed studendo [illegible] veniat. Quod si agere noluerit, peccati rea iure tenebitur, tanquam [illegible] bene usa sit ea facultate, quam accepit. Quamquam enim in ignorantia et [illegible] cultate nata sit, non tamen ad permanendum in eo, in quo nata est, aliqua [illegible] tate comprimitur; neque omnino potuit nisi Deus omnipotens esse etiam [illegible] creator animarum, quas et non dilectus ipse faciat, et diligens eas reficiat, [illegible] lectus ipse perficiat, qui et non existentibus praestat, ut sint, et amantibus [illegible] a quo sunt, praestat, ut beatae sint. — Noch genauer und schärfer heißt es: Ignorantia et difficultas si naturalis est, inde incipit anima proficere, et [illegible] nitionem et requiem, donec in ea perficiatur beata vita, promoveri. Quem [illegible] fectum in studiis optimis et pietate, quorum facultas ei negata non est, si propria [illegible] tate neglexerit, iuste in graviorem, quae iam poenalis est, ignorantiam difficultatemque praecipitatur, decentissimo et convenientissimo rerum moderamine in [illegible] ordinante. Non enim quod naturaliter nescit et naturaliter non potest, [illegible] deputatur in reatum, sed quod scire non studuit, et quod dignam facultatem [illegible] parandae ad recte faciendum operam non dedit. Loqui enim non nosse [illegible] posse, infanti naturale est; quae ignorantia difficultasque sermonis non [illegible] pabilis sub grammaticorum legibus, sed etiam humanis affectibus blanda [illegible]

est; non enim ullo vitio illam facultatem comparare neglexit, aut ullo vitio, quam compararat, amisit. Itaque, si nobis in eloquentia esset beatitudo constituta, atque ita crimini duceretur, quum peccatur in linguae sonis, quemadmodum quum peccatur in actibus vitae: nullus utique argueretur infantiae, quod ab ea esset exorsus ad consequendam eloquentiam; sed plane merito damnaretur, si suae voluntatis perversitate vel ad eam recidisset, vel in ea remansisset. Sic etiam nunc, si ignorantia veri et difficultas recti naturalis est homini, unde incipiat in sapientiae quietisque beatitudinem surgere, nullus hanc ex initio naturali recte arguit. Sed si proficere noluerit, aut a profectu retrorsum relabi voluerit, iure meritoque poenas luet. Creator vero eius ubique laudatur, vel quod eam ab ipsis exordiis ad summi boni capacitatem inchoaverit, vel quod ejus profectum adjuvet, vel quod impleat proficientem atque perficiat, vel quod peccantem, id est, aut ab initiis suis ad perfectionem attollere recusantem aut iam ex profectu aliquo relabentem, iustissima damnatione pro meritis ordinat. *Non enim propterea malam creavit, quia nondum tanta est, quanta ut proficiendo esse posset accepit;* quum eius exordio perfectiones omnes corporum inferiores sint, quas tamen in suo genere laudabiles iudicat, quisquis de rebus sanissime iudicat. Quod ergo ignorat, quid sibi agendum sit, ex eo est, quod nondum accepit. Sed hoc quoque accipiet, si hoc, quod accepit, bene usa fuerit; accepit autem, ut pie et diligenter quaerat, si volet. Et quod agnoscens, quid sibi agendum sit, non continuo valet implere, hoc quoque nondum accepit. Praecessit enim quaedam pars eius sublimior ad sentiendum, quod recte faciat bonum, sed quaedam tardior atque carnalis non consequenter in sententiam ducitur; ut ex ipsa difficultate admoneatur eundem implorare adiutorem perfectionis suae, quem inchoationis sentit auctorem, utque ex hoc ei fiat carior, dum non suis viribus, sed, cuius bonitate habet, ut sit, eius misericordia sublevetur ut beata sit. Quanto autem carior illi est, a quo est, tanto in eo firmius adhaerescit et tanto uberius aeternitate eius perfruitur. Si enim arboris novellum et rude virgultum nullo modo recte sterile dicimus, quamvis aliquot aetates sine fructibus trajiciat, donec opportuno tempore expromat feracitatem suam: cur non auctor animae debita pietate laudetur, si ei tale tribuit exordium, ut studendo ac proficiendo ad frugem sapientiae iustitiaeque perveniat, tantumque illi praestitit dignitatis, ut in eius etiam potestate poneret, si vellet, ad beatitudinem pervenire. — Die hier in einer seiner ersten Schriften ausgesprochene Anschauung hat Aug. später so wenig aufgegeben, daß er sie in den Retractationes l. 1. c. 9. ausdrücklich bestätigt hat: Quam miseriam Pelagiani nolunt ex justa damnatione descendere, negantes originale peccatum: quamvis ignorantia et difficultas, etiamsi essent hominis primordia naturalia, nec sic culpandus Deus, sed laudandus esset, sicut in eodem tertio libro de lib. arb. disputavimus. Quae disputatio adversus Manichaeos habenda est, qui non accipiunt Scripturas sanctas veteris instrumenti, in quibus originale peccatum narratur . . . Contra Pelagianos autem hoc defendendum est, quod utraque scriptura testatur, quam se accipere profitentur. In einer seiner letzten Schriften gegen die Pelagianer, de dono persev. c. 10—11, wo er die Verschiedenheit seines Standpunktes gegenüber den Pelagianern und den Manichäern bespricht, kommt er noch einmal auf die Sache selbst und die bereits in den Retraktationen gemachte Bemerkung zurück. Ueber die vergeblichen Bemühungen von *Jansenius*, der, die Stärke der Texte wohl fühlend, doch „mit Gottes Hilfe“ die Schwierigkeiten wegblasen (difflare) zu können glaubte, s. *Ripalda* l. c. disp. 9. c. 7.; *Casini* l. c. § 4. ad h. l.; *Kilber* de pecc. et gr. disp. 4. c. 1, art. 4.

1082 Auch hier verrathen die heterodoxen Bekämpfer des status naturae purae, die Reformatoren und theilweise auch die Jansenisten, tief unsittliche Grundsätze, indem sie einerseits den Zustand des auf ein mühevolles sittliches Streben angewiesenen Menschen für absolut schlecht erklären und andererseits Handlungen, die mit persönlich unverschuldeter Unkenntniß ihrer Sündhaftigkeit oder ganz unfreiwillig gesetzt werden, für wahre Sünden oder gar alle Sünden für Todsünden ansehen. Katholische Gegner, wie Aegid. Col., legen nur darauf Gewicht, daß im Naturzustande schwere Sünden moralisch unvermeidlich wären; aber dieses Bedenken fällt dadurch fort, daß ja eine pro loco et tempore zu gewährende und zu erflehende Hilfe Gottes nicht ausgeschlossen werden soll. Vgl. zum Ganzen *Rip.* l. 1. disp. 9—10; *Casini* § 4—5.

1083 Wie die difficultas veri et boni, von heilender Nachhilfe Gottes abgesehen, eine mo-

ralische Unmöglichkeit, selbst schwere Sünden aus eigener Kraft zu vermeiden, einschließt: so schließt sie a fortiori die moralische Unmöglichkeit ein, alle läßlichen und alle materiellen Sünden zu vermeiden, eine Unmöglichkeit, die faktisch auch bei den Gerechtfertigten fortbesteht, wofern sie nicht durch besonderes Privilegium von Seiten Gottes gehoben wird. Wie nun die Aufhebung dieser letzteren Unmöglichkeit gegenwärtig auch in der Regel zur größten Heiligkeit nicht gefordert wird, sondern ein ausnahmsweises Privilegium ist, so hätte sie a fortiori im reinen Naturzustande nicht stattzufinden brauchen. Dies gibt auch *Aug.* dadurch zu verstehen, daß er unter den drei Grundirrthümern der Pelagianer, die er gewöhnlich aufzählt, neben der Läugnung der Erbsünde und unabhängig von ihr, konstant ebenso die Behauptung der natürlichen Vermeidbarkeit aller Sünden, wie die Behauptung der natürlichen Verdienbarkeit der Gnade Gottes, aufführt und den Pelagianern vorwirft, daß sie durch erstere Behauptung den Menschen trotz seines corpus corruptibile den Engeln gleichstellten und für das irdische Leben die Vollkommenheit des himmlischen verlangten, wie sie durch letztere Behauptung den Menschen über die Engel erhöben und Gott von der Creatur abhängig machten. (Vgl. unsere Ausgabe von Casini p. 115—119.)

1064 3. Was endlich die mala *perturbationis* (oder auch peccati im weitesten Sinne) d. h. die spontan entstehenden rebellischen und nach der Herrschaft über den Willen strebenden Regungen der geistigen und sinnlichen Begierlichkeit betrifft: so konnte Gott dieselben, soweit sie für den Geist ein drückendes Leiden und Grund der Schwierigkeit für das sittliche Handeln sind, in derselben Weise ohne vorherige Schuld des Menschen entstehen lassen, wie alle übrigen Leiden. Allerdings hat dieses Uebel den besonderen Charakter, daß die Regungen der Begierlichkeit a) eine positive Unordnung (peccatum oder *ἀνομία*, bei Aug. auch „iniquitas" = motus inordinatus s. exlex repugnans legi mentis, b) eine für den Geist durch ihren trotzigen Widerstand gegen denselben beschämende (motus rebellis et pudendus) und c) eine durch ihr Streben nach alleiniger Herrschaft zu sittlicher Unordnung (motus ad peccatum inclinans) und zwar d) mit überlegener Macht hindrängende Unordnung ist. Aber so lange das Wesen dieses Uebels nicht entstellt oder übertrieben, namentlich der Akt der Begierlichkeit nicht einer förmlichen aktuellen Sünde, die Disposition zu derselben nicht einer habituellen bösen Gesinnung gleichgesetzt wird: ist ebenso wenig einzusehen, warum Gott den Ausbruch dieses Uebels durch übernatürliche Einwirkung verhüten müsse, wie gefordert werden kann, daß die Disposition zu diesem Uebel nicht aus der Constitution der von ihm geschaffenen Natur sich ergeben könne. Gott muß nur dafür sorgen, daß der habituellen Disposition zu dieser Unordnung im Geiste eine habituelle Neigung zum sittlich Guten gegenüber steht, und daß gegenüber den Ausbrüchen dieser Unordnung je nach Bedürfniß dem Geiste Hülfsmittel zu Gebote stehen, um wenigstens da, wo es sich um die Vermeidung schwerer Sünden handelt, sich von den Regungen zum Bösen nicht beherrschen zu lassen. Durch ersteres wird verhütet, daß der Mensch in diesem Zustande nicht von Natur wahrhaft und schlechthin verkehrt, d. h. vom Guten abgewandt und dem Bösen zugewandt, ist; durch letzteres wird verhindert, daß der Mensch in diesem Zustande nicht von Natur der unbedingten Nothwendigkeit verfallen ist, sittlich verkehrt zu werden, oder m. a. W. die Gefahr der effektiven und förmlichen Herrschaft der Begierlichkeit über den Geist beseitigt.

1065 Die häretische Opposition gegen diese Lehre wurzelt durchaus in dem unsittlichen Prin[zip], als ob die Concupiscenz an sich wesentlich sündhaft sei. Der Widerspruch einiger

ischen TT. hingegen, worunter bes. *Estius* (in 2 dist. 25. § 6. aber sehr maßvoll), stützt ich vorzüglich auf die letzte der erwähnten Eigenschaften der Concupiscenz, die Unwiderlehlichkeit oder überlegene Macht derselben, welche dieselbe in einzelnen Fällen, resp. auf ie Dauer, dem Willen gegenüber geltend macht. Diese TT. bedenken jedoch nicht, daß lbst jetzt bei den Begnadigten nicht bloß die Widerspenstigkeit der Concupiscenz, sondern uch in der Regel die überlegene Macht derselben fortbesteht, weil nach katholischer Lehre len zur Brechung dieser überlegenen Macht auch den Gerechtfertigten ein auxilium speciale, ler die gratia infirmitatis nothwendig ist. Zugleich recurriren diese TT. auch auf die rei ersterwähnten stetig vorhandenen Eigenschaften der Concupiscenz, indem sie einerseits einen idealistischen Maßstab an die unbedingt nothwendige Ordnung der Natur legen namentlich dadurch, daß sie von der Nothwendigkeit der Ausschließung der Concupiscenz i der Menschheit Christi auf die gleiche Nothwendigkeit bei den bloßen Menschen schließen!), andererseits aber das, was die heilige Schrift und die Väter bez. der Concupiscenz in concreto, d. h. so wie sie gegenwärtig im Widerspruch mit den in der thatsächlich ursprünglichen Ordnung gegebenen Rechten und Pflichten und durch eigene That des Menschen besteht, und namentlich wie sie vor der Rechtfertigung mit und unter dem durch ne That begründeten reatus culpae et poenae besteht, zu voreilig auf die Concupiscenz i sich übertragen. Desgleichen verwenden sie vielfach die von *Aug.* gegenüber der unrschämten Fiktion Julian's, daß die Concupiscenz nicht nur kein Uebel, sondern ein ut sei, angewendeten scharfen Ausdrücke (z. B. die concup. actualis sei eine iniquitas h. eine ungebührliche Auflehnung des Fleisches gegen den Geist, ein desiderium pecndi, d. h. passive Neigung zur Sünde, und die corrup. hab. sei ein vitium naturae h. ein Fehler an der Natur) ohne Beachtung ihrer polemischen Tendenz unvorsichtiger eise zu einer zuweilen stark an die häretischen Auffassungen anstreifenden Uebertreibung r innern Bosheit der Concupiscenz. Vgl. hiezu *Ripalda* l. c. disp. 9; *Casini* l. c. 5.; bes. unsere Animadversiones p. 147 ff.; *de Rubeis* l. c. c. 44—52; speziell die sung der siebzehn Argumente von *Estius* bei *Leonardi* de hominis institutione adversus orschaeum cap. 1.

178. Verhältniß des relativ Uebernatürlichen zum absolut Uebernatürchen im Menschen: die organische und solidarische Verbindung der Integrität mit der Gnade in der göttlichen Idee vom geistlichen oder vollmmenen, das volle sichtbare Gleichniß Gottes und den sichtbaren Tempel s heiligen Geistes in sich darstellenden Menschen und in der dadurch begründeten und geforderten Rechtheit der *natura instituta*.

Literatur. Vgl. *Suarez* de opif. l. 3. c. 20; *Gonet* tr. 8. disp. 1. § 5.: *Goudin* gr. q. 2. a. 3.

Da im Menschen thatsächlich das relativ Uebernatürliche zugleich mit m absolut Uebernatürlichen verwirklicht worden ist resp. verwirklicht werden l: so fragt es sich nunmehr, in welchem Verhältnisse die Güter beider Ordngen und diese Ordnungen selbst zu einander stehen. 1086

I. Vor Allem ist aus dem Inhalte der beiderseitigen Gaben von selbst r, daß dieselben, an und für sich betrachtet, weder identisch sind, ch auch wesentlich zusammenhängen, und daß sie folglich auch cht mit wesentlicher Nothwendigkeit zusammen verliehen wern müssen. 1087

Der wesentliche Unterschied des Inhaltes der beiden Gaben tt auf den ersten Blick in der Verschiedenheit ihrer spezifischen Wirngen hervor, indem die Gnade den Menschen zu einer wesentlich höheren t des geistigen Lebens befähigt und unmittelbar bloß im Geiste wirkt, die ntegrität aber an sich bloß das natürliche Leben vollkommen regelt und zu= 1088

gleich unmittelbar die ganze Natur mit ihrer Wirksamkeit umfaßt. Aber auch in ihrem inneren Wesen sind sie verschieden; denn obgleich dasselbe bei beiden in einer inneren Verklärung und Erhöhung des Geistes — und wahrscheinlich auch der Substanz des Geistes — besteht, so ist eben diese beiderseits eine ganz andere. Bei der Gnade ist es eine Verklärung und Erhöhung des Geistes in seiner höchsten Spitze und dem innersten und tiefsten Grunde seines Seins und seiner Kraft (im apex mentis — vielleicht Eph. 4, 27 spiritus mentis, πνεῦμα τοῦ νοός — und der ratio superior s. oben n. 506), worin er als Abbild unmittelbar Gott als seinem Urbilde zugewandt ist, zu einer übergeschöpflichen Gleichförmigkeit und Vereinigung mit Gott; bei der Integrität ist es eine Verklärung und Erhöhung des Geistes nach der niederen und äußeren, dem Körper und überhaupt der Creatur zugewandten Seite seines Seins und seiner Kraft zu einer engelhaften Freiheit und Selbständigkeit.

1089 Ebenso klar ist aber auch die Trennbarkeit beider Gaben. Zunächst ist es an sich sehr wohl denkbar, daß Gott den Menschen der natürlichen Beschaffenheit der Engel ähnlich macht und ihn zu einer engelhaften Reinheit, Unschuld und Gerechtigkeit oder Freiheit von allem Uebel beruft und erhebt, ohne ihn zugleich zu einer überenglischen Aehnlichkeit mit seiner eigenen Würde und Herrlichkeit, zur Theilnahme an seiner höchsten Heiligkeit und unendlichen Seligkeit oder zum Besitze der Fülle alles Guten zu berufen und zu erheben; nach der Lehre der Franziskanerschule fällt auch in der Wirklichkeit wenigstens die effektive Verleihung beider Gaben der Zeit nach nicht zusammen. Anderseits ist es ebenso an sich, wenigstens für den status viae, denkbar, daß Gott den Menschen zur Theilnahme an seiner eigenen Würde und Heiligkeit erhebt, ohne ihn zugleich von seinen natürlichen Schwachheiten zu befreien, wie es thatsächlich gegenwärtig in der Verleihung der Gnade durch Christus geschieht. Wir sagen: wenigstens für den status viae; denn was den status termini betrifft, so bringt das lumen gloriae es wesentlich und a fortiori mit sich, daß die menschliche Seele einer rein geistigen Erkenntniß fähig, und so auch wenigstens von allen geistigen Mängeln noch vollkommener befreit wird, als die Engel von Natur über dieselben erhaben sind.

1090 Die wesentliche Verschiedenheit und Trennbarkeit der beiderseitigen Gaben scheint beim hl. Thomas in sofern geläugnet zu werden, als er die erste und höchste Wirkung der Integrität, wonach sie den menschlichen Geist innerlich in seinem geistigen Leben vervollkommnet, mit der heiligmachenden Gnade in Eins zusammenfaßt unter dem Namen der subjectio mentis sub Deo, und daß er ebenso die Gnade nicht bloß als das immanente Princip oder die Wurzel aller Wirkungen der Integrität, sondern auch als das innerste Wesen und den Kern der letzteren darstellt. Indeß will er damit nur in der unten näher anzugebenden Weise das thatsächliche organische Verhältniß beider Gaben darstellen, und war daher die Polemik mancher Skotisten, soweit sie bei ihm eine Confundirung beider Gaben sehen wollte, unberechtigt. Dieselbe war jedoch in sofern verdienstlich, als sie den beim hl. Thomas zurücktretenden innern Unterschied der beiden Gaben auch auf dem Gebiete des geistigen Lebens scharf fixirte und zu dem Ende in der Integrität selbst die die volle Ordnung des Geistes bedingende Freiheit von der geistigen Begierlichkeit, resp. der sympathischen Affizirbarkeit des Willens gegenüber der sinnlichen Begierlichkeit, als eine besondere, noch innerhalb der Integrität liegende Gabe neben und über die Freiheit von der sinnlichen Begierlichkeit stellte, m. a. W., als sie die subjectio rationis inferioris sub ratione superiori ebenso wie von der subjectio supernaturalis rationis superioris sub Deo so auch von der subjectio sensualitatis sub ratione unterschied. S. *Scotus* in 2. dist. 29 n. 7: Si justitia

originalis fuerit aliquod donum supernaturale, non tamen oportet, quod sit principium merendi. Se enim habet ad gratiam, quae est principium meriti, sicut excedens et excessum. Excedens quidem, quia fini ultimo coniunxit firmius voluntatem, quam gratia; ita enim coniunxit secundum aliquos, quod non patiebatur secum aliquod peccatum veniale, caritas autem compatitur; vel secundum praedicta saltem ita coniunxit, quod facilius et delectabilius erat ei pati ab aliqua tristitia inferiori, quam alicui delectationi inferiori acquiescere, recedendo a delectatione finis; istam facilitatem non facit gratia, cum qua stat pronitas ad malum, et difficultas ad bonum. Sed excedit gratia in hoc, quia ipsa coniungit fini ut bono supernaturali, et supernaturaliter per meritum attingendo tale bonum; non sic istud donum, sed tantum coniungebat illi bono ut convenienti et delectabili.

II. Der Unterschied und die Trennbarkeit der beiderseitigen Gaben hindert aber keineswegs, daß dieselben, wo sie, wie beim ersten Menschen (resp. bei Christus und der seligsten Jungfrau), zusammen verliehen werden, kraft einer höchst naturgemäßen Anordnung Gottes sich zu Einem harmonischen, organischen und solidarischen Ganzen verbinden, worin sie als sich wechselseitig ergänzend und bedingend auf einander bezogen werden und untrennbar zusammengehören. Dieser innige Zusammenhang wird zwar von der Franziskanerschule (sowie den Aegidianern), in Verbindung mit ihrer Annahme von der nicht gleichzeitigen Verleihung von Gnade und Integrität gelockert. Indeß, wie in dieser thatsächlichen Annahme, weicht jene Schule theilweise auch in der ideellen Auffassung des Verhältnisses von der allgemeinen patristischen Anschauung ab, welche darin gipfelt, daß die Gnade und die Integrität im Urstande, als Anticipation der Herrlichkeit der Vollendung, in der Idee Gottes und in der Wirklichkeit in einem ähnlichen Verhältnisse zu einander stehen müssen, wie die dereinstige Glorie der Seele zu der Glorie des Leibes unzweifelhaft und augenscheinlich zu einander stehen. Hienach gestaltet sich das Verhältniß im Einzelnen wie folgt. 1091

1. Gnade und Integrität ergänzen einander zur allseitigen übernatürlichen Vollkommenheit, Herrlichkeit und Seligkeit des Menschen, soweit diese in statu viae möglich und angemessen ist. Beide zusammen erst stellen das ganze übernatürliche Gleichniß und den Abglanz Gottes (die similitudo et gloria Dei) dar, wodurch das Bild Gottes im Menschen die an sich mögliche und von Gott thatsächlich intendirte Vollendung erhält, und der Mensch in der Sprache der Väter zum „vollkommenen und ganzen Menschen" d. h. zu dem seine theologische Idee adäquat verwirklichenden Menschen wird. Insbesondere machen erst beide zusammen den Menschen, damit er in der Totalität und Eigenthümlichkeit seiner Natur vollkommenes Gleichniß Gottes als des höchsten Geistes sei, aus einem animalischen und irdischen zum geistigen oder geistlichen und himmlischen Menschen und zu einem ewigen, an dem ewigen Leben eines Urbildes theilnehmenden Bilde Gottes. Namentlich aber machen erst beide zusammen beim Menschen diejenige Vollkommenheit aus, welche den spezifischen Charakter des status viae, im Gegensatz zum status termini als dem Zustande vollkommener Seligkeit, ausdrückt, nämlich die vollkommene Zurüstung, Vorbereitung oder rechte Einrichtung und Hinordnung des ganzen Menschen auf sein übernatürliches Endziel, mit einem Worte, die adäquate übernatürliche Rechtheit und Gerech- 1092

tigkeit. Unter allen diesen Namen wird in der That von den Vätern häufig und sogar vorherrschend der ganze Zustand des ersten Menschen verstanden. Unter diesen Namen behandeln die Väter auch durchgängig beide Gaben als Ein geschlossenes Ganzes, sei es, daß sie beide unter dem Gesichtspunkte der übernatürlichen Verklärung oder aber unter dem der natürlichen, d. h. ursprünglichen Einrichtung der Natur oder des „bonum naturae“ betrachten.

1039 2. Die Verbindung der beiden Gaben zu Einem Ganzen findet aber naturgemäß so statt, daß sie sich in dem Ganzen nicht wie zwei koordinirte, sondern wie zwei subordinirte und in der Unterordnung innig zusammenwirkende Theile zu einander verhalten — also nicht wie zwei Glieder desselben Körpers, sondern wie in der Natur des Menschen Seele und Leib, oder genauer wie die belebende Seele und der Organismus des Leibes, indem gegenüber der gesammten Herrlichkeit des Urstandes die Gesammtnatur des Menschen gleichsam einen durch sie zu organisirenden und zu belebenden Stoff darstellt. Die Gnade hat nämlich als ein wesentlich erhabeneres, neue Würde und neues Leben begründendes Prinzip im Verhältniß zur Natur den Charakter einer belebenden Seele, die Integrität aber als bloße vollkommene Regelung der natürlichen Kräfte den einer bloßen Organisation der Natur; da überdieß die Gnade zu ihrer Existenz und spezifischen Wirksamkeit der Integrität nicht wesentlich bedarf, so hat jene dieser gegenüber auch den Charakter einer geistigen Seele oder eines in sich selbständigen Prinzips; wie endlich in der Natur des Menschen der Organismus des Leibes im Dienste der Seele steht und von ihr belebt eine höhere Würde und Kraft erlangt, so steht auch die Integrität im Dienste der Gnade und erlangt von ihr belebt eine höhere Weihe und Bedeutung, während die Gnade in der Integrität nur ein äußeres Hilfsmittel ihrer vollen Wirksamkeit nach außen erlangt. Demgemäß ist in der Gesammtherrlichkeit des Urstandes die Gnade, als das innerste und höchste, in der höchsten Spitze und im tiefsten Grunde der Natur thronende Prinzip, auch der principale, formgebende, die eigentliche Wesenheit und Substanz des Ganzen enthaltende und zugleich seinem eigenen Wesen nach verborgene Theil (pars superior, formalis, essentialis, substantialis et interna); die Integrität aber ist nur ein untergeordneter, materieller, bloß zur allseitigen Vollkommenheit erforderlicher oder wünschenswerther und zugleich mehr in die äußere Erscheinung oder Erfahrung tretender Theil (pars inferior, materialis, integralis, accidentalis et externa).

1040 Speziell bewährt sich dieses Verhältniß unter dem Gesichtspunkte der Gesammtgerechtigkeit der Natur. Die Gnade als Prinzip der Heiligkeit oder als die Heiligkeit der Creatur ist zugleich Gerechtigkeit per excellentiam und die Seele aller Gerechtigkeit. Sie ist nämlich zunächst die höchste Form der creatürlichen Gerechtigkeit, wodurch der Mensch zu Gott als seinem übernatürlichen Ziele in lebendige Beziehung gesetzt, zu ihm hingewandt und mit ihm vereinigt und der Gerechtigkeit Gottes in ihrer Eigenart gleichförmig gemacht wird; ohne sie kann ferner der Mensch in Hinsicht auf seine thatsächliche Bestimmung gar nicht gerecht genannt werden, während er in ihr die andere

nothwendige Gerechtigkeit besitzt; sie ist endlich auch in der Sprache der Kirche die justitia per sanctificationem vel renovationem interioris hominis (Trid. sess. VI. c. 6) oder die justitia interior (Bulle Auct. fid. n. 16 im ausdrücklichen Gegensatz zur integritas). Die Integrität aber hat alle diese Charaktere nicht; sie ergänzt ihrerseits die justitia sanctitatis nur dahin, daß dieselbe in sich selbst d. h. in ihren spezifischen Akten leichter und nachhaltiger bethätigt, und ihre heilige Ordnung über alle Theile der Natur ausgebreitet und ohne Widerstand darin ausgeprägt und abgespiegelt werden kann, und läßt sich daher füglich als justitia exterioris hominis oder justitia exterior bezeichnen.

1095 Eine analoge Stellung gegenüber den übrigen niederen Theilen der justitia naturae kommt (s. oben n. 1058) auch derjenigen subjectio *mentis* sub Deo zu, welche der oberste Theil der justitia integritatis ist, und namentlich in der Freiheit von aller unordentlichen Anhänglichkeit an die Creatur und jeder Neigung zur Sünde besteht. Daraus folgt, daß dieser Theil der justitia integritatis zur justitia sanctitatis in besonders enger Beziehung steht und mit ihr zusammen den ganzen Kern der Gesammtgerechtigkeit der Natur ausmacht; namentlich bilden erst beide zusammen die plena subjectio mentis sub Deo und die volle Gerechtigkeit des Willens, inwiefern diese eben eine solche Verbindung mit Gott als dem übernatürlichen Endziel sein soll, welche zugleich eine durchaus ruhe- und friedevolle, feste und ungestörte ist, und eine Heiligkeit des Willens sein soll, die zugleich die Eigenschaft vollkommener Unschuld (innocentia oder impeccantia) besitzt. In der That versteht der hl. Thomas, wenn er die subjectio mentis sub Deo als den obersten und innersten Theil der Gesammtgerechtigkeit der Natur charakterisirt, darunter die Einheit der sanctitas mit der innocentia. Dabei darf man aber nicht vergessen, daß die zur justitia integritatis gehörige subjectio mentis sub Deo als subjectio rationis inferioris sub superiori zur Heiligkeit als der subjectio (resp. unio) rationis superioris sub Deo (resp. conformitas und unio cum Deo) ut fine supernaturali in einem ähnlichen Verhältnisse steht, wie die subjectio sensualitatis sub ratione zu ihr selbst, und daß sie in der Gesammtgerechtigkeit nur eine Mittelstufe zwischen jener und dieser bildet. Sie kann daher immerhin mit letzterer, wie zur materiellen, so auch zur äußeren Seite der Gesammtgerechtigkeit gezogen werden und zwar auch in dem speziellen Sinne, in welchem das Aeußere der Spiegel oder das Abbild und Abdruck des Innern ist; denn wie die Conformität der Sinnlichkeit mit der Vernunft ein Abbild der Conformität der niederen Vernunft mit der höheren, so ist diese Conformität ein Abbild der Conformität der höheren Vernunft mit der göttlichen Heiligkeit als ihrem spezifischen Ideal.

1096 3. Der in der Unterordnung und dem innigsten Zusammenwirken sich offenbarende organische Zusammenhang der beiden Elemente geht aber noch tiefer; er involvirt auch eine beiderseitige causale Bedingtheit des einen durch das andere in Bezug auf seine Existenz und seinen Bestand, so daß beide zugleich solidarisch mit einander verbunden sind d. h. mit einander stehen und fallen.

1097 a) Zunächst ist die Integrität eine zwar nicht wesentlich nothwendige und an sich auch nicht unfehlbar wirksame, aber doch an sich höchst ange-

messene und **thatsächlich von Gott gewollte**, d. h. **ermöglichte** und **geforderte, Disposition** der menschlichen Natur **für den Besitz** der **Gnade**, in ähnlicher Weise, wie die rechte Organisation des Körpers eine Disposition für die Information desselben durch die Seele ist. Sie bedingte daher nach dem ursprünglichen Gesetze Gottes den Besitz der Gnade in der Weise, daß mit ihr die Gnade verloren gehen mußte und auch ohne ihre Wiederherstellung oder eine Dispens von jenem Gesetze (d. h. ohne die in der Nachlassung der Erbsünde im Sinne des Augustinischen „reatus concupiscentiae“ einbegriffene Dispens von dem debitum, die Integrität zu besitzen) nicht wiedergewonnen werden kann. Diese positive Einrichtung Gottes beruht darauf, daß es an sich höchst angemessen ist, daß die menschliche Natur, um durch die Gnade vergöttlicht und über die Natur der Engel erhoben zu werden, erst engelhaft gemacht, um den Abglanz der Gottheit in sich aufzunehmen, erst wie ein Spiegel von allem Roste der Materialität gereinigt und, um mit Gott in göttlicher Liebe vereinigt zu werden, erst ganz von den Creaturen abgezogen werde. Bis hierhin sind alle Theologen einig.

1098 b) Die Integrität ist aber keine solche Disposition zur Gnade, welche etwa zufällig als **anderweitig** oder gar in der Natur selbst begründet von Gott **vorgefunden** und so erst **hinterher benützt und in Anspruch genommen würde**. Sie hat auch das mit dem Verhältniß des körperlichen Organismus zur Seele gemein, daß sie **eigens und ausschließlich** *ad hoc* von Gott eingerichtet ist, um eine **Disposition zur Gnade selbst** resp. zur freieren und volleren Entfaltung ihrer Wirksamkeit zu sein, und daß sie folglich auch ihrerseits naturgemäß nur da und so lange bestehen kann, wo und wie lange die Gnade besteht. Sie hat also in der Gnade als ihrem finis *ad quem refertur* nicht bloß ein Endziel, worauf sie bezogen ist, sondern ein finis, *cujus gratia datur*, oder eine *causa finalis* **ihrer eigenen Existenz**, und ist folglich schon unter dem Gesichtspunkte der Disposition in ihrer Existenz **von der Gnade noch mehr abhängig als** diese **von ihr**. Auch hierin sind im Grunde alle Theologen einig, obgleich sie es nicht mehr so deutlich.

1099 c) Diese Abhängigkeit der Integrität von der Gnade ist noch um so stärker, weil die Integrität nicht bloß den Charakter einer Disposition zur Gnade, sondern zugleich, ähnlich wie die mit der Gnade verbundenen Tugenden, den Charakter einer **Mitgift** (dotatio) oder **standesmäßigen Ausstattung** hat, welche dem Menschen **in Hinsicht, auf Grund und Folge der höheren Würde** verliehen wird, die er durch die Gnade erlangt. Wie nämlich die volle Entfaltung und Ausbreitung des Gnadenlebens der finis ad quem, so ist der Mensch in seiner Eigenschaft als Adoptivkind Gottes der finis *cui*, von dem die Integrität abhängt; und obgleich die letztere an sich auch mit Rücksicht auf die natürliche Gottebenbildlichkeit des Menschen verliehen werden könnte, so ist doch thatsächlich und ganz naturgemäß ihr Besitztitel darin enthalten, daß der Mensch dem Geiste nach **ein vergöttlichtes Ebenbild Gottes und ein Tempel des heiligen Geistes ist**. Diese Anschauung wird schon bestimmter von der Franziskanerschule verläugnet, indem sie theils die Integrität mehr oder minder als Mitgift der vernünftigen Natur als solcher betrachtet, theils in der Gnade nicht eine Erhö-

der Würde der Natur, sondern bloß der Person, und zwar eine nicht ursprünglich verliehene, sondern erst freithätig zu erwerbende Würde sieht.

d) Von hier aus aber ergibt sich endlich auch, daß im Urstande die Integrität zur Gnade sich ähnlich verhält, wie in der Vollendung die Glorie des Leibes zur Glorie der Seele d. h. als **Abglanz**, **Ausfluß** und **Frucht** der in der Spitze des Geistes thronenden göttlichen Herrlichkeit der Gnade in den niederen Seiten und Theilen der Seele und der ganzen Natur; daß sie also in der Gnade wie ihr Haupt und ihre Krone, ihr Endziel und ihren Endzweck, so auch in gewisser Weise ihr **Prinzip**, ihre **Quelle** und **Wurzel** hat und folglich nicht bloß **wegen** der Gnade, sondern auch **durch** sie verliehen und unterhalten wird. Diese prinzipielle Bedeutung der Gnade gegenüber der Integrität scheint auf den ersten Blick mit der disponirenden Bedeutung der letzteren in Widerspruch zu stehen; es ist das jedoch bei ihr so wenig der Fall, wie bei der finalen Bedeutung der Gnade. Ein ähnliches Wechselverhältniß von Disposition und Wirkung findet ja auch bei der Rechtfertigung des Sünders zwischen der Nachlassung der Sünde und der Eingießung der Gnade, und in der menschlichen Natur zwischen der Ausbildung und Erhaltung des körperlichen Organismus und der Belebung desselben durch die Seele statt; und in der That vollendet eben das prinzipielle Verhältniß zur Integrität die bereits oben betonte Bedeutung der Gnade als der **Seele** der ganzen Herrlichkeit des Urstandes und der **Sonne**, von welcher sie ausstrahlt. 1100

In dem letzten Punkte tritt der Gegensatz der Franziskanerschule gegen die Thomisten und gegen die Anschauung der Väter am bestimmtesten hervor, weil die Gnade nur dann Prinzip der Integrität sein kann, wenn sie nicht später verliehen wird als diese. Diese Anschauung der Väter gibt sich besonders darin kund, daß sie nicht nur „**das Kleid der Gnade**" als Grund der Abwesenheit der Scham über die körperliche Nacktheit und des Besitzes der körperlichen Unsterblichkeit bezeichnen (s. oben § 175), resp. die Gnade selbst **den Samen der Unsterblichkeit schlechthin** d. h. des ewigen Lebens der ganzen Natur nennen, sondern auch die ganze Herrlichkeit, speziell die ganze „Geistigkeit" des ersten Menschen auf die von der heiligmachenden Gnade untrennbare **Mittheilung und Einwohnung des heiligen Geistes** als ihr Prinzip zurückführen und dabei lehren, ohne den Besitz und die Einwohnung des heiligen Geistes würde der Mensch von Anfang an schlechthin „animalis" gewesen sein und werde es wieder durch den Verlust des heiligen Geistes (so z. B. *Iren.* oben n. 855). Denn wie der Besitz des heiligen Geistes und die Weihe zu seinem Tempel wesentlich an die Gnade geknüpft und die Gnade das Band ist, welches den heiligen Geist mit der Seele verbindet: so muß dieselbe auch nothwendig alle dauernden Wirkungen des heiligen Geistes in der menschlichen Natur organisch vermitteln und mitbegründen, namentlich diejenigen Wirkungen, welche ihrer Natur nach nur ein Abbild und Reflex der spezifischen Wirkungen der Gnade sind. 1101

Die patristische Fassung des Ursprungs der Integrität erklärt zugleich in der zutreffendsten Weise, **wie** die Gnade Prinzip der Integrität sein konnte und sollte. Die Thomisten, welche unter den TT. besonders die ursachliche Stellung der Gnade betonen, bemerken in dieser Beziehung, an und für sich habe die Gnade eine solche Wirksamkeit nicht, sonst müßte sie dieselbe auch 1102

noch gegenwärtig offenbaren; sie habe dieselbe bloß ratione alicujus accidentis annexi (*Thom.* in 2. d. q. 1. a. 2. ad 2) oder vermöge einer besonderen accidentellen Eigenthümlichkeit der Urgnade, welche man dann als einen specialis modus *informandi naturam* bezeichnet. Dadurch aber wird bloß das Vorhandensein einer speziellen Wirksamkeit der Urgnade konstatirt, nicht auch Weise und Wesen derselben erklärt, und überhaupt das tiefere Verhältniß zwischen Gnade und Integrität nicht zur Aussprache gebracht. Die Fassung der Väter hingegen führt auf eine ebenso tiefe als allseitige Auffassung des ganzen Verhältnisses zwischen dem absolut und dem relativ Uebernatürlichen zurück, wodurch das Verhältniß zwischen der Urgnade und der Integrität prinzipiell beleuchtet wird.

1103 Diese Auffassung geht davon aus, daß durch die den Geist informirende heiligmachende Gnade die ganze Natur des Menschen in allen ihren Theilen zum Tempel des heiligen Geistes oder zu einem vom heiligen Geist belebten Leibe geweiht und so auch durch die Gnade dazu berufen wird, in allen ihren Theilen die übernatürliche Herrlichkeit und Ordnung zu erlangen, wodurch sie ein vollkommener und würdiger Tempel des heiligen Geistes wird. Zugleich aber ist die Kraft des heiligen Geistes, wodurch er die Verherrlichung der ganzen Natur bewirkt, eben durch die Gnade schon mit der Seele des Menschen wie ein sie informirendes Prinzip innerlich verbunden. (Vgl. oben n. 850.) So schließt sich die auf die Verherrlichung der Gesammtnatur gerichtete Wirksamkeit des heiligen Geistes an die Gnade als an seine erste und fundamentale Wirkung im höchsten Gipfel und im tiefsten Centrum der Natur an, um sich von dort aus naturgemäß über die niederen und äußeren Theile zu verbreiten und insbesondere den menschlichen Geist in sich selbst, wie nach seiner oberen Seite in der Gnade, so nach seiner niederen Seite in der Integrität zu verklären und zu erhöhen. Wie demnach diese Verklärung und Machterhöhung des Geistes in der Gnade ihre naturgemäße Voraussetzung hat, so erscheint sie auch als eine naturgemäße Folge der Gnade, als eine durch sie vermittelte Wirkung und als ein von ihr abhängiges Attribut derselben.

1104 Dieses prinzipielle Verhältniß der Gnade zur Integrität ist an sich gar kein spezielles Attribut der Urgnade; es eignet der Gnade überhaupt, inwiefern sie speziell dem Menschen verliehen wird und den ganzen Menschen zum Tempel des heiligen Geistes macht. Es kommt daher auch derjenigen Gnade zu, die der gefallene Mensch von Christus erhält; denn wie dieselbe nach dem Apostel den Leib dem heiligen Geiste als seinen Tempel weiht und zueignet, so kann und muß sie auch vermöge der Einwohnung des heiligen Geistes nicht minder die dereinstige volle Verklärung der menschlichen Natur in ihrer Totalität begründen und vermitteln. Der Unterschied zwischen der gegenwärtigen Gnade und der Urgnade ist nur der, daß letztere die Verherrlichung der Gesammtnatur, soweit sie im status viae möglich und angemessen ist, sofort und unmittelbar nach sich zog, während bei der ersteren diese Wirksamkeit für den status viae gleichsam suspendirt ist und erst dann zur Geltung kommt, wenn die Gnade im lumen gloriae zur gratia consummata geworden ist. Beide sind an sich gleichmäßig das semen immortalitatis; aber das erstere semen trägt schon sogleich wenigstens theilweise seine Frucht, während das letztere sich erst aufschließen und in sich selbst

vollenden muß, um seine Frucht zu tragen, aber dann sie auch ganz und voll hervorbringt. Andererseits kann man auch sagen, in der Urgnade sei die Wirkungsweise, welche an sich nur der *gratia consummata* zukomme, anticipirt worden, wie ja überhaupt die spezifische Herrlichkeit des Urstandes nur eine Anticipation der Herrlichkeit der Vollendung ist. Wie daher das **lumen gloriae**, indem es den Geist zur **visio beatifica** befähigt, eben dadurch auch im menschlichen Geiste die Lauterkeit und Selbständigkeit des reinen Geistes bewirkt: so hatte das **lumen gratiae** im Urstande durch eine in seinem Gefolge stehende besondere Unterstützung des heiligen Geistes die Wirkung, daß schon hier der menschliche Geist an der Lauterkeit und Selbstständigkeit des reinen Geistes Antheil hatte. Und wie der vom **lumen gloriae** verklärte menschliche Geist kraft dieser Verklärung zum geeigneten Organe des heiligen Geistes wird, um auch den Körper zu verklären: so war der durch die Urgnade und deren innere Wirkungen in sich selbst verklärte menschliche Geist eben dadurch ein geeignetes Organ, welches der heilige Geist mit der Macht ausstatten konnte, schon jetzt das animalische Leben vollkommen zu beherrschen, zu ordnen und zu erhalten.

Die principielle Berechtigung zu der obigen Auffassung der Vermittlung der Integrität durch die Urgnade liegt dem Gesagten zu Folge in dem allgemeinen Verhältnisse des absolut Uebernatürlichen zu dem relativ Uebernatürlichen, wie es bei der Gnade Christi sich noch bez. der Herrlichkeit der Vollendung geltend macht, und man kann daher das, was die heilige Schrift über das letztere Verhältniß sagt, mit Recht auch auf das erstere übertragen. Bei letzterem aber betont die heilige Schrift (bes. Joh. 6 u. Röm. 8), daß das ewige Leben des Körpers, resp. die Auferstehung zu demselben, bedingt und gesichert sei durch das Bleiben des Sohnes Gottes und des Geistes Gottes in uns, so daß wir leben **propter Filium Dei, qui manet in nobis**, und **propter Spiritum Dei, qui habitat in nobis**, wie der Sohn lebt **propter Patrem**, wo das propter = διά ebenso = durch, wie = wegen zu verstehen ist. Zwar wird Joh. 6. das Bleiben des Sohnes Gottes in uns zunächst auf sein Bleiben durch sein sakramentales Fleisch bezogen; aber dieses Bleiben ist nur eine spezielle Form der übernatürlichen Verbindung Gottes mit der menschlichen Natur und ist auch ohnehin in seiner Wirksamkeit durch die Verbindung vermittelst der Gnade bedingt. 1105

Uebrigens hat auch die Gnade Christi unter Umständen schon im **status viae** bei den Heiligen eine ähnliche oder sogar noch größere Wirksamkeit hinsichtlich der übernatürlichen Verherrlichung der ganzen Natur, als die Urgnade, indem sie, freilich meist nur vorübergehend, die Anticipation solcher Vorzüge der endlichen Verklärung mit sich führt, welche im Urstande ganz und gar nicht eingeschlossen waren. Mit vollem Recht hat man daher die wunderbaren Erscheinungen an den Heiligen d. h. in ihrem eigenen Leben und an ihren eigenen Leibe — nicht die äußeren Wunderwerke, es sei denn z. B. eine wunderbare Herrschaft über die Thiere, — wissenschaftlich unter dem Gesichtspunkt theils einer Erneuerung der paradiesischen Integrität, theils einer Anticipation der endlichen Verklärung zusammengefaßt. Ebenso berechtigt war es, den Grund solcher Erscheinungen im Innern der Heiligen nicht bloß in ihrer moralischen Würdigkeit, sondern auch in einem solchen innern Princip zu suchen, mit welchem dieselben als Früchte und Ausstrahlungen seiner eigenen Kraft organisch zusammenhängen. Nur wird hier von neueren Mystikern manchmal der Fehler begangen, daß sie dieses Princip nicht in dem übernatürlichen Wesen der Gnade suchen oder die Wirkungsweise dieses Princips zu physiologisch auffassen und zu wenig ihren geistig-dynamischen Charakter im Auge behalten. 1106

Wie durch obige Auffassung die thomistische Darstellung von dem **specialis modus informandi** der Urgnade auf ihren wahren Werth zurückgeführt wird: so auch die entgegengesetzte Ansicht von **Suarez** (l. c.), welcher die spezielle Wirksamkeit der Urgnade vorzüglich in einer mit ihr verbundenen **externa protectio Dei** sucht. Zugleich erhellt, daß man von der Integrität, wie sie thatsächlich verliehen worden, allerdings mit manchen Thomisten sagen kann, ihr innerstes Wesen, d. h. das tiefste im Menschen selbst liegende 1107

Prinzip aller ihrer Wirkungen sei nicht von der Gnade verschieden, während man zugleich ebenso sagen kann, die Integrität sei auch gegenwärtig realiter, nicht bloß in ihren Wirkungen, sondern auch in ihrem Wesen von der Gnade verschieden, weil die Gnade nicht das unmittelbare, adäquate und spezifische Prinzip aller betr. Wirkungen ist.

1108 III. Das Verhältniß, in welchem in der thatsächlichen Weltordnung das relativ Uebernatürliche zum absolut Uebernatürlichen steht, ist dem Gesagten zufolge derart, daß ersteres von Gott keineswegs selbständig und für sich, sondern durchaus und allseitig in innigster Abhängigkeit von der Gnade gedacht, gewollt und geordnet ist, und daß es daher keine eigene selbständige Ordnung, sondern nur eine Abzweigung der Einen übernatürlichen Ordnung der Gnade bildet. Diese Abhängigkeit aber ist keine unfruchtbare Spekulation, sondern eine Wahrheit von der größten theoretischen und praktischen Bedeutung, besonders vermöge ihrer engen Verbindung mit der anderen Wahrheit, daß die menschliche Natur selbst für die übernatürliche Ordnung geschaffen und in der Idee des Schöpfers gänzlich derselben ein- und untergeordnet ist (s. oben § 173). Jene Bedeutung zeigt sich namentlich in zwei Punkten.

1109 1. Der Umstand, daß die Integrität der Natur nur um der Gnade willen verliehen worden und mit derselben stehen und fallen sollte, ist das deutlichste Zeichen der necessaria cohaerentia, quae Dei voluntate intercedit inter utrumque ordinem, qui tum in natura tum super naturam est (Pius IX. oben n. 976), bes. der Wahrheit, daß Gott in der gegenwärtigen Weltordnung das ganze Heil der menschlichen Natur an die Ordnung der Gnade geknüpft hat und außer der Gnade ihr nicht zu einem natürlichen Heile helfen will. Denn außer der Gnade und der Integrität besitzt der Mensch kein Unterpfand, welches ihm ein ewiges Heil seiner ganzen Natur zusicherte. Ueberdieß ist der Mensch ohne die Integrität außer Stande, ohne besondere Nachhilfe von Seiten Gottes auch nur das Naturgesetz zu beobachten, um wenigstens ein natürliches Heil seiner Seele zu erlangen; diese Nachhilfe aber rückt gegenwärtig in dieselbe Stellung, welche ursprünglich der Integrität zugewiesen war, und kann folglich nur unter analogen Bedingungen gewährt werden, wie diese, also unter der Bedingung, daß der Mensch entweder die heiligmachende Gnade besitze und ihrer Bewahrung sich befleißige oder wenigstens sich nicht gegen die Erwerbung derselben verschließe.

1110 2. Andererseits enthält der Umstand, daß der Mensch gerade um der Gnade willen mit der Integrität ausgestattet worden, d. h. damit er das ganze Leben seiner Natur in der seiner Würde als Kind Gottes vollkommen entsprechenden Weise einrichten könne, den deutlichsten Beweis und die Erklärung der Wahrheit, daß die Integrität resp. die durch sie ermöglichte perfectio justitiae in der gegenwärtigen Weltordnung nicht bloß eine wünschenswerthe ideale Vollkommenheit, sondern als eine gesetzlich nothwendige, von Gott strenge geforderte Vollkommenheit oder eine perfectio resp. justitia *debita*, deren freiwillig herbeigeführter Mangel die Natur ... und verkehrt und vor Gott mißfällig macht, angesehen werden muß. ... die strenge Verpflichtung der Natur auf den Besitz, die Erhaltung und ... thätigung der Gnade dehnt sich von selbst aus auf den Besitz, die Erhaltung und Bethätigung derjenigen Gaben, welche von Gott als Dispositionen ...

naturgemäßen Besitze und zur allseitigen vollen Wirksamkeit der Gnade verliehen werden; und wie die Gnade selbst zu der in der Idee des Schöpfers bestimmten und geforderten Vollkommenheit der Natur gehört, so muß auch die mit ihr innigst verbundene Integrität dazu gehören.

Allerdings ist ein debitum der Integrität an sich auch denkbar abgesehen von ihrer Beziehung zur Gnade, nämlich als von Gott bloß in Hinsicht auf die von ihm intendirte ideale Vollkommenheit der vernünftigen Natur des Menschen als solcher begründet; und die Franziskanerschule stellt es in der That in dieser Weise dar. Aber so gefaßt erscheint es mehr äußerlich, als innerlich, jedenfalls nicht so tief begründet, wie es in der kirchlichen Anschauung ist; namentlich bleibt im Hinblick auf die natürliche Würde und Bestimmung des menschlichen Geistes der unendlich tiefe und grelle Gegensatz unerklärt, den die kirchliche Anschauung und Redeweise in dem Widerspruche zwischen Fleisch und Geist findet. Denkt man dagegen den menschlichen Geist kraft seiner schöpferischen Bestimmung zu göttlicher Heiligkeit berufen und von vornherein mit solcher ausgestattet, sowie mit ihm auch die ganze Natur zum Tempel des heiligen Geistes gemacht: dann ergibt sich der gebieterische Beruf zu vollkommenster Unschuld nnd Reinheit wie von selbst aus der thatsächlichen übernatürlichen Würde und Bestimmung des Geistes; der Widerspruch des Fleisches gegen den Geist erscheint als ein Widerspruch gegen den vom Geiste Gottes beseelten Geist des Menschen, mithin als etwas nicht bloß Vernunft-, sondern Gottwidriges, und hat so wirklich den Charakter des tiefen und grellen Gegensatzes, der in der kirchlichen Anschauung und Sprache sich kundgibt. Von hier aus versteht man dann vollkommenen, wie die Begierlichkeit aus der ursprünglichen Schöpfung verbannt sein mußte, wie sie nur durch die Sünde hineinkommen konnte und mithin gegenwärtig in sich selbst Materie, Bild und Organ der Sünde ist, wie endlich die effektive Fernhaltung aller ihrer unordentlichen Akte nach dem Verluste der Integrität zwar nicht mehr Gegenstand eines neuen förmlichen Gebotes, aber doch Ziel des pflichtmäßigen Strebens bleiben, und die möglichste Enthaltung von sonst erlaubten und guten Akten, bei welchen die Begierlichkeit besonders heftig auftritt, wenigstens als Rath nahe gelegt werden muß. 1111

Die Nothwendigkeit der Integrität in Voraussetzung der übernatürlichen Würde und Bestimmung des Menschen zu seiner standesmäßigen Vollkommenheit ist zwar keine absolute, wie in Christus und der sel. Jungfrau, bei welchen im Hinblick auf die spezielle höchste Heiligkeit ihrer persönlichen Würde die Integrität sich wenigstens bezüglich aller solcher Mängel geltend machen muß, welche irgendwie den Charakter eines vitium tragen, d. h. einen Fehler in der Thätigkeit mit sich führen und entweder als freiverursacht tadelnswerth, oder als unfreiwillig beschämend sind. Gleichwohl wirft diese Analogie mit Christus und mit Maria als den idealen Menschen im höchsten Sinne des Wortes ein starkes Licht auf die Art und Weise, wie die Nothwendigkeit der Integrität überhaupt in der göttlichen Idee vom Menschen begründet zu denken ist. Andererseits wird die letztere auch indirekt bestätigt durch die gnostischen und manichäischen Irrlehren, welche den in der ersten Zeit des Christenthums besonders stark geltend gemachten Gegensatz zwischen Geist und Fleisch dahin mißdeuteten, daß der menschliche Geist von Natur und wesenhaft göttlich sei, und daß deßhalb die Begierlichkeit ebenso wesentlich in einem widergöttlichen Wesen ihren Ursprung haben müsse. 1112

§ 179. Schluß der Lehre vom Uebernatürlichen. Ausdehnung der über natürlichen Ordnung über die materielle Welt; der Mensch in der über natürlichen Ordnung das Centrum der Gesammtschöpfung.

1113 I. Obgleich die materielle Creatur für eine sie selbst beseligende über natürliche Verherrlichung nicht empfänglich ist: so läßt sich doch aus der Ein heit des göttlichen Weltplanes und aus ihrer Beziehung zum Menschen als ihrem natürlichen Haupte schließen, daß auch sie in irgend einer Weise in die übernatürliche Ordnung hineingezogen werde.

1114 Zunächst geschieht das zum mindesten dadurch, daß der Dienst, den die materielle Creatur dem Menschen leisten kann und soll, diesem in Wirklich zur Erstrebung und Erreichung nicht bloß seiner natürlichen, sondern seiner übernatürlichen Bestimmung gereichen soll. Durch den Menschen und Menschen soll dieselbe insbesondere auch einer übernatürlichen Verherrlich Gottes dienen, indem der Mensch als ihr Prophet und Priester (s. oben n. 351) sie als Mittel und Organ übernatürlicher Erkenntniß und Verehrung Gottes verwendet.

1115 Beides ist freilich an sich denkbar, ohne daß die materielle Creatur sich selbst eine höhere Herrlichkeit empfängt, als sie von Natur besitzt. Aber in ihrer Eigenschaft als Wohnstätte des verherrlichten Menschen und zugleich als dessen erweiterter Leib erscheint sie im weiteren Sinne ähnlich als Tempel des heiligen Geistes, wie der eigene Leib des Menschen, und daher auch auf ähnliche Weise an der Herrlichkeit des menschlichen Leibes theilnehmen, wie dieser an der übernatürlichen Herrlichkeit der Seele nimmt. Dieß ist offenbar der Sinn des Apostels, wenn er (Röm. 8, 19— der materiellen Creatur eine „sehnsüchtige Erwartung der Offenbarung Herrlichkeit der Kinder Gottes" und die Hoffnung auf eine Theilnahme der „Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes" durch die „Befreiung der Knechtschaft der Vergänglichkeit" zuschreibt. In der That wird nach Lehre der heiligen Schrift die materielle Creatur am Ende der Welt zu neuen Himmel und einer neuen Erde, zu einer unvergänglichen, überaus lichen Stadt oder zu einem Tempel Gottes verklärt und umgestaltet, die Herrlichkeit Gottes auf wunderbare Weise wiederstrahlt und der eine seiner eigenen Herrlichkeit entsprechende Wohnung findet. Ein Vor dieser zukünftigen Herrlichkeit war die Herrlichkeit des Paradieses, die in sich selbst nicht im eigentlichen Sinne übernatürlich war, aber doch den gegenwärtigen Zustand der Erde hoch erhaben und eigens darauf gerichtet war, daß der Mensch, wie in seiner Integrität einen Vorge der zukünftigen Verklärung seiner ganzen Natur, so in seiner Wohnstätte Vorgeschmack der Herrlichkeit des Himmels besäße.

1116 Der Charakter des Uebernatürlichen in der materiellen Welt bei der lichen Verklärung derselben kann aber offenbar nur der des relativ Ueber natürlichen sein, d. h. der der Erhebung der Materiellen zu einer der des schöpflichen Geistes, der nach thomistischem Ausdruck reine Form ist, gebildeten Herrlichkeit. Speziell besteht sie in der Theilnahme an der ruptibilität und lichten Klarheit des substanziellen Seins, wodurch der in vorzüglichem Sinne ein geistig Erkennbares (νοητόν oder intelligib

im Gegensatze zum geistig Erkennenden (νοερόν oder intellectuale) ein unvergänglicher Abglanz der ewigen Idee Gottes und so ein objektiver Spiegel der Herrlichkeit Gottes, sowie für den Erkennenden Gegenstand entzückender und stetig wonnevoller Beschauung wird. Darauf weist auch die heilige Schrift hin, indem sie die Stadt und den Tempel Gottes wie aus funkelnden Edelsteinen gebaut darstellt. Es liegt in der Natur der Sache und ist fast allgemeine Annahme der Theologen, daß die organischen Wesen außer dem Menschen von dieser Verklärung nicht mitbetroffen werden, und daß nur im Menschen selbst, wo das animalische und vegetative Leben ein geistiges Prinzip hat und zugleich als Moment der eigenen Seligkeit des Subjektes auftritt, der organische Körper und das organische Leben eine Verklärung erfährt und in einen unwandelbaren herrlichen Zustand eingeht. Dagegen bestand ebenso naturgemäß die spezifische Herrlichkeit der sichtbaren Welt im Urstande, wo das organische Leben des Menschen selbst noch den Gesetzen der natürlichen Entwicklung unterworfen war, ganz vorzüglich in einem ausgezeichneten natürlichen Reichthume der organischen Wesen, namentlich der der Nahrung des Leibes und des Auges dienenden Pflanzen, und in der vollständigen Unterwerfung derselben, namentlich der Thiere, unter die Herrschaft des Menschen.

1117 II. Da die Hereinziehung der materiellen Creatur in die übernatürliche Ordnung wesentlich auf ihrer innigen Beziehung zum Menschen als ihrem Haupte beruht: so ist der Mensch für die ganze sichtbare Welt deren Mittelpunkt nicht minder in der übernatürlichen als in der natürlichen Ordnung. Aber in gewissem Sinne ist er es auch für die gesammte Welt, die unsichtbare, wie die sichtbare, und zwar gerade deßhalb, weil er als Band beider Welten auch in vorzüglicher Weise das Bild Gottes in der Welt ist (s. oben n. 354).

1118 Während nämlich außer dem Menschen in der sichtbaren Welt bloß das relativ Uebernatürliche, in der unsichtbaren bloß das absolut Uebernatürliche vertreten ist: erscheint im Menschen nach der Doppelseite seiner Natur Beides vereinigt und auf's Innigste verschmolzen. Ueberdieß entfaltet im Menschen das absolut Uebernatürliche, indem es zugleich Prinzip der Integrität ist, in vollerem Maße seine Macht als in den Engeln, wo es eine solche Wirkung nicht hat. Wie endlich der Mensch von Natur per exc. das Bild Gottes in der Welt ist: so wird er durch das Uebernatürliche in seiner doppelten Form auch zum Gleichniß Gottes per exc., in welchem sich die Herrlichkeit Gottes am allseitigsten nach außen offenbart, und welches auch in vorzüglichem Sinne der Tempel des heiligen Geistes ist, weil in ihm der heilige Geist nicht bloß einen Geist, sondern auch einen Leib erfüllt und belebt.

1119 An sich schließt diese centrale Stellung des Menschen in der übernatürlichen wie in der natürlichen Ordnung noch keine Erhabenheit desselben über die Engel in sich. Aber auch diese sollte ihm zu Theil werden, indem der Sohn Gottes von Natur, das wesenhafte Bild des Vaters, bei der Annahme einer geschaffenen Natur, wodurch er sich zum übernatürlichen Haupte der Schöpfung machte, gerade die menschliche Natur annahm und so in sie das Prinzip und die Quelle der Gnade und der übernatürlichen Herrlichkeit für die ganze Schöpfung hinein verlegte. Ueberdieß hat in Folge der Incarnation die materielle Schöpfung, durch den Gottmenschen geweiht, eine besondere Be-

deutung in der übernatürlichen Ordnung erlangt, indem er sie zum Organe und Vehikel der von ihm ausströmenden Gnade machte und das Sinnlich-Natürliche zum Sakramente d. h. zum kraftvollen und fruchtbaren Sinnbilde des Geistig-Uebernatürlichen erhob.

§ 180. Corollar der Lehre vom Uebernatürlichen in Bezug auf den Menschen: die verschiedenen an sich denkbaren oder historisch wirklichen Stände oder Zustände der menschlichen Natur und der menschlichen Freiheit.

Literatur: *Suarez* proleg. 4. ad tr. de gr.; *Bijonius* in Summa Becani proleg. ad tr. de auxiliis; *Goudin*, de gr. q. 2.

1120 In Hinsicht auf die verschiedenen Formen und Bedingungen, unter welchen bes. im Menschen das Uebernatürliche verwirklicht werden kann, unterscheiden die TT. verschiedene Stände, resp. Zustände (status), der menschlichen Natur resp. der menschlichen Freiheit. Die TT. seit dem Trid. behandeln diesen Unterschied gewöhnlich sehr eingehend bez. der an sich denkbaren Stände der Natur vor der Sünde; die älteren TT. behandelten ihn gewöhnlich bez. der Zustände, welche die menschliche Natur historisch mit Rücksicht auf den eingetretenen Sündenfall durchläuft und fassen dabei zunächst die Zustände der Freiheit in's Auge. Die einschlägigen Momente sind von uns größtentheils schon behandelt oder kommen später eingehender zur Sprache. Bloß der Uebersicht wegen fassen wir das Wesentliche hier kurz zusammen, indem wir unter den verschiedenen status zunächst die verschiedenen Gestaltungen des status *viae* verstehen.

1121 I. Die an sich denkbaren Stände der menschlichen Natur in Hinsicht auf das Uebernatürliche sind:

1. Der status naturae *purae*, welcher so heißt, weil er jede übernatürliche Bestimmung oder jede habituelle übernatürliche Ausrüstung ausschließt.

2. Der status naturae *integrae* im beschränkteren Sinne, welcher zwar noch die übernatürliche Bestimmung ausschließt, aber die Macht, den Widerspruch des Fleisches gegen den Geist niederzuhalten, als habituelle Ausrüstung einschließt.

3. Der status *innocentiae* im beschränkteren Sinne, der zunächst durch den Ausschluß jeder Neigung zur Sünde im Geiste charakterisirt wird. Die älteren TT. fassen jedoch gewöhnlich diesen Zustand mit dem status naturae integrae in einen zusammen, weil beide naturgemäß sich wechselseitig bedingen.

4. Der status naturae integrae resp. innocentiae im volleren Sinne, welcher außer den beiden letztgenannten Privilegien den ungestörten Fortbestand der ganzen Natur einschließt.

5. Der status naturae *elevatae*, welcher die Bestimmung zur übernatürlichen Vereinigung mit Gott und die ihr entsprechende Ausstattung mit der heiligmachenden Gnade einschließt, aber noch nicht nothwendig auch die vorgenannten Privilegien mit einbegreift.

Diese verschiedenen Stände verhalten sich offenbar in aufsteigender Linie und sind zugleich so trennbar, daß dem positiven Inhalt nach jeder vorhergehende ohne den folgenden und theilweise auch die folgenden ohne die vorhergehenden denkbar sind. Der positive Inhalt aller aber vereinigt sich

6. in dem status *justitiae originalis*, d. h. in demjenigen Stande, in welchem der Mensch thatsächlich von Anfang an geschaffen wurde, und der zugleich ein status naturae integrae und naturae elevatae ist.

1122 II. Der historischen Stände der menschlichen Natur sind, soweit der status viae in Betracht kommt, drei:

1. Der status justitiae originalis.

2. Der status peccati originalis oder naturae lapsae, welcher der volle Gegensatz des status justitiae ist und materiell und in Hinsicht auf die qualitative Zuständlichkeit der Natur einen Rückfall in den status naturae purae darstellt.

3. Der status justitiae *christianae* oder naturae reparatae, worin der status justitiae originalis insoweit wiederhergestellt wird, als er ein status naturae elevatae ist, nicht aber auch soweit er status naturae integrae ist, nur daß der Mangel der Integrität in der die Elevation der Natur bewirkenden Gnade ein Gegengewicht erhält.

III. Der historischen Stände der menschlichen Freiheit sind, soweit 1123 der status viae in Betracht kommt, ebenfalls drei. Die älteren TT. fassen jedoch hier zur Vergleichung auch den status termini mit in's Auge und betrachten dabei die Freiheit besonders im Gegensatze zur Sünde, im Anschluß an folgende Stelle des Lombarden:

Lomb. l. 2. dist. 25: Possunt in homine notari *quatuor status liberi arbitrii.* 1124 *Ante peccatum* enim ad bonum nil impediebat, ad malum nil impellebat; non habuit infirmitatem ad malum, et habuit adjutorium ad bonum; tunc sine errore ratio judicare et voluntas sine difficultate bonum appetere poterat. *Post peccatum* vero, *ante reparationem* gratiae, premitur a concupiscentia et vincitur et habet infirmitatem in malo, sed non habet gratiam in bono; et ideo potest peccare et non potest non peccare, etiam damnabiliter. *Post reparationem* vero, ante confirmationem premitur a concupiscentia, sed non vincitur; et habet quidem infirmitatem in malo, sed gratiam in bono, ut possit peccare propter libertatem et infirmitatem, et possit non peccare ad mortem propter libertatem et gratiam adjuvantem; nondum tamen habet posse omnino non peccare vel non posse peccare propter infirmitatem nondum perfecte absorptam et propter gratiam nondum plene consummatam. *Post confirmationem* vero, infirmitate penitus consumpta et gratia consummata, nec vinci poterit nec premi, et tunc habebit non posse peccare. Vgl. hiezu die weitläufigen und schönen Commentare von *Bonav.* in h. l.

Zweiter Theil.

Die konkrete Verwirklichung der übernatürlichen Ordnung.

A. In der Engelwelt.

181. Grundlegung, Bethätigung und Vollendung der übernatürlichen Ordnung bei den Engeln: Gnade, Verdienst und Glorie der Engel.

Literatur. *Mag.* l. 2. dist. 3—5, jedoch mehrfach incorrekt; dazu *Dion. Carth.* u. *Estius*, welcher d. 5. § 4. auch die sieben Ungenauigkeiten des Mag. aufzählt; *Thom.* p. q. 62; bes. *Suarez* de ang. l. 5 u. 6; *Petav.* de ang. l. 1. c. 14; *Gonet* Clyp. . 7. disp. 12.

I. Indem die heilige Schrift die guten Engel im Besitze der Anschauung 1125 Gottes vorführt und nur die gefallenen davon ausschließt, gibt sie zu verstehen, daß alle Engel ursprünglich zur übernatürlichen Seligkeit bestimmt waren. Dieß ist auch die Ueberzeugung der gesammten Tradition, welche von Vielen besonders dadurch prägnant ausgesprochen wird, daß sie die Menschen zur Ausfüllung der durch den Fall mancher Engel entstandenen Lücke berufen sein lassen oder auch die Sünde der gefallenen Engel darin sehen, daß sie den Menschen um den Beruf zu der ihnen in Aussicht gestandenen, der verlorenen Seligkeit beneidet, resp. schon von vornherein dem Menschen

den Beruf zu gleicher Seligkeit mißgönnt hätten. Jedenfalls enthält die über[natürliche] natürliche Berufung der gesammten Menschheit die stärkste Präsumtion für d[ie] Berufung sämmtlicher Engel.

1126 Ebenso ergibt sich aus dem einen Zustand der Prüfung voraussetzende[n] Falle vieler Engel, daß die Engel überhaupt, ebenso wie die Mensch[en], nicht von vornherein in den Besitz der übernatürlichen Sel[ig]keit versetzt waren, sondern dieselbe erst verdienen sollten. Wenn [PP]. und TT. vielfach von einer ursprünglichen Seligkeit der Engel reden, [so] ist das nur in analogem Sinne zu verstehen, wie beim paradiesischen Men[schen]: nämlich 1) von der Freiheit von allem Uebel, 2) von dem Vollgenu[ß] ihrer höheren natürlichen Vorzüge, und 3) von der selbst in statu viae a[us] der übernatürlichen Gemeinschaft mit Gott resultirenden Seligkeit. (Vgl. *Suarez* l. c. l. 5. c. 2. bes. über *August.*)

1127 Zum Verdienste der übernatürlichen Seligkeit aber bedurften die Eng[el] nicht weniger, als die Menschen, der aktuellen und habituellen übernatürlic[hen] Gnade (s. oben § 166 ff.), und es fragt sich daher, ob und wie dieselbe all[en] zu Theil geworden sei.

1128 II. Was die **Verleihung der Gnade** an die Engel betrifft: so ist [es]

1. moralisch gewiß, daß **alle** Engel, auch die gefallenen, vor ihr[er] Sünde einmal die heiligmachende Gnade gehabt haben. Die heilige Sch[rift] gibt das deutlich genug zu verstehen und die patristische Tradition spricht [sich] entschieden dafür aus.

1129 Aus der heiligen Schrift werden hierher bezogen: Ezech. 28, 12 ff.: Tu *signaculum similitudinis* [s. über diesen Ausdruck oben n. 355 Anm.], plenus sapientia et perfec[tus] decore; in deliciis paradisi Dei fuisti; omnis lapis pretiosus operimentum tuum . . *Perfectus in viis* tuis a die conditionis tuae, donec inventa est iniquitas in [te], vgl. mit Is. 14, 12: Quomodo cecidisti de coelo Lucifer [= Morgenstern] qui ma[ne] oriebaris? Beide Stellen beziehen sich zwar im Literalsinn auf irdische Könige, jene a[uf] den von Tyrus, diese auf den von Babylon, werden aber von den Vätern ziemlich allg[emein] im mystischen Sinne auf die Fürsten der gefallenen Engel bezogen und haben dann den [In]halt, daß die gefallenen Engel vor ihrem Falle die ganze Herrlichkeit und Vollkommenheit [gehabt], welche bei einer geistigen, aber noch unvollendeten Creatur gedacht werden kann. — [Ferner] Joh. 8, 44, wo Christus vom Teufel sagt: ille *in veritate* non stetit, vgl. mit Judas [6]: Angelos, qui non servaverunt suum principatum (ἀρχήν). Die veritas in der [ersten] Stelle ist nach dem Sprachgebrauch des N. T. die in der Gnade fußende Wahrheit [und] Gerechtigkeit, und der principatus in der zweiten Stelle ist von einer hohen per[sönlichen] Würde im Reiche Gottes zu verstehen, welche ohne die Gnade kaum denkbar ist. Im [Hin]blick auf die erstere Stelle sagt der *Cat. Rom.* p. 1. c. 2. q. 17 sogar: perspicuum [est] diabolum reliquosque desertores angelos *ab ortus sui initio* gratia praeditos fu[isse]. Zu allen Stellen vgl. *Suarez* l. c. c. 3., wo auch die betr. Texte der Väter. [Zudem] spricht dafür die Präsumption, daß die gefallenen Engel vor der Sünde eben so vollk[ommen] sein mußten, und die Sünde bei ihnen ebenso als ein Abfall von der Gnade gedacht [werden] muß, wie es beim Menschen nach der Definition des Trid. zweifellos der Fall ist. [Die] Gegner, worunter bes. *Rupert. Tuit.* und *Guil. Paris.* (bei *Petav.*), stützen sich [haupt]sächlich darauf, daß die Entscheidung für oder gegen die Gnade Gottes schon vor dem [Empfang] der habituellen Gnade stattfinden könne und bei den Engeln auch hier ihren [Ort] finden müsse, weil sie nach einmaliger Entscheidung und im Besitze der heiligmachenden Gnade vermöge ihrer beharrlichen Natur nicht mehr hätten abfallen können.

1130 2. Es steht ferner auf Grund der entschiedenen patristischen Trad[ition] fest, daß die Engel **im Augenblick der Schöpfung** oder von An[fang]

an mit der heiligmachenden Gnade ausgestattet waren, sei es ohne, sei es mit einer gleichzeitig erfolgten aktuellen Disposition von ihrer Seite.

Von den Vätern erwähnen wir unter den Lateinern nur *Aug.* de civ. Dei l. 11. c. 9: 1181 Simul ut facti sunt, lux facti sunt; non ita tantum creati, ut quoquo modo essent, sed etiam illuminati, ut sapienter beateque viverent. a. l. 12. c. q.: Bonam voluntatem [und darunter versteht Aug. stets die voluntas sancta] in eis quis fecerat nisi ille, qui eos cum bona voluntate, id est, cum amore casto [der „caritas"], quo illi adhaererent, creavit, simul in eis et condens naturam et largiens gratiam. Unde sine bona voluntate, hoc est Dei amore, *nunquam* sanctos angelos fuisse credendum est. — Von den Griechen *Basil.* s. in Ps. 32, 6 zu den Worten *Verbo Domini coeli firmati sunt et Spiritu oris eius omnis virtus eorum:* Uterque (Verbum et Spiritus) in creandis coelis eorumque virtutibus pariter opem suam contulit. Nihil enim sanctitatem adipiscitur nisi per Spiritus S. praesentiam. Itaque, quod angeli sunt, ab opifice Verbo habent; sanctitatem vero Spiritus simul contulit (συνεπέφερεν). Non enim creati sunt angeli et deinde paulatim exercitio perfecti sic digni facti sunt, ut Sp. S. reciperent; sed in prima constitutione et velut admixtione quadam substantiae ipsorum *simul adjectam* (συγκαταβληθεῖσαν) sanctitatem acceperunt .... illico sanctitate velut tinctura roborati. Andere Stellen bei *Suarez* und *Estius*. Indirekt sprechen dafür auch die sehr zahlreichen Stellen, welche bez. des Menschen die ursprüngliche Verleihung der Gnade als Axiom aussprechen. — Erst seit den Anfängen der Scholastik kam durch *Hugo Vict.*, *Rup. Tuit.*, *Petr. Lomb.*, *Altiss.* die entgegengesetzte Meinung auf und erhielt sich in der Franziskanerschule, aber mehr nur aus spekulativen Gründen, obgleich man auch mehrere ganz mißverstandene Stellen von *Aug.* dahin bezog, von denen die Hauptstelle sogar den ganz entgegengesetzten Sinn hat (s. unten § 182). Die innern Gründe für die gleichzeitige Verleihung, resp. die Bedeutung der letzteren s. oben § 172; daselbst auch über die rein spekulative Frage, ob die habituelle Gnade mediante *dispositione* oder wenigstens durch eine gleichzeitige *susceptio* liberi arbitrii gewonnen worden sei. Vgl. zum Ganzen (ausführlich) *Suarez* l. c. l. 5. c. 4; *Est.* in 2. dist. 3. § 7—8; zu der Frage über die dispositio ad gr. s. *Suarez* l. c. c. 8; *Gonet* l. c. a. 2. § 3.

3. Endlich ist es allgemeine Annahme der Theologen, daß die verschiedenen Rangstufen der Engel, welche in der heiligen Schrift erscheinen, wie auf einen verschiedenen Grad der gegenwärtigen Glorie, so auch auf einen verschiedenen Grad der ursprünglichen Gnade schließen lassen, namentlich darum, weil der Engel, was er wolle, mit der vollen ihm möglichen Energie wolle, und also jeder das ganz geworden sei, was er vermöge der ursprünglichen Gnade werden konnte. Weil aber ferner anzunehmen ist, daß schon nach dem ursprünglichen Plane Gottes die Abstufung der Engel in der Gnade und Glorie ihrer Abstufung in der Vollkommenheit der Natur entsprechen sollte: so schließen die TT. ferner, bei den Engeln sei das Maß der Gnade dem Maße der natürlichen Vollkommenheit angepaßt worden, ohne daß jedoch dadurch die Gratuität der Gnade beeinträchtigt worden wäre. Denn nicht im Hinblick auf einen besonderen Anspruch oder ein persönliches beachtenswerthes Streben von Seite der einzelnen Engel, sondern allein im Hinblick auf die seiner Weisheit würdige mannigfaltige Harmonie der Engelwelt schmiegte Gott sich in der Ordnung der Gnade an die von ihm selbst herrührende Ordnung der Natur an, oder hatte vielmehr die Verschiedenheit der Engel nach der Natur von vornherein auf die Verschiedenheit der zu verleihenden Gnade eingerichtet. Es war dieß ebenso ein Akt seiner absoluten Freiheit, wie er beim Menschen in der ursprünglichen Ordnung an die spezifische und geschlechtliche Einheit der Natur eine allge- 1182

meine Gemeinschaft der Gnade geknüpft hat. Aus analogen Gründen muß endlich angenommen werden, daß die Engel im Allgemeinen ein größeres Maß von Gnade erhielten als die Menschen, womit jedoch nicht ausgeschlossen ist, daß einzelne Menschen, namentlich mit Rücksicht auf die Annahme ihrer Natur durch den Sohn Gottes vermöge einer besonders engen Verbindung mit seiner gnadenvollen Person oder durch Gemeinschaft seiner Leiden, einen gleichen oder gar einen höheren Grad von Gnade und Glorie erlangen können als die Engel. Bezüglich der Mutter Christi ist dies sogar ausdrückliche Lehre der Kirche.

1183 Den Gedanken einer proportionalen Vertheilung der Gnade an die Engel hat schon *Basil.* ausgesprochen de Sp. S. c. 16 (s. oben n. 682): Coelorum virtutes . . . juxta portionem, qua se invicem superant, a Sp. S. habent sanctificationis mensuram. Er kehrt vielfach wieder in den Büchern de coelesti hierarchia des *Dion. Areop. vulg.* und ist von der gesammten Scholastik angenommen. S. *Thom.* 1. p. q. 62; *Bonav.* in 2. d. q. q. 2—3; *Suarez* l. c. c. 10; *Est.* l. c. d. 3. § 9—10. Um Mißverständnisse zu verhüten und namentlich zu zeigen, daß die commensuratio der Gnade mit den „naturalia" bei den Engeln eine ganz andere Bedeutung habe als bei den Menschen, wo dieselbe durch die Kirchenlehre ausdrücklich ausgeschlossen wird: betonen die TT., daß die betr. discretio bei den Engeln nicht, wie bei den Menschen, auf einer von ihnen durch persönlichen Willensakt bewirkten Verschiedenheit der einzelnen fuße, sondern ganz oder doch in letzter Instanz auf der Verschiedenheit der ihnen von Gott gegebenen Natur als eines *donum* naturale *Dei* — und zwar eines donum *ex intentione Dei ordinatum* ad gratiam — beruhe, und daß eben durch diese Verschiedenheit der Natur auch die größere oder geringere Energie, womit die Engel event. vermittelst der aktuellen Gnade auf die habituelle Gnade sich disponirten, bestimmt worden sei. Vgl. v. Schäzler, Dogma v. d. Mensch. Anhang

1184 4. Mit der Verleihung der Gnade war selbstverständlich, wie die Tugend des Glaubens, so auch eine durch dieselbe anzunehmende Offenbarung derjenigen übernatürlichen Geheimnisse verbunden, deren Erkenntniß zu dem bewußten Streben nach dem übernatürlichen Endziele und für die Bethätigung des übernatürlichen Lebens in statu viae erforderlich ist. Dahin gehört a) ganz unbedingt die Erkenntniß der übernatürlichen Ordnung als solcher; b) höchst wahrscheinlich als zur vollen Erkenntniß dieser Ordnung erforderlich (s. oben § 175) die Erkenntniß der Trinität; c) aus analogem Grunde nach Annahme der meisten TT. die Erkenntniß der zukünftigen Incarnation des Logos, weil Christus auch das Haupt der Engel sein sollte, sei es nun, daß er als solcher unbedingt vorherbestimmt war, sei es, daß diese Vorherbestimmung bloß an die Voraussicht des Falles der Engel und Menschen geknüpft war. Es ist sogar nicht unwahrscheinlich, daß die Engel die Gnade in Hinsicht auf Christus als dessen prädestinirte Glieder und durch sein Verdienst erlangt haben; in diesem Falle würde die Incarnation bei den Engeln ebenso zu den wesentlichen Heilswahrheiten gehören wie bei den gefallenen Menschen.

1185 Vgl. hiezu bes. *Thom.* 1. p. q. 57 a. 5 (dazu *Bannez*) und *Suarez* l. c. l. 5. c. 6. (sehr eingehend). Einen direkten positiven Anhalt für die ursprüngliche Erkenntniß der Incarnation von Seiten der Engel gibt es in der heiligen Schrift nicht. Eher findet sich ein solcher Anhalt für die ersten Menschen vor der Sünde, inwiefern die vom Apostel betonte typische Bedeutung der Worte Adams: Hoc nunc os etc. als dem Adam bekannt vorausgesetzt wird; aber eben hieraus läßt sich eine Präsumtion zu Gunsten der Engel entnehmen. Daß die Offenbarung der Incarnation, wenigstens ohne die der concreten Umstände derselben, auch dann der Sünde der Engel vorausgehen konnte, wenn die Incarnation selbst bloß im Hinblick

auf die Sünde prädestinirt war, zeigt das analoge Verhältniß in der Geschichte des ägyptischen Joseph, dem seine zukünftige Herrlichkeit, obgleich sie erst gelegentlich der Sünde seiner Brüder eintreten sollte, so offenbart war, daß eben die Kundgebung dieser Offenbarung der Anlaß der Sünde seiner Brüder wurde.

III. Das durch die Gnade ermöglichte Verdienst der Engel und seine Verwirklichung. 1186

Das Verdienst der Engel bestand selbstverständlich im Allgemeinen in der freien Erfüllung des übernatürlichen göttlichen Gesetzes, resp. in der vollen Unterwerfung unter Gott als den Urheber der Gnade und Glorie, und ist nach der Glaubenslehre bei einer großen Menge der Engel thatsächlich eingetreten. Ueber die näheren Modalitäten seiner Verwirklichung sowohl von Seiten des Gesetzes, wie von Seiten der Freiheit, lassen sich nur mehr oder minder wahrscheinliche Meinungen aufstellen.

1. Bezüglich des Gesetzes kann man fragen, ob nicht für die Engel ebenso wie für den ersten Menschen außer den durch seine Natur und seine übernatürliche Bestimmung wesentlich geforderten Gesetzen ein spezifisches „Prüfungsgebot" (praeceptum disciplinae) zur Bewährung ihrer vollkommenen Unterwürfigkeit unter Gott gegeben worden sei. Die heilige Schrift und auch die Väter geben keine direkten Andeutungen über ein derartiges Gebot; seine Existenz ist aber sehr wahrscheinlich, theils wegen der Analogie mit den ersten Menschen, theils weil ohne ein solches Gebot eine eigentliche Prüfung bei den Engeln schwer denkbar ist (s. oben n. 208 ff.). Die Existenz des Gebotes vorausgesetzt, ist es ebenfalls wahrscheinlich, daß das Prüfungsgebot, wie es beim ersten Menschen in einer Beschränkung seiner Herrschaft über die sinnliche Natur, so bei den Engeln in einer Beschränkung ihrer natürlichen Erhabenheit über den Menschen bestand, namentlich in dem Gebote, in der menschlichen Natur den Gottmenschen anzubeten und dessen Mutter als ihre Königin zu ehren. 1187

2. Bezüglich der Bethätigung des Verdienstes durch die Freiheit nehmen die TT. fast allgemein an, daß die Engel, und zwar alle, schon im Augenblicke ihrer Erschaffung durch einen von Gott speziell angeregten übernatürlichen Akt der Liebe und Unterwerfung die Seligkeit verdient resp. auf die heiligmachende Gnade sich disponirt hätten. Weil aber diese erste Entscheidung noch aufgegeben werden konnte und von den bösen Engeln wirklich aufgegeben worden ist: so muß auch bei den guten Engeln in einem späteren Augenblick die vollkommen reflektirte Bestätigung und Bewährung oder die definitive Ratification der ersten Entscheidung angesetzt werden. Die letztere aber schloß hinwiederum naturgemäß in einem einzigen Akte ab, so daß die erste Bewährung auch die endliche Beharrlichkeit in sich trug, und weder ein neuer Akt noch eine längere Frist der Prüfung nothwendig war; weßhalb die TT. insgemein sofort mit diesem ersten Akte der Bewährung das Verdienst der Engel vollendet und den status viae beendet sein lassen. Je nachdem man die definitive Entscheidung mehr als eine neue vollkommenere Entscheidung oder als einfache Beharrlichkeit in der ersten ansieht, zählen die TT. im status viae der Engel zwei Akte oder bloß einen Akt. Jedenfalls aber erscheint die Vollendung der Engel als eine höchst rasche, nach menschlichen Begriffen wie in einem einzigen Augenblick sich voll- 1188

ziehende und so auch als eine, moralisch gesprochen, mit dem Anfange ihres Daseins zusammenfallende.

1139 Vgl. hierüber *Thom.* 1. p. q. 62. a. 5.; q. 63 a. 6., dazu *Bannez; Ferrar.* in l. 3. c. gent. c. 110; *Estius* in 2. d. 3. § 11—14; *Gonet* disp. 12. a. 4.; *Suarez* l. c. l. 5 c. 11—12. Bei dieser Gelegenheit philosophiren die alten TT. sehr viel über die Zahl der instantia oder der Momente, in welche die via Angelorum zu zerlegen sei. Einige, welche die Engel nicht in statu gratiae geschaffen sein lassen, gehen dabei bis zu fünf, andere wollen bloß zwei oder gar eines. Am wahrscheinlichsten nimmt man wohl nach dem Gesagten drei Momente an, das mit der Erschaffung zusammenfallende Moment der „conversio“, das Moment der Ratification oder der „confirmatio“, und das Moment der Verherrlichung oder „consummatio“. Viele von den TT., welche die Engel extra statum gr. geschaffen sein lassen, bes. Bonav., kürzen die via bonorum Angelorum dadurch ab, daß sie das meritum und praemium in demselben Augenblick zusammentreffen, und ersteres dem letzteren nicht tempore, sondern bloß natura vorangehen lassen, wie die dispos. ultima der infusio gratiae vorausgeht — ein Vergleich, der jedoch gar nicht zutrifft. Andere bei *Mag.* l. 2. d. 5., der ihnen zustimmt, wollen sogar, die Engel hätten die Seligkeit erst durch die den Menschen erwiesenen Dienste verdienen sollen, die ihnen aber Gott im Voraus angerechnet habe. S. gegen diese beiden Ansichten *Suarez* l. c. 1—4; *Gonet* l. c. a. 3

1140 IV. Daß die guten Engel nicht erst, wie die Altväter, die **selige Anschauung Gottes** nach der Auferstehung Christi, sondern bereits vor derselben erlangt haben, ist nach den Worten des Heilandes (Matth. 18, 10) „Ihre Engel schauen stets das Angesicht meines Vaters“, de fide. Ganz zweifellos ist es aber auch nach der gesammten Tradition und nach der Natur der Sache, daß die guten Engel, wie die nach der Auferstehung Christi sündenfrei sterbenden Menschen, **sofort** nach ihrer endgültigen Entscheidung in die Herrlichkeit eingegangen sind und seitdem auch keinen Zuwachs der wesentlichen Herrlichkeit erlangt haben oder erlangen werden. Daraus aber ergibt sich zugleich als nothwendige Folge, daß die guten Engel von da ab, wie keines Leidens, so auch keiner Sünde mehr fähig und mithin **vollendeter Seligkeit und Heiligkeit** theilhaftig sind.

1141 So einfach diese Sätze sind, hat man doch mancherlei Schwierigkeiten aus der heiligen Schrift und den Vätern vorgebracht. (S. darüber *Suarez* l. 6. c. 1. ff. und *Estius* in 2. dist. 8. § 1—4.) Die meisten sind freilich sehr schwach. So z. B. sind Is. 33, 7 (angeli pacis amare flebant) nicht Engel, sondern die Friedensboten des Ezechias nach Assyrien gemeint. Die Worte Job 4, 18: Ecce qui serviunt ei, non sunt stabiles et in angelis suis reperit pravitatem sind von Eliphaz gesprochen, daher nicht maßgebend; überdies braucht der zweite Theil sich direkt nur auf die gefallenen Engel zu beziehen, während der erste Theil bloß besagt, daß die Engel überhaupt nicht von Natur im Guten beständig gewesen.

§ 182. Die Stellung und der Beruf der vollendeten Engel gegenüber der Heilsordnung in der Menschheit und der darauf beruhende Wechselverkehr zwischen ihnen und den Menschen. Die Schutzengel.

Literatur. *Mag.* 2. d. 10—11. (Dazu *Bonav.*, *Dion. Carth.* und *Estius*. *Thom.* c. p. q. 111—113; c. gent. l. 3. c. 78—79; *Suarez* l. 6. c. 17 sqq.: *Val.* disp. 8. q. 6; *Tanner* disp. 5. q. 6.; *Gonet* tr. 7. disp. 16; *Petavius* de Ang. l. 2. c. 7—10. *De la Cerda* de Angelo custode; *Jungmann* Dogm. de Deo Creat. c. 2. a. 4; *Palmieri thes.* 25—26; Klee Dogm. Th. II. B. II. Cap. 2. § 9—12; Berlage Bd. IV. § 26 f.

1142 I. Als die zuerst geschaffenen und zuerst vollendeten und zugleich Gott am nächsten stehenden vernünftigen Creaturen sind die heiligen und seligen

Engel die Erstlinge der Schöpfung ebenso wohl in der Ordnung der Gnade wie in der der Natur. Als solche sind dieselben zunächst das erhabene und makellose Vorbild der übernatürlichen Entwicklung und Vollendung der Menschen, und werden daher vielfach in der heiligen Schrift dargestellt sowohl als ethisches Muster der vollkommenen Erfüllung des göttlichen Willens und des stetigen Lobes Gottes, wie als Vorbild der in Gemeinschaft mit ihnen zu erreichenden Seligkeit. Als Erstlinge der Schöpfung sind sie aber auch naturgemäß berufen, wie an der Weltregierung Gottes überhaupt, so besonders an der Verwirklichung der übernatürlichen Ordnung in der Menschheit mitzuwirken.

1143 Diese Mitwirkung wird in Bezug auf ihren Grund und Charakter zunächst dadurch näher bestimmt, daß die Engel in der Gnadenordnung weit mehr noch als in der Ordnung der Natur, wie einerseits mit Gott, so auch andererseits mit den Menschen in innigster Gemeinschaft stehen oder nach dem Ausdrucke des hl. Augustinus mit den Menschen Eine civitas sanctorum und Ein templum Dei bilden und durch die Liebe Gottes Ein großes sacrificium oder holocaustum zu Ehren Gottes werden sollen. Die Menschen erscheinen hier als wahre Mitbürger der Engel, oder vielmehr als Mitglieder derselben Gottesfamilie, in welcher die vollendeten Glieder die geborenen Pfleger und Beschützer der noch nicht vollendeten sind, um dieselben auf die Höhe des Lebens, welche sie bereits erreicht haben, zu erheben, und so gleichsam Mutterstelle an ihnen vertreten, wie das der Apostel so schön ausspricht, wenn er (Gal. 4, 26), von der Jerusalem coelestis redend, hinzufügt: quae est mater nostra.

1144 Ueberdieß wird die Einwirkung der heiligen Engel von Seiten der Menschen als Bedürfniß gefordert, besonders darum, weil die Menschen nicht nur gebrechlicher Natur sind, sondern auch in der gegenwärtigen Weltordnung den Anfeindungen der gefallenen Engel ausgesetzt sind oder nach dem Ausdruck des Apostels nicht bloß gegen Fleisch und Blut, sondern gegen die Fürsten und Mächte der Finsterniß zu kämpfen haben. Die heiligen Engel müssen daher den Kampf, den sie von Anfang an gegen die bösen gekämpft, in der Vertheidigung und Unterstützung des Menschen gegen die bösen Engel fortsetzen, um der Zerstörung des Reiches Gottes in der Menschheit entgegenzuwirken und dadurch, daß sie die Menschen zur Theilnahme an ihrer eigenen Seligkeit führen, die in ihren Reihen durch den Fall der bösen Engel entstandene Lücke auszufüllen.

1145 Den Gedanken der innigsten Gemeinschaft der Engel mit den Menschen behandelt *Aug.* sehr oft, bes. in der Absicht, den von den Heiden und den Neuplatonikern den Engeln gewidmeten göttlichen Cult auszuschließen. S. Ench. c. 56 (al. 15): Trinitati [in symbolo] subjungitur ecclesia tanquam habitatori domus sua, et Deo templum suum, et Conditori civitas sua. Quae tota hic accipienda est, non solum ex parte, quae peregrinatur in terris, a solis ortu usque ad occasum laudans nomen Domini, et post captivitatem vetustatis cantans canticum novum; verum etiam ex illa, quae in coelis semper, ex quo condita est, cohaesit Deo nec ullum malum sui casus experta est. Haec in sanctis Angelis beata persistit et suae parti peregrinanti sicut oportet opitulatur, quia utraque una erit consortio aeternitatis, et nunc una est vinculo caritatis, quae tota instituta est ad colendum unum Deum. Unde nec tota nec ulla pars ejus vult se coli pro Deo, nec cuiquam esse Deus pertinenti ad templum Dei, quod aedificatur ex diis, quos fecit non factus Deus. Desgl. civ. Dei öfters, bes. l. 12 c. 9: Non tantum hominum, sed primitus praecipueque Angelorum bonorum est, quod scriptum

est: Mihi adhaerere Deo bonum est. Hoc bonum quibus commune est, habent et cum illo, cui adhaerent, et inter se societatem sanctam, et sunt una civitas Dei eademque vivum sacrificium ejus vivumque templum ejus; cujus pars, quae conjungenda immortalibus Angelis ex mortalibus hominibus congregatur, nunc mortaliter peregrinatur in terris. — Der *Cat. Rom.* P. 4. c. 9. q. 4. betont bes. das Bedürfniß der Menschen und die gütige Vorsehung Gottes: Est enim Dei providentia datum hoc negotium angelis, ut custodiant humanum genus, singulisque hominibus praesto sint, ne gravius aliquod detrimentum accipiant. Nam ut parentes, si infesta et periculosa via filiis iter faciendum sit, custodes adhibent et periculorum adjutores: sic coelestis Parens in hoc itinere, quo ad coelestem patriam contendimus, singulis nobis praeposuit angelos, quorum ope ac diligentia tecti furtim paratos ab hostibus laqueos vitaremus, et factos in nos horribiles impetus repelleremus, iisque ducibus rectum iter teneremus, ne objectus aliquis error a fallaci adversario nos de via posset deducere, quae ducit in coelum.

1146 II. Daß 1) die Engel, und zwar alle, im Auftrage Gottes als dessen Gesandte im Allgemeinen in irgend welcher Weise zunächst für das ewige Heil der Menschen besorgt sind, ist de fide, und selbst schon in ihrem Namen, „Engel = Bote, Gesandte“, ausgedrückt. Als Gesandte Gottes üben sie aber 2) ihre Dienstleistungen zu Gunsten der Menschen auch nur als Diener Gottes, nicht als Diener der Menschen; vielmehr erscheinen sie diesen gegenüber als ihnen von Gott vorgesetzte Regenten, Führer, Erzieher (paedagogi), Vormünder (tutores et actores), Aufseher und Hirten, wie theils die Natur der Sache, theils die von den Vätern gebrauchten Ausdrücke beweisen. Gleichwohl hat 3) diese Unterordnung der Menschen unter die Engel durchaus nichts Sklavisches an sich, da letztere die ersteren als Mitbürger und Glieder derselben Familie mit brüderlicher Liebe umfassen.

1147 Zu 1. Die klassische Stelle des N. T. ist Hebr. 1, 14: Nonne sunt *omnes administratorii* spiritus (λειτουργικὰ πνεύματα), in ministerium (διακονίαν) missi (ἀποστελλόμενοι) propter eos, qui haereditatem capiunt salutis (διὰ τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν σωτηρίαν.) Alle Momente der These sind hier klar ausgedrückt; und zugleich ist durch die Verwendung des Ausdrucks ministerium *hominum* klar angedeutet, daß die Engel nicht eigentlich Diener der Menschen sind, sondern bloß der Nutzen der Menschen der Zweck ihrer Sendung ist. Der göttliche Befehl der Fürsorge ist klar ausgesprochen in Ps. 90, 11: Angelis suis mandavit de te ut custodiant te in omnibus viis tuis. Die TT. des M.-A. haben zwar gezweifelt, ob alle Engel unmittelbar bei der eigentlichen schützenden Wirksamkeit gegenüber den Menschen verwandt würden. Aber die Worte des Apostels zwingen dazu, allen wenigstens irgendwelche Betheiligung beim Schutze der Menschen zuzuschreiben. Eine Uebersicht der vielfachen oft sichtbar hervortretenden Bethätigungen der Fürsorge der Engel, welche in der heiligen Schrift berichtet werden, s. bei Klee a. a. O. § 8. Der Einwand, daß die Engel durch die Sorge um die Menschen an ihrer Seligkeit gehindert würden, entweder wegen der damit verbundenen Mühen oder wegen des Mitleids mit dem Unglück der Menschen, ist ebenso bedeutungslos, wie wenn man dasselbe von Gott sagen würde; etwaige dahin zielende Ausdrücke der heiligen Schrift und der Väter sind offenbar nur bildlich zu verstehen. Im Gegentheil leiten die Väter die Sorge der Engel um die Menschen zum Theil davon her, daß sie für ihre Seligkeit nicht zu sorgen brauchen und im Vollgefühle derselben die Menschen ihrer theilhaft machen möchten. Vgl. *Est.* l. c. d. 10 § 2. — An manchen Stellen der heiligen Schrift erscheinen übrigens die Engel nicht bloß als Diener der Barmherzigkeit, sondern auch als Diener der Gerechtigkeit oder als Strafengel mit dem Symbol des Schwertes: so die Engel am Eingange des Paradieses (Gen 3, 19), bei der Bestrafung der rebellischen Israeliten (IV Mos. 11, 33) und Davids (I Paral. 21, 16). Häufig sind aber auch beide Funktionen vereinigt, indem die Bestrafung des Einen zur Vertheidigung Anderer

vollzogen wird; so die Tödtung der ägyptischen Erstgeburt (II Mos. 12, 23. 29), des Sennacherib und seines Heeres (Js. 37, 36).

Zu 2. und 3. vgl. bes. *Est.* l. c. d. 10 § 1. Die VV. s. unten.

Ein gewisser konstanter Einfluß der höheren Geister auf die Menschen war auch den 1148 Heiden, bes. den Platonikern und Stoikern, nicht unbekannt. Wahrscheinlich hatten sie diese Idee aus der Uroffenbarung oder aus dem Contakte mit dem Volke Gottes. Dieselbe war aber bei ihnen vielfach getrübt, indem sie theils die guten Engel nicht gehörig von den bösen unterschieden, wie schon der von ihnen gebrauchte, den Christen verhaßte Name δαίμονες resp. genii beweist, theils die Abhängigkeit der Engel von Gott und ihre Gemeinschaft mit Gott nicht genug beachteten, theils den höheren Zweck des Wirkens der Engel und ihre innige Gemeinschaft mit den Menschen verkannten und so auch den ihnen gebührenden Cult verkehrt auffaßten. Vgl. dazu *Petav.* l. c. und *Gonet* ll. cc.; Klee Dogm. a. a. O. § 9 und 13.

III. Nach mannigfachen Andeutungen der heiligen Schrift und der kon- 1149 stanten kirchlichen Tradition erscheint die Fürsorge der Engel für die Menschen nicht als eine gelegentliche und regellose, sondern als eine stetige und an feste Ordnungen gebundene, wornach bestimmte Engel mit der Sorge für bestimmte Menschen dauernd betraut, und mithin die Engel in verschiedene spezielle Wirkungskreise vertheilt werden. Dieß gilt zunächst 1) von der Zutheilung bestimmter Engel an verschiedene Nationen oder überhaupt an größere Corporationen, als welche seit der Gründung der Kirche besonders die einzelnen Theile der letzteren in Betracht kommen. Es gilt aber auch 2) von einer Zutheilung bestimmter Engel an die einzelnen Menschen, so daß jeder der letzteren dem besonderen Schutze eines oder mehrerer Engel anvertraut ist. Theologisch gewiß und, wenn auch nicht gerade de fide, so doch nicht ohne Verwegenheit zu läugnen, ist dieß bezüglich der Getauften und überhaupt aller Gläubigen, weil und inwiefern sie in effektiver übernatürlicher Gemeinschaft mit den Engeln stehen. Weniger sicher, aber höchst wahrscheinlich und moralisch gewiß ist es bezüglich aller Menschen ohne Unterschied, weil und inwiefern sie zur Heilsgemeinschaft mit den Engeln berufen sind.

Zu 1. Bes. wichtig ist in dieser Beziehung Dan. 10, 13. 20. 21 und 12, 1: wo von 1150 dem Kampfe der Schutzengel der Juden, der Perser und der Griechen die Rede ist, welche drei als Fürsten der betreffenden Völker aufgeführt werden; 10, 20. 21: Nunc revertar, ut proelier adversum principem Persarum; quum ego egrederer, apparuit princeps Graecorum veniens . . . et nemo est adjutor meus in omnibus his, nisi Michael princeps vester. Wie der Name Fürst in Beziehung auf bestimmte Untergebene eine ständige und besondere Vorstandschaft eines bestimmten Volkes ausdrückt, so bedeutet der „Kampf" dieser Fürsten unter einander die energische Vertretung der Sonderinteressen der betr. Völker. Die Väter, welche in großer Zahl das hier geschilderte Verhältniß mit Recht als allgemeine Regel nehmen, berufen sich zugleich noch auf einige andere weniger haltbare Stellen; so auf das carmen Moysis (V Mos. 23, 8), wo es nach der Septuag. heißt: Quando dividebat Altissimus gentes, quando separabat filios Adam, constituit terminos populorum juxta numerum Angelorum Dei, während der hebr. Text und die Vulg. haben: juxta numerum filiorum Israel. Eher kann man mit manchen Vätern in dem Macedonier, der (Apg. 16, 9) dem hl. Paulus erschien, um ihn nach Macedonien zu rufen, den Engel Macedoniens erblicken. Vgl. die Väterstellen bei *Petav.* l. c. c. 8. Insbesondere gilt der Erzengel Michael, wie er einst im A. T. der Schutzgeist des Volkes Gottes gewesen, so jetzt als oberster Schutzgeist der ganzen Kirche.

Zu 2. Klassische Stelle sind hiefür die Worte des Heilandes Matth. 18, 10: Videte, 1151 ne contemnatis unum ex his pusillis, dico enim vobis, quia *Angeli eorum* semper vident faciem Patris mei, qui in coelis est. Der Ausdruck Angeli eorum besagt offenbar eine

dauernde Zutheilung bestimmter Engel an die Kinder, vermöge deren sie zu denselben gehören. Von dieser Idee waren auch die ersten Gläubigen durchdrungen, als sie Apg. 12, 6 beim Anblicke des aus dem Kerker befreiten Petrus sagten: Angelus ejus est. Daneben citiren die VV. Ps. 33, 8: Immittet [castrametabitur] Angelus Domini in circuitu timentium eum, u. Ps. 90, 11 (s. oben), welche Stellen in Verbindung mit Matth. 18, 10 und Hebr. 1, 14 eine universelle Bedeutung erhalten. Von den zahlreichen Väterstellen erwähnen wir nur: *Orig.* hom. 20 in Num. n. 3: Adest *unicuique nostrum, etiam minimis* qui sunt in Ecclesia Dei, angelus bonus, angelus Domini, qui regat, qui moveat, qui gubernet, qui pro actionibus nostris corrigendis et miserationibus exposcendis quotidie videat faciem Patris, qui in coelis est. — *Bas.* in Ps. 33, 8: Quod *unicuique fidelium* adsit Angelus tanquam paedagogus aliquis et pastor vitam gubernans, nemo negabit, qui Domini verborum meminerit dicentis: Ne contemnatis . . . — *Chrys.* in Matth. l. c. (hom. 59): Hinc manifestum est, quia *omnes sancti* Angelos habent. — *Hier.* ibid: Magna dignitas animarum, ut *unaquaeque* habeat ab ortu nativitatis in custodiam Angelum deputatum. — *Pasch. Radb.* ibid.: Nulli dubium esse credo, et ex auctoritate divinarum Scripturarum firmatum, Angelos in ministerio positos esse eorum, qui haereditatem accepturi sunt aeternae vitae, ut singuli per singulos principentur provincias vel regna, in tantum ut et singuli suos habeant Angelos, maxime qui a Deo praedestinati sunt... Quapropter nec negandum, quod unusquisque renatus in Christo suum habet Angelum custodem. S. bes. die schöne Ausführung bei *Bernard.* in Ps. 90 (Lect. Brev. Rom. in festo S. Angelorum custodum.). Weitere Stellen bei Petav. l. c. c. 7. *Cat. Rom.* P. 4. c. 9. q. 6 sagt nach Anführung der Beispiele vom Engel des Tobias und des hl. Petrus: Huius generis exemplorum, quemadmodum diximus, referta est sanctarum literarum historia, quibus intelligimus, quanta sit vis beneficiorum, quae confert in homines Deus, angelis interpretibus et internuntiis, nec solum certa aliqua et privata de re missis, sed a primo ortu nostrae curae praepositis, et in singulorum hominum salutis praesidio collocatis.

1152 Die Väter reden meistens von den Schutzengeln der Gerechten resp. der Gläubigen und bemerken wohl auch zuweilen, die Sünder würden von den Engeln verlassen. Aber dafür sind auch manche andere Aeußerungen ganz allgemein. Die Stelle Matth. 18, 10 redet speziell nicht von getauften und gläubigen Kindern; und Hebr. 1, 14 läßt die Ausdehnung auch des ordentlichen Schutzes der Engel auf alle Menschen präsumiren, weil auf alle der Heilswille Gottes Anwendung findet. Die häufige Betonung des Schutzes der Gerechten resp. der Getauften hat darin ihren Grund, daß diese ein standesgemäßes Recht wie auf alle übrigen Heilmittel, so auch auf den Schutz der Engel haben. Analog ist die hiemit in Verbindung stehende Differenz in Bezug auf den Beginn resp. die Dauer des ordentlichen Schutzes der Engel zu beurtheilen, indem Einige denselben mit der Taufe, Andere mit der Geburt und noch andere mit der Empfängniß beginnen lassen.

1153 Was die Vertheilung der Engel selbst betrifft, so geht die naheliegendste und allgemein im sensus fidelium vorhandene Auffassung dahin, daß jedem einzelnen Menschen ein eigener, zunächst für ihn allein bestimmter Engel für die ganze Zeit seines Lebens zugetheilt werde, und folglich jedesmal soviel Schutzengel als Menschen vorhanden seien. Gleichwohl ist dieses nicht so gewiß wie die Wahrheit, daß überhaupt alle einzelnen Menschen unter dem Schutze der unter sie vertheilten Engel stehen, da auch mehrere Menschen zugleich von Einem Engel wirksam geschützt werden könnten. Sehr schön führt *Bern.* l. c. die ethischen Folgerungen aus dieser wichtigen und trostreichen Lehre aus: reverentia pro praesentia, devotio pro benevolentia, fiducia pro custodia.

1154 IV. Die einzelnen Funktionen, welche die Engel, besonders die ordentlichen Schutzengel, gegenüber ihren Schützlingen üben, sind, wie die Berichte der heiligen Schrift zeigen, der mannigfaltigsten Art, wenn sie schon regelmäßig nicht in der auffallenden und sichtbaren Weise hervortreten, wie in den von der heiligen Schrift berichteten Thatsachen. Zunächst und direkt beziehen sich dieselben natürlich auf das Seelenheil, aber nebenbei ebenso, wie die Funktionen der Vorsehung Gottes und der menschlichen Nächstenliebe, auch

auf das körperliche und zeitliche Heil. In ersterer Beziehung thun die Schutzengel 1) unsichtbar in der oben § 141 erklärten Weise durch Anregung, Belehrung, Ermahnung und Zurechtweisung Alles das, was Eltern und Erzieher gegenüber den ihnen anvertrauten Kindern thun. Speziell 2) vertheidigen sie ihre Schützlinge gegen deren unsichtbare Feinde, theils durch Verhütung der Angriffe, theils durch Anweisung und Stärkung gegen dieselben. Nach vielfältigen Andeutungen der heiligen Schrift beten 3) die Engel für ihre Schützlinge und bringen zugleich deren eigene Gebete und guten Werke Gott dar. Die letzte Funktion der Schutzengel ist endlich 4) die Geleitung der Seelen vor den Richterstuhl Gottes und insbesondere in die ewige Herrlichkeit (vgl. Luk. 16, 22). Die Aufnahme und Einführung in den Himmel aber wird nach kirchlicher Anschauung namentlich dem Erzengel Michael, als dem Fürsten der Schutzengel und des Himmelreiches selbst, zugeschrieben. (Vgl. hiezu bes. *Gerson* bei *Val.* l. c. u. Val. selbst.)

1155 Es ist auch höchst wahrscheinlich, daß die Schutzengel den Verkehr der abgeschiedenen Seelen mit den Lebenden vermitteln, namentlich die Erscheinungen derselben, sowie die erfahrungsmäßig so häufigen Anmeldungen des eingetretenen oder bevorstehenden Todes, ja daß sie es sind, welche in der Gestalt ihrer Schützlinge wirklich erscheinen. In letzterer Weise lassen sich, wenigstens zum Theil, auch die wunderbaren Erscheinungen Lebender an fernen Orten erklären, welche im Leben der Heiligen öfters vorkommen.

1156 V. Aus der Stellung der Engel zu den Menschen ergibt sich von selbst die prinzipielle Berechtigung, ja Nothwendigkeit der jenen von letzteren zu zollenden Liebe, Hochachtung und Verehrung. Die Gemeinschaft in der Familie Gottes erheischt wechselseitige Liebe; die Erhabenheit der Engel in Verbindung mit ihrer Fürsorge erheischt dankbare und unterwürfige Huldigung — die aber selbstverständlich nicht, wie bei den Heiden, in latreutischen Cult durch Opfer oder auch nur in sklavische Unterwürfigkeit ausarten darf.

1157 Vgl. hiezu bes. Petav. l. c. c. 9—10. Die Stelle des Apostels Col. 2, 18 — Nemo vos seducat (καταβραβευέτω = praemio frustret) volens in humilitate et religione (θρησκείᾳ) Angelorum (d. h. affectans ad libitum vel fingens humilitatem et servitutem sive humilem servitutem), quae non vidit, ambulans (ἐμβατεύων, iniens, sequens) — ist offenbar nicht gegen den wahren Cult der Engel gerichtet, sondern gegen den judaistischen, oder vielmehr den heidnisch-platonischen Cult der Engel resp. der Dämonen, wonach dieselben entweder als Schöpfer der irdischen Welt oder als die einzigen, resp. über Christus selbst erhabenen, Mittler zwischen Gott und den Menschen angesehen wurden. (S. *Est.* in h. l. und *Petav.* l. c.) *Theodoret.* in h. l. berichtet, ein solcher falscher Cult der Engel habe in Phrygien und Pisidien, also in der Nachbarschaft von Colossä, sich noch lange erhalten, und sei dadurch das Einschreiten des Concils von Laodicea nothwendig geworden. Der betr. can. Laodic. lautet: Non oportet Christianos derelicta ecclesia abire et ad angelos idololatriae abrenuntiandae congregationes facere. Quicumque autem inventus fuerit occultae huic idololatriae vacans, anathema sit, quoniam derelinquens Dominum nostrum Jesum Christum filium Dei accessit ad idola.

B. Die ursprüngliche Begründung der übernatürlichen Ordnung in der Menschheit.

§ 183. Die übernatürliche Ausstattung der ersten Menschen, oder die *sanctitas et justitia originalis* unter dem Gesichtspunkte der Urgerechtigkeit und das mit ihr verbundene Prüfungsgebot.

Literatur. Ueber die Urgnade *Bellarm.* de gr. pr. hom.; *Suarez* de opif. l. 3 c. 17; *Est.* in 2 dist. 25 § 1.; *Thomassin.* de inc. l. 1. c. 20—21; *Sylv. Maurus* l. 4 q. 256; *De Rubeis*, de pecc. orig. c. 39; Kleutgen Bd. II. Abh. 9. — Ueber das Prüfungsgebot: *Pererius* in Gen. 2, 16. 17; *Suarez* de opif. l. 3. c. ult.; *Frassen* de hom. opif. disp. 3. a. 1. sect. 2.; *Petav.* de opif. l. 2. c. 9—10.

1158 I. Daß die ersten Menschen, und in ihnen alle Nachkommen, ursprünglich die Bestimmung zur übernatürlichen Seligkeit in Gott erhalten haben, ist eine fundamentale Voraussetzung der ganzen christlichen Lehre von der Sünde und Erlösung, welche sich namentlich darin ausspricht, daß der Mangel des Anrechtes auf den Himmel bei allen Menschen als Strafe der Sünde und die gegenwärtige Gewinnung desselben als Wiedergewinnung durch Erlösung von der Sünde aufgefaßt wird.

1159 II. Es ist aber auch ebenso gewiß und förmliches, vom Trid. definirtes Dogma, daß die ersten Menschen vor der Sünde das Prinzip des Verdienstes der übernatürlichen Seligkeit oder die heiligmachende Gnade effektiv besessen haben, so daß der Verlust der heiligmachenden Gnade die nächste und wichtigste Wirkung der Sünde war und die Verleihung derselben durch Christus wesentlich eine Wiederherstellung der einst besessenen Gnade ist. Namentlich rechnen die VV. einstimmig die heiligmachende Gnade an erster Stelle zu dem dem ersten Menschen verliehenen, von ihm verlorenen und durch Christus wiederhergestellten Gleichniß Gottes, wodurch er ein geistiger und vollkommen rechter und gerechter Mensch gewesen.

1160 Das *Trid.* definirt dieß sess. 5. can. 1: Primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim *sanctitatem* et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse. Schon *Fulg.* de inc. c. 12. sagte: Quisquis christianae religionis non vult inaniter portare vocabulum, credat firmissime, Deum nostrum non *solum bonae voluntatis donum*, quin etiam ad habendam servandamque justitiam integrum sanumque creasse liberum arbitrium, ut, si juvantem se gratiam Dei non desereret, praemium vitae aeternae Dei bonitas tribueret homini. Das „bonae voluntatis donum“ bezeichnet in der Sprache der Väter das donum sanctitatis oder die b... salutaris, und dessen Verleihung wird hier so sehr als selbstverständlich vorausgesetzt, daß der Nachdruck der Behauptung bloß auf die Integrität fällt. Der vollere Beweis des Satzes folgt sub III.

1161 Die These ist nur selten von katholischen Theologen geläugnet worden, vor dem Trid. bes. von *Aegid. Col.* in 2. d. 29; nach dem Trid. unbegreiflicher Weise auch von *Fa. Amort.* (theol. ecl. tr. de pecc. orig. disp. I.), der durch die wunderbarsten ... sich am Trid. vorbeizuarbeiten sucht; namentlich will er behaupten, die Heiligkeit und Gerechtigkeit Adams sei ein Ding ganz anderer Art gewesen als die Gerechtigkeit in Christus. Man berief sich dabei bes. auf I Cor. 15, 45, wo der erste Mensch im Gegensatz zu Christus als bloße anima vivens und als terrenus dargestellt wird. Aber ... eben nur von dem die Rede, was Adam seiner Natur nach, resp. selbst noch unter der Gnade zunächst dem Leibe nach (corpus animale) war; wollte man den Ausdruck „anima vivens“ pressen, so müßte man zugleich läugnen, daß Adam vor der Sünde ... alle Gaben der Integrität besessen habe, weil auch diese das „animalische“ Sein ... Menschen aufheben (S. *Est.* l. c.). Daneben rekurrirte man auf eine Stelle ...

fälschlich Aug. zugeschriebenen Werkes Qq. in vet. et novum test. (int. opp. Aug. ed. Maur. tom. 3. q. 123), wo wirklich die Stelle des Apostels dahin erklärt wird, daß Adam den heiligen Geist nicht gehabt habe. Aber dieser Auktor ist, obgleich nicht ungelehrt, doch Vielen noch in manchen andern Punkten verdächtig. *Garnier* (in Mar. Merc. append. 2. ad 1. p. diss. I. c. 8.) sucht ihn jedoch, wie in andern Punkten, so auch hier günstig zu erklären, indem er meint, der Auctor wolle, wie auch andere Väter, bei Adam bloß die besondere Gegenwart des heiligen Geistes (resp. Verbindung) in den Gerechten läugnen, welche durch Christus herbeigeführt worden. Der wirkliche *Aug.* erklärt oft geradezu, daß Adam nicht bloß animalis, sondern spiritualis homo gewesen und erst durch die Sünde animalis geworden sei. So de gen. co. Man. l. 2. c. 8. coll. Retr. l. 1. c. 10 (s. unten). Ebenso nennt *Ambr.* Adam vor der Sünde homo coelestis, gerens imaginem coelestis (in Hexaëm. l. 6. c. 7.; in Ps. 118). — Dem Scheine nach mit größerem Rechte könnten die genannten TT. sich darauf berufen, daß der Schöpfungsbericht der Gen., während er die Gaben der Integrität ausdrücklich erwähnt, von der Verleihung der heiligmachenden Gnade nichts sagt. Aber das hängt eben mit der schon öfter erwähnten ganzen Haltung des A. T. zusammen und kann theologisch um so weniger verfangen, als die große Mehrzahl der VV. in den Schöpfungsbericht einen tieferen, die Gnade mit einschließenden Sinn hineingelegt haben. S. unten n. 1165 ff.

1162 III. Obgleich sehr viele TT. des M.-A., bes. der Franziskanerschule, es bestritten und das Trid. absichtlich die Frage offen gelassen hat: so ist es doch nach der gesammten patristischen Tradition durchaus zweifellos, daß die ersten Menschen die heiligmachende Gnade im Augenblicke ihrer Erschaffung und als Mitgift ihrer Natur zugleich mit dieser von Gott empfangen haben, und daß dieselbe folglich an erster Stelle zu demjenigen Gleichnisse Gottes und zu derjenigen Rechtheit und Gerechtigkeit gehörte, worin nach Lehre der heiligen Schrift die ersten Menschen erschaffen wurden. Gerade in diesem bestimmten Sinne faßten die VV. konstant die Ursprünglichkeit der Urgnade, in dem Grade, daß sie die Verleihung dieser Gnade, ähnlich wie die der inneren Bestandtheile und wesentlichen Eigenschaften der Natur, in der Verwirklichung der göttlichen Idee vom Menschen, die Gnade selbst aber in der „nova creatura“, der „natura instituta“, dem „bonum naturae“ einbegriffen und darum die gratia originalis als naturalis dignitas, possibilitas und rectitudo bezeichneten.

1163 Wir stützen diese Lehre direkt auf die Tradition, weil eben durch sie die betr. Stellen der heiligen Schrift ihren bestimmten Sinn erhalten. Aus der heiligen Schrift werden hierhin bezogen A. aus dem neuen Test. Eph. 4, 23 f.: Renovamini autem spiritu mentis vestrae et induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est in justitia et sanctitate veritatis; vgl. Col. 3, 9: Nolite mentiri invicem exspoliantes vos veterem hominem cum actibus suis et induentes novum, qui renovatur in agnitionem secundum imaginem ejus, qui creavit illum. Manche verstehen hier unter dem novus homo induendus direkt den ersten Menschen vor der Sünde. Wahrscheinlicher ist es freilich Christus resp. das Bild Christi, sowohl nach dem Contexte, wie auch, weil sonst öfter der Apostel das induere auf Christus bezieht. Nichtsdestoweniger enthält namentlich die erstere Stelle eine unverkennbare Anspielung auf das Schöpfungswort der Genesis, wodurch darauf hingewiesen wird, daß auch der erste Mensch Christus in seiner Eigenschaft als neuer und gottähnlicher Mensch in demselben Sinne gleichförmig gewesen sei, wie der jetzige Mensch es durch die Gnade werden soll. Obgleich ferner dem *renovare* im Griechischen ἀνανεοῦσθαι entspricht, welches auch eine bloße *innovatio* bedeuten kann: so nehmen die Väter doch einstimmig die Erneuerung hier im Sinne einer Wiederherstellung der ursprünglichen Neuheit und die letztere im Sinne des innern Zustandes, in welchen der Mensch nicht erst nachträglich von Gott erhoben worden, sondern in welchem er ursprünglich aus der Hand Gottes hervorgegangen sei. Auf Eph. 4, 23 spielte auch das Trid. in seiner Fassung des Urstandes an: in sanctitate et justitia constitutus, wofür ursprünglich creatus gestanden hatte. Vgl. hiezu Kleutgen a. a. O. Cap. 1. § 1. —

B. Aus dem alten Test. beziehen die VV., zumal die Griechen, hierhin den Bericht über das Schöpfungswort und die Ausführung der Schöpfung des Menschen, indem sie darin wenigstens mystisch die Idee und die Herstellung des vollkommenen Menschen finden und dabei die similitudo ausdrücklich auf die Gnade, die inspiratio spiraculi vitae auf die Einhauchung des heiligen Geistes deuten — welche Deutung freilich rein exegetisch nicht beweisbar ist. (Vgl. oben n. 317 ff.) Exegetisch stärker ist die Anwendung der, zumal bei den lateinischen Vätern, als klassisch geltenden Stelle Pred. 7, 30: Solummodo hoc inveni, quod fecerit Deus hominem *rectum* (יָשָׁר), et ipse se infinitis miscuerit quaestionibus. Denn obgleich hier zunächst die rectitudo im Gegensatze zur Unruhe der Leidenschaften, also im Sinne der Integrität hervorgehoben ist, so bezeichnet dieselbe doch im Sprachgebrauche der heiligen Schrift (s. Kleutgen a. a. O.) schlechthin jene richtige Beschaffenheit des Menschen, wodurch der Mensch vor Gott oder seiner ewigen Bestimmung gerecht wird, oder das, was der Apostel oben die sanctitas et justitia veritatis nennt.

1164 Der eigentliche Beweis liegt in dem Zeugnisse der Väter, und wie gewichtig dieses ist, läßt sich schon daraus ermessen, daß kaum irgendwo eine Andeutung einer späteren Verleihung der Gnade vorkommt, nirgendwo dem Verluste die Gewinnung gegenübergestellt, vielmehr der Besitz schlechthin als ursprünglich dargestellt wird, und diese Ursprünglichkeit die Voraussetzung dogmatischer Erklärungen bildet. (Höchstens unterscheiden die VV., wie selbstverständlich, einen ordo naturae zwischen der Verleihung der natürlichen und übernatürlichen Gaben; so *Aug.* de gen. contra Man. l. 2. c. 8: Nondum tamen spiritalem hominem debemus intelligere, qui factus est in animam viventem, sed animalem. Tunc enim spiritalis effectus est, quum in Paradiso, hoc est, in beata vita constitutus praeceptum etiam perfectionis accepit. Wenigstens berichtigt er diese Stelle selbst retr. l. 1. c. 10 in obigem Sinne.) Sehr zahlreich sind solche Stellen gesammelt bei *Bajus* de prima hom. just. c. 1, der freilich damit nicht bloß die ursprüngliche Verleihung und die thatsächliche Zusammengehörigkeit der Gnade mit der Natur, sondern die unbedingt nothwendige Zusammengehörigkeit beweisen will.

1165 Im Einzelnen geben 1) alle diejenigen VV., welche unter dem Gleichnisse in Gen. 1, 26 die Gnade verstehen, eben dadurch zu erkennen, daß sie die Verleihung des Gleichnisses auch in der Erschaffung des Menschen, als zur Verwirklichung der vollen göttlichen Idee vom Menschen gehörig, einbegreifen, und demnach lehren, daß es, ursprünglich mit der imago geschaffen, erst jetzt nach derselben eintrete. Vgl. bes. *Iren.* l. 5. c. 6. oben über den homo perfectus; dazu ib. c. 10: Qui infructuosi sunt justitia, si diligenter percipiant et velut insertionem accipientes verbum Dei, in pristinam veniunt hominis naturam, eam qua secundum imaginem et similitudinem factus est. *Hieron.* in Eph. 4, 23: Signati sumus Spiritu S., ut et spiritus noster et anima imprimantur signaculo Dei, et illam recipiamus imaginem et similitudinem, ad quam exordio conditi sumus. *Aug.* de Spir. et lit. c. 27: Hoc agit Spiritus gratiae, ut imaginem [similitudine perfectam], in qua naturaliter facti sumus, instauret in nobis. — 2) Dem entsprechend sehen bes. die griech. Väter Gen. 2, 6 in der Einhauchung des Lebensodems die Mittheilung der Gnade durch den heiligen Geist mitausgedrückt und unterscheiden die Mittheilung des heiligen Geistes an Adam von der gegenwärtigen dadurch, daß sie dort mit der Seele unsichtbar vom Schöpfer aus, hier von Christus, durch äußeren Odem veranschaulicht, in die bereits existirende Seele geschehe. *Bas.* c. Eun. l. 5: Spiritus cum vivente Verbo constitutus ad creandum, viva virtus et natura, ineffabilis ex ineffabiliore prodiens, ineffabili modo per insufflationem in hominem missa et secundum figuram a Christo demonstratam rursus ab ipso per insufflationem restituta. Consentire enim oportet cum ea novitate, quae fuit ab initio, praesentem renovationem. Efformavit igitur insufflans, non diversus utique ab eo, qui insufflavit initio, sed idem penitus, per quem Deus insufflationem dedit: tunc quidem cum anima, nunc vero in animam (τότε μὲν μετὰ τῆς ψυχῆς, νῦν δὲ εἰς ψυχήν). *Cyr. Alex.* sehr oft, z. B. in Ioan. l. 2. c. 3: Ab eodem [Moyse] dicimus, Spiritu ad imaginem divinam sigillatum esse hominem. *Simul* enim cum creaturae Spiritus immisit, et characterem secundum Deum impressit. Ibid. c. 25: De limo terrae formatum hominem a Deo Moyses scripsit et quomodo animatus fuerit docet: inspiravit, inquit, in faciem ejus spiraculum vitae; ita ... que sanctificatione Spiritus animam datam homini significat. — Desgl. Theo...

Spiraculum illud divinum formato homini datum non dicimus esse animam [solam], sed Spiritus divini participationem, quae humanae animae initio fuit indita. Omnis enim perfectio rebus creatis per Spiritum S. suppeditatur. Hinc et ad imaginem Dei fabricatum illud animal est factum, utpote participatione S. Spiritus conforme illi factum. S. a. dial. de Trin. l. 7. oben n. 861. *Aug.* de civ. Dei. l. 13. cap. 24. verwirft zwar in eingehender Erörterung diese Erklärung der griech. VV. als nicht literal; daß aber auch er beim Menschen wie bei den Engeln die largitio gratiae mit der conditio naturae zusammenfallen läßt, zeigt das Folgende. — 3) Im Anschluß an die Stelle Pred. 7, 30: *Deus fecit hominem rectum* findet *Aug.* konstant in der „rectitudo naturae institutae" die bona voluntas miteinbegriffen. Diese aber schließt ihm die caritas ein: fecit Deus, sicut scriptum est, hominem rectum ac per hoc voluntatis bonae (civ. Dei l. 14. c. 11); quasi vero aliud sit bona voluntas quam caritas, quam Scriptura nobis esse clamat ex Deo (de gr. Chr. c. 22); s. a. die ähnliche Auffassung bez. der Engel oben n. 1131). Den Abgang der caritas nennt ferner Aug. oft ein vitium creaturae rationalis, welches erst durch eigene Schuld der Creatur entstanden sei und in der natura sine vitio instituta nicht habe vorhanden sein können. (Vgl. de civ. Dei l. 12. c. 1.; c. 11. c. 17.) — Ueberhaupt reden die lateinischen Väter und ebenso die Päpste und Concilien von dem Inhalte der Gnade des Urstandes, der in ihr enthaltenen Würde, Kraft, Freiheit und Rechtheit als von bona naturae primae, creationis primae, integritatis et sanitatis primae und nennen sie naturalia oder in natura vel libero arbitrio constituta im Gegensatze zu den bona gratiae Christi, welche nicht mit der Natur gegeben, sondern erst nachträglich erworben würden, um eben die „natura prima" wieder herzustellen. Vgl. oben § 161 bes. n. 628 die dogmatischen Stellen. *Hil.* (fragm. in Ps. bei Aug. c. Jul. l. 2. c. 8): Tanta et tam admirabilis in nos misericordiae Dei bonitas est, ut, per quem [diabolum] in Adae offensa generositatem primae ejus creationis amisimus, per eum rursus [h. e. vincendo tentationes ab ipso illatas] id, quod amisimus, obtinere mereamur. *Leo M.* (de jejun. dec. mens. serm. 1.): Si fideliter sapienterque creationis nostrae intelligamus exordium, inveniemus hominem ideo ad imaginem Dei conditum, ut imitator sui esset auctoris, et hanc esse naturalem nostri generis dignitatem, si in nobis quasi in quodam speculo divinae bonitatis forma resplendeat, ad quam quotidie nos utique reparat gratia Servatoris, dum, quod cecidit in Adam primo, erigitur in secundo. *Greg.* ep. 107: Hoc opus [sc. bonum opus praesentis hominis] gratiae est, non naturae [ut Pelagiani dicunt]; opus est, inquam, gratiae, quam nobis attulit secundus Adam, non naturae, quam totam perdidit primus Adam . . . Non est igitur gratia [nunc] in natura liberi arbitrii, quia liberum arbitrium ad diligendum Deum primi hominis granditate perdidimus. Die Haupteinwendung gegen unsere Lehre, welche die Gegner aus Augustinus entnehmen, beruht eben auf einer vollständigen Ignorirung des ihm und der Kirche seiner Zeit eigenthümlichen Sprachgebrauches; richtig verstanden beweist namentlich die von ihnen gewöhnlich angezogene Stelle das Gegentheil von dem, was sie beweisen soll. Es ist die Stelle de corr. et gr. c. 10: Rectissime credimus, Deum sic fecisse Angelorum et hominum vitam, ut in ea prius ostenderet, quid possit eorum liberum arbitrium, deinde quid possit suae gratiae beneficium justitiaeque judicium. Das lib. arb. ist hier eben das arb., in cujus natura est gratia; die Bethätigung desselben ist der Gebrauch, welchen Engel und Menschen im Stande der Urgnade von ihrer Freiheit machten; und das gratiae beneficium ist nicht die Verleihung der gratia prima, sondern ebenso, wie das justitiae judicium, ein Akt Gottes, der nach der Sünde gegenüber den Sündern sich geltend macht, d. h. es bezeichnet die Erlösungsgnade, wie aus dem ganzen Kontexte hervorgeht.

1166 Die spekulativen Gründe, sowie die hohe Bedeutung dieser Lehre s. oben § 172 bes. n. 972 u. § 173 bes. n. 988 ff.

Ueber den Unterschied des Bedürfnisses und der Wirksamkeit der aktuellen Gnade bei Adam und bei uns wird später in der Lehre von der Gnade Christi gehandelt werden.

1167 IV. Mit der heiligmachenden Gnade war beim ersten Menschen (nach § 175) auch der Complex derjenigen Gaben verbunden, welche die menschliche Natur als solche und in ihrer Totalität auf über-

natürliche Weise vervollkommneten. Im Hinblick hierauf erhält die Ursprünglichkeit der Gnade, oder ihre Verleihung im Augenblicke der Schöpfung und als Mitgift der Natur, beim ersten Menschen, im Gegensatze zu den Engeln, eine ganz spezielle Bedeutung darum, weil sie die Voraussetzung ist 1) für den eingestandenermaßen ursprünglichen Besitz der übrigen übernatürlichen Gaben, der dona integritatis, und so auch 2) für die Vererbbarkeit durch die Fortpflanzung der Natur, welche die Gnade mit diesen von ihr abhängigen Gaben theilen muß. Insbesondere bedingt dieselbe die organische und solidarische Einheit aller Güter des Urstandes unter dem Begriffe der vollkommenen ursprünglichen Gerechtigkeit der ganzen Natur des Menschen (s. oben § 178), welche die Väter rectitudo naturae institutae, die Scholastiker justitia originalis nennen. Dadurch aber erlangt sie hinwiederum eine hohe Wichtigkeit für die richtige und adäquate Bestimmung der Erbsünde, welche als vitium naturae corruptae und peccatum originale den formellen Gegensatz zu jener Rechtheit und Gerechtigkeit bildet, und damit auch für das richtige Verständniß der Art und Weise, wie die Erbsünde in der christlichen Rechtfertigung durch Wiederherstellung der ursprünglichen Gerechtigkeit aufgehoben wird.

1168 In der That macht sich auch andererseits die Tendenz der TT., welche die ursprüngliche Verleihung der Gnade läugnen, besonders darin fühlbar, daß sie die Gnade nicht mit zur justitia originalis rechnen, sondern letztere ausschließlich in die justitia integritatis verlegen und so ebenfalls das Wesen der Erbsünde direkt nur im Gegensatze zu dieser bestimmen. Aber dann nehmen sie aus der Urgerechtigkeit gerade dasjenige Moment weg, welches ihre Seele ausmacht und ohne welches es in der gegenwärtigen Weltordnung keine wahre Gerechtigkeit vor Gott gibt, nämlich die Heiligkeit; deßgleichen können sie nicht mehr die christliche Gerechtigkeit als förmliche Wiederherstellung der ursprünglichen Gerechtigkeit begreifen. Das Trid. seinerseits hat, indem es mit Rücksicht auf diese TT. darauf verzichtete, die absolut ursprüngliche Verleihung der heiligmachenden Gnade förmlich festzustellen, gleichwohl in der Erklärung der von Adam für sich und seine Nachkommen empfangenen [illegible] durch die Sünde verlorenen Gaben diese als *sanctitas* et justitia bezeichnet und dadurch deutlich genug zu verstehen gegeben, daß es sich die justitia [illegible] in Verbindung mit der sanctitas denke. Der Cat. Rom. aber (p. I. cap. [illegible] q. 19) sieht geradezu das „admirabile donum justitiae originalis“ in der höchsten über die Integrität hinausliegenden Gabe des ersten Menschen, nämlich in der heiligmachenden Gnade, weil eben sie allein schon hinreicht, [illegible] Menschen wahrhaft gerecht zu machen, während die Integrität allein [illegible] nicht vermag.

1169 Daß die Beschränkung des Namens justitia originalis auf die justitia integritatis in der Redeweise der Väter absolut keinen Anhalt hat, ist aus dem oben n. 1161 [illegible] geführten evident. Diese Beschränkung wurde auch nur dadurch möglich, daß man in der vortridentinischen Scholastik die Gnade regelmäßig nur gratum faciens, nicht sanctificans nannte und, soweit man in ihr eine Form der Gerechtigkeit fand, diese nur als justitia gratuita bezeichnete. Dagegen liegt es in der Natur der Sache, daß man je nach der [illegible] sicht, auf welche man Gewicht legen will, unter der just. orig. schlechthin bald die [illegible] wirkung der Integrität und der Heiligkeit, d. h. die allseitige Ordnung und Ausrüstung der menschlichen Natur für ihre übernatürliche Bestimmung, resp. den Complex dieser [illegible]

selbst, bald die heiligmachende Gnade an und für sich als die Substanz und das eigentliche Wesen aller Gerechtigkeit, wie wir sie gegenwärtig auch besitzen, bald die heiligmachende Gnade in der speciellen Eigenschaft, welche sie beim ersten Menschen als wirksamer Grund der mit ihr verbundenen justitia integritatis hatte, verstehen kann. Alle diese Bedeutungen kommen auch wirklich vor, und die Beachtung derselben ist in sofern von Wichtigkeit, als dieselben theilweise dem Wortlaute noch kontradiktorische Sätze möglich machen, welche gleichwohl beide wahr sind, wie z. B. daß wir in der Rechtfertigung die justitia orig. wiedererlangen und daß wir sie nicht wiedererlangen. Vgl. über die verschiedenen Bedeutungen des Namens bes. *Suarez* de opif. l. 3. c. 20.

V. Es gehört zwar nicht spezifisch zur übernatürlichen Ausstattung des Menschen überhaupt, wohl aber zur gotteswürdigen Ausstattung der ersten Menschen als solcher, d. h. als der Prinzipien des ganzen Geschlechtes in der Ordnung der Natur sowohl als der Gnade, daß dieselben nicht im Zustande der Kindheit, sondern in voller Reife und im Vollgebrauche ihrer natürlichen und übernatürlichen Fähigkeiten erschaffen wurden; daß sie also nicht bloß, wie die übrigen Erstlinge der organischen Schöpfung, körperlich vollkommen ausgebildet waren, sondern auch, wie die Engel alle es von Natur sind, im Vollgebrauche ihrer geistigen Fähigkeiten sich befanden. Daher konnte und mußte insbesondere sofort eine göttliche Offenbarung an sie ergehen, welche sie über ihren übernatürlichen Beruf belehrte und im Wesentlichen denselben Inhalt gehabt haben wird, wie die an die Engel ergangene (s. oben n. 1134 f.). 1170

In neuerer Zeit hat man mehrfach nicht bloß von Seiten außerkirchlicher Rationalisten, sondern auch von Seiten kirchlicher Theologen (bes. Hirscher und Günther) die Ansicht aufgestellt, die ersten Menschen seien im Zustande der Kindheit erschaffen worden. Man berief sich dabei auf eine allerdings nicht ganz klare Stelle von *Iren.* l. 4. c. 38. Vgl. darüber Kleutgen a. a. O. § 3. Die vollkommene intellektuelle Entwicklung Adams bezeugt die heilige Schrift evident dadurch, daß sie Adam sofort allen Thieren ihre eigentlichen Namen geben läßt, und die VV. schließen daraus, daß Adam überhaupt von vorne herein eine vollkommene Erkenntniß aller natürlichen Dinge gehabt habe. 1171

VI. Speziell berichtet die heilige Schrift als Inhalt der göttlichen Offenbarung an Adam das positive Prüfungsgebot („praeceptum disciplinae“ *Hugo Vict.*, *Altiss.* und *Bonav.*) vom „Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen“ nicht zu essen. 1172

Seinem Inhalte und Wesen nach war das Verbot eine Einschränkung der Herrschaft des Menschen über die Natur und seiner eigenen Freiheit, durch deren Beobachtung er inmitten der ihm geschenkten Fülle von Gütern und auf der Höhe der ihm verliehenen Herrlichkeit Gott ein Opfer der Entsagung und des reinen und vollkommenen Gehorsams darbringen sollte. Wie hierin schon eine besondere Beziehung zur Herrlichkeit des Urstandes angedeutet liegt, so tritt eine solche noch deutlicher hervor in der dem Gebote nach dem Wortlaute und den Umständen seiner Verkündigung beigelegten Bedeutung, daß von seiner Beobachtung der Fortbestand der übernatürlichen Herrlichkeit der ersten Menschen abhängig sein sollte. Denn die mit demselben verbundene ausdrückliche Androhung des Todes für den Fall der Uebertretung kündigte unter dem Hinweis auf den Eintritt des sichtbarsten, empfindlichsten und demüthigendsten natürlichen Uebel den Verlust aller übernatürlichen Gaben an, womit der Mensch ausgestattet war, sowie den vollständigen Rückfall in die Niedrigkeit

und Gebrechlichkeit seiner endlich-irdischen Natur. Die ausdrückliche Androhung des Verlustes enthält aber einschließlich für den Fall der Beobachtung die Zusicherung, daß alle diese Gaben fortbestehen und erhalten bleiben sollten bis zur Erreichung der himmlischen Verklärung. Obgleich nämlich Adam auch sonst gegen das Naturgesetz sündigen konnte, so ist doch anzunehmen, daß er bei der Vollkommenheit seiner ethischen Ausstattung dieß so lange nicht gethan haben würde, als er das Gebot des reinen vollkommenen Gehorsams beobachtete. Wegen dieser stillschweigend in der Sanktion des Gebotes enthaltenen Zusicherung nannten die TT. nach Andeutungen der heiligen Schrift das paradiesische Gebot ähnlich, wie das mosaische und christliche Gesetz, Testament, im Sinne der Berufung eines Andern zum Mitgenusse der eigenen Güter, und Bündniß oder Bundesstatut (foedus, pactum), im Sinne der Festsetzung wechselseitig sich bedingender Dienstleistungen. Das „Bündniß" ist aber selbstverständlich nicht im Sinne eines eigentlichen Vertrages zu nehmen, dessen beiderseitige Verpflichtung sein Prinzip wesentlich in beiderseitiger Einwilligung hat — es war vielmehr ein einseitig von Gott erlassenes Bundesgebot. Der Name ist nur insofern berechtigt, als das hier von Gott allein gestiftete Verhältniß zwischen ihm und dem Menschen in einer Wirkungsweise einem Bündnißvertrag ähnlich ist, inwiefern nämlich Gott die Bethätigung seiner Verpflichtung gegenüber dem Menschen ebenso an die Treue des letzteren gegen die ihm auferlegte Verpflichtung band, wie im Bündnißvertrage die dauernde Verpflichtung des einen Theils durch die Treue des andern Theils in der von ihm übernommenen Verpflichtung bedingt wird.

1173 Die innere Angemessenheit des Prüfungsgebotes mit der Erhaltung des Urstandes beruht darauf, daß einerseits die unverdiente Erhöhung des Menschen über seine Natur auch eine besonders klare und entschiedene Unterwerfung desselben unter Gott und eine spezielle Anerkennung seiner Oberherrlichkeit über die Natur und der Freiheit seiner Gnade verlangte, und daß andererseits die Verweigerung dieser Unterwerfung, resp. die Unzufriedenheit mit den dem Menschen von Gott gezogenen Schranken seiner Freiheit und Herrschaft, zunächst und vor Allem den Verlust der übernatürlichen Herrlichkeit als angemessene Strafe herausforderte.

1174 Was die Materie des Verbotes betrifft, so war der Baum, auf den das Verbot sich bezog, ohne Zweifel nicht, wie einige Häretiker geglaubt haben, ein an sich böser, vergiftiger Baum. Sein Genuß wurde erst durch das Verbot böse und unheilvoll, und ebenso hat er den Namen Baum der Erkenntniß des Guten und des Bösen erst in Hinsicht auf das Verbot und dessen Consequenzen erhalten. Einige meinen, Gott habe den Namen gewählt in Hinsicht auf die von ihm vorausgesehene trügerische Verheißung der Schlange über die Wirkung des Genusses der Frucht, nämlich die spekulative Erkenntniß des Guten und Bösen oder aller Dinge, resp. die souveräne Selbstständigkeit im Urtheil über das, was der Betreffende für sich als gut wählen oder als böse fliehen soll. Wahrscheinlich ist es jedoch, daß damit auf die wahre und effektive Bedeutung des verbotenen Baumes hingewiesen werden sollte, welche darin bestand, daß durch den Genuß die Menschen den Unterschied zwischen Gut und Bös, zwischen Gnade und Fluch an sich selbst erfahren sollten. (Vgl. *Suarez* l. c. n. 6.)

1175 Bezüglich des formellen Charakters des Verbotes s. *Thom.* comp. theol. c. 187: Eius ligni esus non ideo prohibitus est, quia secundum se malus esset, sed ut homo saltem in hoc modico aliquid observaret ea sola ratione, quia esset a Deo praeceptum.

Eingehend *Aug.* de gen. ad lit. l. 8. c. 6 und 13: Nec potuit melius et diligentius commendari, quantum malum sit sola inobedientia, cum ideo reus iniquitatis factus est homo, quia eam rem tetigit contra prohibitionem, quam si non prohibitus tetigisset, non utique peccasset. Nam qui dicit, verbi gratia, Noli tangere hanc herbam, si forte venenosa est, mortemque praenuntiat, si tetigerit, sequitur quidem mors contemptorem praecepti, sed etiam, si nemo prohibuisset atque ille tetigisset, nihilominus utique moreretur; illa quippe res contraria saluti vitaeque eius esset, sive illi vetaretur sive non vetaretur. Item cum quisquam prohibet eam rem tangi, quae non quidem tangenti, sed illi, qui prohibuit, obesset, velut si quisquam in alienam pecuniam misisset manum, prohibitus ab eo cuius erat pecunia illa: ideo esset prohibitum peccatum, quia prohibenti poterat esse damnosum. Cum vero illud tangitur, quod nec tangenti obesset si non prohiberetur, nec cuiquam alteri quamlibet tangeretur: quare prohibitum est, nisi ut ipsius per se bonum obedientiae et ipsius per se malum inobedientiae monstraretur. Denique a peccante nihil aliud appetitum est, nisi non esse sub dominatione Dei, quando illud admissum est, in quo ne admitteretur sola deberet iussio dominantis attendi; quae si sola attenderetur, quid aliud quam Dei voluntas amaretur, quid aliud quam Dei voluntas humanae voluntati praeponeretur? Dominus quidem, cur iusserit, viderit: faciendum est a serviente, quod iussit, et tunc forte videndum est a promerente, cur iusserit. Sed tamen ut causam iussionis huius non diutius requiramus, si haec ipsa magna est utilitas homini, quod Deo servit, iubendo Deus utile facit, quidquid iubere voluerit; de quo metuendum non est, ne iubere, quod inutile est, possit. Nec fieri potest, ut voluntas propria non grandi ruinae pondere super hominem cadat, si eam voluntati superioris extollendo praeponat. Hoc expertus est homo contemnens praeceptum Dei et hoc experimento didicit, quod interest inter bonum et malum, bonum scilicet obedientiae, malum autem inobedientiae, id est, superbiae et contumaciae perversae imitationis Dei et noxiae libertatis.

1176 Die Androhung der schweren Strafe zeigt an, daß das Gebot von Seiten Gottes als sub gravi obligans intendirt war. Die Androhung des Todes auf „den Tag der Sünde" ist nach Aug. ähnlich zu verstehen, wie der Apostel den Leib schon wegen der Nothwendigkeit zu sterben corpus mortuum nennt; sie weist aber eben darum auch darauf hin, daß schon sogleich mit der Sünde eine Veränderung mit dem ganzen Menschen vor sich gehen sollte, was denn auch das Araus. can. 1 und nach ihm das Trid. ausdrücklich hervorhebt, indem beide Concilien den Verlust der Gnade als den Tod der Seele neben den des Leibes stellen, und den sichtbaren äußern Tod als Sinnbild des unsichtbaren innern Todes betrachten. Zugleich betont *Aug.*, daß in dem Aufleben der Begierlichkeit als einem Vorboten des Todes sofort nach der Sünde der Tod schon als fühlbare Strafe eingetreten sei. Die spezifische Beziehung der Strafandrohung auf den Verlust der übernatürlichen Gaben geht namentlich daraus hervor, daß Gott später bei Fällung des Richterspruches ausdrücklich darauf hinwies, der Mensch verfalle durch den Tod seiner irdischen Natur (pulvis es et in pulverem reverteris). Indirekt ist sie auch darin angedeutet, daß Gott sowohl bei Erlaß des Gesetzes wie bei Fällung des Urtheils nicht die jeder Todsünde gebührende ewige Strafe der Hölle androhte.

1177 Ueber die Tragweite der stillschweigend in der Androhung liegenden Verheißung streiten die TT., indem Einige nach *Anselm.* annehmen, durch die Ueberwindung der ersten Versuchung, von dem Baum zu essen, würde sofort die confirmatio in gratia eingetreten sein; das oben im Texte Gesagte ist jedoch das Höchste, was mit einiger Sicherheit angenommen werden kann.

1178 Den Namen *testamentum* für das paradiesische Prüfungsgebot findet man, obgleich der Text sich nicht unzweideutig gerade auf dieses bezieht, in dem Texte Sir. 17, 9—10: Addidit illis [hominibus] disciplinam, et legem vitae haereditavit illos. *Testamentum* aeternum [διαθήκην αἰῶνος] constituit cum illis. Den Namen *pactum* gibt dem Gebot Oseas 6, 7, indem er die Uebertretung des mosaischen Bundesgebotes mit ersterem vergleicht: Ipsi autem sicut Adam transgressi sunt *pactum*, ubi praevaricati sunt contra me. Beide Namen, testamentum und pactum gebraucht *August.* oft (s. *De Rubeis* de pecc. orig. c. 69.) Sie gehören um so mehr zusammen, da die Urtexte der heiligen Schrift für beide nur die Namen בְּרִית und διαθήκη gebrauchen, von denen überdies letzterer, da er,

ähnlich, wie das lat. testamentum, ursprünglich nur eine Willensverfügung resp. den Ausdruck einer solchen bezeichnet, von vornherein den Gedanken fern hält, als ob es sich dabei immer um einen eigentlichen Vertrag handeln müsse.

1179 Die Angemessenheit eines positiven, speziell auf Prüfung der Unterwürfigkeit gerichteten Gebotes im Urstande begreift sich schon daraus, daß hier nicht, wie im reinen Naturzustande, schon in der innern Beschaffenheit des Menschen selbst Gelegenheit zur Bewährung seiner Treue geboten war. Andererseits ist die Abhängigkeit der Erhaltung der Gnade von der Beobachtung dieses positiven Gebotes nicht so zu verstehen, als ob sie nicht auch von der Beobachtung der natürlichen Gesetze abhängig gewesen wäre; im Gegentheil ergab sie sich diesen gegenüber von selbst, soweit deren Uebertretung eine schwere Sünde involvirte, während sie bei diesem positiven Gebote erst daraus resultirte, daß Gott es unter schwerer Verpflichtung auflegte.

1180 VII. Die Beziehung des Prüfungsgebotes auf die Erhaltung der übernatürlichen Herrlichkeit des Urstandes kann aber, genauer betrachtet, nicht ausschließlich darin bestehen, daß die Uebertretung des Verbotes die Erhaltung des Urstandes als einer göttlichen Gabe verwirken resp. die Entziehung desselben als Strafe verdienen und die Beobachtung des Verbotes den Menschen des Fortbesitzes der göttlichen Gabe würdig machen sollte. Denn die Herrlichkeit des Urstandes war nicht bloß eine göttliche Gabe zu Gunsten des Menschen, wie die äußere Herrlichkeit, die ein irdischer Fürst einem besonders begünstigten oder gar zum Kind adoptirten Unterthan verleiht und für deren Erhaltung dieser nur in seinem eigenen Interesse Sorge zu tragen braucht. Wie sie selbst an erster Stelle in innerer Heiligkeit und Gerechtigkeit besteht und zwar in derjenigen Gerechtigkeit, durch welche allein der Mensch in der gegenwärtigen Weltordnung so ist, wie Gott ihn haben will, und das leisten kann, was Gott von ihm fordert: so war der Mensch nothwendig auf die Erhaltung dieser von Gott geforderten Gerechtigkeit verpflichtet, und war dieselbe nicht nur eine Gnade von Seiten Gottes, sondern eine Schuld oder ein *debitum* von Seiten des Menschen gegen Gott. Indem also Gott von der Beobachtung des Prüfungsgebotes die Erhaltung der Gerechtigkeit abhängig machte, war dieses Gebot zugleich für den Menschen eine positive Bestimmung und Einschärfung der durch die übernatürliche Ordnung von selbst ihm aufgelegten Pflicht, sich in dem gottwohlgefälligen Zustande zu erhalten. Die Erfüllung desselben erhielt von diesem Gesichtspunkte den Charakter einer durch eclatante Bethätigung der übernatürlichen Gerechtigkeit zu erzielenden Anerkennung und Aneignung, und insofern einer Bestätigung derselben von Seiten des Menschen, wodurch dieser sich der fortdauernden Erhaltung der Gnade oder der Bestätigung im Besitze derselben von Seiten Gottes würdig machte. Das Gebot selbst aber hatte, von hieraus angesehen, in seiner Beziehung zur Erhaltung der Gnade nicht mehr den Charakter eines Testamentes oder Bundesstatutes, sondern schlechthin den einer oberherrlichen Verfügung über das Subjekt des Verbotes, und war ein Ausfluß des Schöpferrechtes oder der absoluten Herrschaft Gottes über die Natur, kraft welcher er letzterer ihre eigene Bestimmung und die Form der Verwirklichung derselben anweist.

§ 184. Die übernatürliche Ausstattung der ersten Menschen als fortzupflanzendes Stamm- und Gemeingut des ganzen Geschlechtes, oder die *sanctitas et iustitia originalis* unter dem Gesichtspunkte der Erbgerechtigkeit und die Bedeutung des Prüfungsgebotes für ihren Fortbestand im Geschlechte.

Literatur. *Mag.* 2. dist. 20., dazu bes. *Dion. Carth.* und *Estius; Alex. Hal.* 2. p. q. 90; *Thom.* 1. p. q. 100; *Salmeron* in Rom. 5, 12; *Perer.* in Gen. l. 5. disp. 2. q. 3 et 8; *Suarez* de opif. l. 5. a. bes. c. 8. ff.; *Thomassin* de incarn. l. 1. c. 20–21; *De Rubeis* de pecc. orig. c. 61; *Gotti* tr. 10. q. 7. dub. 1. § 9; *Kilber* de pecc. orig. c. 2. a. 2; Berlage V. Bd. § 30; Kleutgen II. Bd. Abh. 10, Cap. 2, § 2.

I. Wie in und mit dem ersten Menschen alle übrigen Menschen oder die ganze Menschheit zu einem übernatürlichen Endziel berufen war: so war auch allen die übernatürliche Ausstattung des ersten Menschen als eine Mitgift ihrer Natur oder als „bonum naturae" (Araus. II. in epil.) zugedacht. Demnach war die ganze Herrlichkeit des Urstandes, die Heiligkeit mit einbegriffen, nach dem Willen Gottes ein bonum *naturae* auch in der Weise, daß sie eine Mitgift der menschlichen Natur in ihrer ganzen Ausdehnung oder in allen ihren Individuen, also ein bonum naturae communis und bonum commune naturae sein sollte. Wie nämlich die Idee des Menschen als eines göttlichen Bildes und Gleichnisses in ihrem vollen Sinne für alle Menschen galt: so sollte in jedem Menschen nach der ursprünglichen Anordnung Gottes die Natur in ihrem Ursprunge so eingerichtet und beschaffen sein wie beim ersten Menschen. Mithin sollte, wie im ersten Menschen, so auch bei jedem anderen, die sanctitas et justitia wenigstens in dem Sinne originalis oder „naturalis" in der Sprache der Väter sein, wie sie es beim ersten Menschen war, d. h. als eine zur vollen Verwirklichung der göttlichen Idee zugleich mit dem Ursprunge der Natur, speziell mit der Einhauchung der Seele von Seiten Gottes, in's Dasein tretende, indem auch hier der heilige Geist nicht in die Seele, sondern mit der Seele gegeben werden sollte. 1181

Diese Lehre ergibt sich a fortiori aus Nro. II. In der That stimmen auch alle TT. selbst vor dem Trid. hierin überein, wenigstens bezüglich der Gaben der Integrität oder der justitia originalis im Sinne der Franziskanerschule; nur *Hugo Vict.* de sacr. l. 1. p. 6. c. 24 spricht sich zweideutig darüber aus; s. *Suarez* l. c. Bezüglich der heiligmachenden Gnade oder der justitia gratuita läugnen die Verleihung im Augenblicke der conceptio manche derjenigen TT., welche bei Adam die Verleihung im Augenblicke der Erschaffung läugnen, obgleich die Consequenz nicht gerade unumgänglich ist (s. oben n. 969); die meisten derselben aber sprechen sich gar nicht oder zweideutig darüber aus. 1182

Bei der Gleichheit in der Substanz der übernatürlichen Gaben bestände jedoch nach der communissima der Theologen zwischen Adam und seinen Nachkommen ein bedeutender Unterschied hinsichtlich der Entwicklung derselben. Wie nämlich die Nachkommen, als durch Zeugung entstanden, einer allmäligen körperlichen Entwicklung unterworfen gewesen wären: so brauchten sie auch nicht den sofortigen vollen Gebrauch der Vernunft und ebensowenig die eingegossene Wissenschaft zu besitzen, wie sie Adam als erster Lehrer des Geschlechtes empfing. 1183

II. Wie alle übrigen Menschen auf dem Wege der Zeugung aus Adam ihre Natur erhalten: so ist die zugleich mit dem Ursprunge der Natur erfolgende Verleihung der Heiligkeit und Gerechtigkeit als eine nach göttlichem Ge- 1184

setze die Zeugung begleitende und an dieselbe sich anschließende Ueberleitung und Fortpflanzung der Heiligkeit und Gerechtigkeit oder als eine Vererbung wenigstens im weiteren Sinne anzusehen. Wie nämlich nach natürlichem Gesetze Gottes an den organischen Akt der Zeugung, wodurch zunächst der körperliche Organismus hervorgebracht wird, die schöpferische That Gottes, wodurch dem Organismus die geistige Seele eingehaucht wird, sich anschließt, um das Gezeugte dem Zeugenden in der ganzen Natur gleichförmig zu machen: so sollte sich nach einem übernatürlichen göttlichen Gesetze in und mit jener schöpferischen That auch die übernatürliche Wirksamkeit Gottes an den Zeugungsakt anschließen, um das Gezeugte dem Zeugenden auch in seiner übernatürlichen Vollkommenheit gleichförmig zu machen. So erhielt die Gerechtigkeit, als an die Ueberleitung der Natur geknüpft, in den Nachkommen Adams noch in einem speziellen Sinne den Charakter einer justitia originalis als in Adam, nämlich als ererbte Gerechtigkeit, und bei Adam selbst hat seine Gerechtigkeit als originalis auch noch die besondere Bedeutung einer vererbbaren Gerechtigkeit.

1185 Diese Ueberleitung der Gerechtigkeit war aber zugleich auch eine Vererbung im strengeren Sinne d. h. eine Uebertragung der Gerechtigkeit nicht bloß im Hinblick auf die durch die Zeugung erzielte spezifische Einheit der Natur, sondern speziell im Hinblick auf die in derselben eingeschlossene Stammes-, Geschlechts- oder Familieneinheit mit der Person des Stammvaters, indem diese Einheit den Titel bildete, auf Grund dessen die Theilnahme an den dem Stammvater verliehenen übernatürlichen Gütern dessen Nachkommen zukam. Demnach war Adam wahrhaft der Stamminhaber der Gerechtigkeit, durch welchen die Gerechtigkeit den Nachkommen vermittelt werden sollte, daß diese sie nur vermöge der Gemeinschaft mit ihm erhalten sollten. Deßgleichen hatte Adam hinsichtlich der übernatürlichen Gerechtigkeit den Charakter eines Familienhauptes, von dem für alle Familienglieder der Besitz und die Erhaltung des Familiengutes abhing. Die übernatürliche Gerechtigkeit selbst aber hatte näherhin in der Weise den Charakter eines bonum naturae communis, daß sie nicht bloß ein bonum *speciei* humanae, sondern auch ein bonum *generis* humani per modum unius corporis in radice et capite uniti war; und die volle Bedeutung des Namens justitia originalis liegt eben darin, daß sie ein wahres Stammgut des menschlichen Geschlechtes war.

1186 Diese Form der Verleihung der Heiligkeit und Gerechtigkeit ist evident vorausgesetzt in der Definition des Trid. (sess. V. can. 2), worin es die Lehre verdammt, Adamum a Deo sanctitatem et justitiam, quam [Adam] perdidit, sibi soli et non nobis etiam eum perdidisse; denn Adam konnte die Gerechtigkeit für uns nur dann mitverlieren, wenn er sie für uns so mitbesaß, daß wir sie von ihm erhalten sollten und unser Besitz von dem seinigen abhängig war. Daß in der also zu erwerbenden justitia originalis nicht bloß die Integrität, sondern auch und zwar an erster Stelle die heiligmachende Gnade miteingeschlossen war, sagt das Trid. ausdrücklich, indem es von der *sanctitas et justitia* redet. Desgleichen hatte schon das *Araus.* II (in epil.) in dem bonum naturae, quod prius in Adam datum fuerat [nämlich *in* Adam *omnibus*] namentlich die fides salutaris miteinbegriffen. Ueberhaupt war es bei den Vätern ein Axiom, daß wir in Christus das zurückerlangen, was wir in Adam verloren haben, wobei entweder die Gnade ausdrücklich hervorgehoben wird oder doch selbstverständlich zunächst gemeint ist. [...]

durch Christus zunächst nicht die Integrität, sondern bloß die heiligmachende Gnade zurückerhalten.

1187 Diejenigen TT., welche die Gnade als justitia gratuita in der justitia orig. beim ersten Menschen wie bei seinen Nachkommen nicht miteinbegriffen, gehen u. A. davon aus, daß die Gnade nicht, wie die Integrität, die menschliche Natur als solche, d. h. als eine zusammengesetzte, vervollkommne, und daß darum ihre Mittheilung auch nicht an die dieser Zusammensetzung entsprechende Fortpflanzung durch Zeugung gebunden sein könne. Indeß dabei faßt man die Vererbung der übernatürlichen Integrität zu physikalisch auf, wie die Fortpflanzung der natürlichen Gesundheit; die übernatürliche Integrität beruht ebenso, wie die Gnade, auf einer Einwirkung des heiligen Geistes und residirt auch, wie jene, unmittelbar im Geiste des Menschen als solchem; auch ihre Vererbung erfolgt daher, wie die der Gnade, nur kraft eines übernatürlichen Gesetzes Gottes. Höchstens kann man sagen, die Vererbung der Integrität schließe sich insofern enger an die natürliche Zeugung an, als die Integrität das Produkt der Zeugung eben zu einem vollkommen reinen und gesunden mache und so dasselbe für den Empfang der Gnade disponire. Aber dabei darf man nicht vergessen, daß die Integrität, wie beim ersten Menschen, so auch bei seinen Nachkommen ein Gut ist, welches dem Subjekte wegen der in der Gnade enthaltenen höheren Würde zu Theil wird, und daß folglich die rechtliche Basis ihre Vererbung in der Uebertragung des Adels der Kinder Gottes, und das Prinzip derselben in dem Fortwehen des heiligen Geistes vom Vater auf das Kind liegen muß. Faßt man die Vererbung des ganzen Urstandes unter diesem Gesichtspunkte, dann erkennt man nicht nur ihren wahren Charakter als einer geistig-rechtlichen, nicht physikalischen, und einer wahrhaft übernatürlichen, nicht natürlichen, sondern begreift auch, daß es dem Wesen der Gnade durchaus nicht widerstrebt, in solcher Weise vererbt zu werden, selbst dann nicht, wenn man, wie die betr. TT. größtentheils thun, die Produktion der Gnade als eine eigentliche Schöpfung ansieht (s. oben n. 891). Denn wie die Erschaffung der geistigen Seele durch Gott nicht hindert, daß die Eltern in gewissem Sinne auch Prinzip der Seelen ihrer Kinder sind: so hindert die übernatürliche Erhabenheit der Gnade nicht, daß sie als eine Verklärung und Adelung des natürlichen Ebenbildes Gottes in ihrer Verleihung zugleich mit der Produktion des letzteren an den Prozeß der Zeugung geknüpft werde, damit aus derselben kein bloßes Menschenkind, sondern ein wahres Kind Gottes hervorgehe.

1188 Diese Verknüpfung hat aber um soweniger etwas Unpassendes an sich, als die Zeugung im Urstande nicht bloß nicht von der Herrschaft der Begierlichkeit befleckt worden wäre, sondern im Gegentheil unter der Herrschaft der himmlischen caritas gestanden hätte (obsequeretur imperio tranquillissimae caritatis *Aug.* de pecc. orig. c. 35), wodurch die Eltern, mit dem heiligen Geiste verbunden, einzig darnach strebten, aus Liebe zu Gott ihm neue Kinder und neue Tempel des heiligen Geistes zu erzeugen; und so hätte die Zeugung selbst, obgleich in natürlicher Weise vollzogen, eine ähnliche Reinheit erlangt, wie die Zeugung Christi aus der heiligen Jungfrau und die Zeugung der Christen aus der Verbindung Christi mit der Kirche. Es kann wohl kaum bezweifelt werden, daß der Apostel, indem er (Eph. 5, 32) die Ehe der ersten Menschen als ein mystisches Bild der Gemeinschaft Christi mit der Kirche bezeichnete, damit nicht bloß ein leeres sinnliches Symbol, sondern ein an übernatürlicher Kraft, an innerer Hoheit und Reinheit dem Gegenbilde verwandtes Vorbild hat bezeichnen wollen.

1189 **III. Obgleich die Vererbung und Gemeinschaft der Urgnade in der Fortpflanzung und Stammeseinheit der Natur ihre Grundlage und Vorbedingung hatte: so war sie doch offenbar keine durch jene beiden Momente adäquat begründete und nothwendig geforderte Einrichtung.**

1190 Sie ist dieß zunächst nicht insofern, als ob wegen der Stammeseinheit des Geschlechtes der Besitz oder Nichtbesitz der Gnade von Seite der Nachkommen nothwendig von dem des Stammvaters abhängig sein müßte. Denn gerade dann, wenn das ganze Geschlecht als zur Gnade berufen vorausgesetzt wird, ist es an sich sehr wohl denkbar und zugleich in

gewisser Beziehung ganz sachgemäß, daß die Gnade allen einzelnen menschlichen Individuen in Hinsicht auf die in ihrer spezifischen Natur enthaltene Empfänglichkeit direkt zugetheilt, und der Besitz oder Nichtbesitz derselben bloß von dem persönlichen Verhalten jedes Einzelnen abhängig gemacht werde. Die Einrichtung, wodurch die Gnade den Einzelnen bloß als Gliedern des Geschlechtes in Abhängigkeit vom Stammvater zugetheilt wurde, war eine durch positives Gesetz von Gott verfügte Einschränkung dieser sachgemäßen Allgemeinheit und so wenig eine in der Natur begründete Nothwendigkeit, daß Gott vielmehr gerade in ihr seine volle Freiheit in der Austheilung seiner Gnade bekundete. Die geschlechtliche Einheit der Menschheit bot Gott nur die Möglichkeit dar, die Menschheit auch in der Ordnung der Gnade als ein großes organisches Ganzes, wie einen einzigen durch seinen Geist zu belebenden Leib zu behandeln.

1191 Ebenso klar ist es auch, daß der Stammvater des Geschlechtes nicht schon einfach dadurch, daß er selbst mit der Gnade geschmückt war, die Macht besaß, die Gnade ebenso, wie die physischen Eigenschaften seiner Natur, mit der letzteren auf seine Nachkommen zu übertragen. Es folgt dieß ebenso wenig, als jetzt der Gnadenstand der Eltern den Gnadenstand der Kinder nach sich zieht. Es bedurfte dazu einer weiteren positiven Bestimmung Gottes analog derjenigen, wodurch irdische Fürsten bei der Erhebung eines Unterthanen in den Adelstand den letzteren erblich machen; es war eine neue gnädige Auszeichnung Adams, wodurch er aus einem bloßen Prinzip der Fortpflanzung der Natur zum Prinzip der Fortpflanzung der Gnade erhoben wurde.

1192 Vollends darf die prinzipielle Stellung Adams nicht so gedacht werden, als ob er kraft der ihm verliehenen Gnade im Stande gewesen wäre, die Gnade durch sich selbst in seinen Nachkommen hervorzubringen oder auch nur durch einen Akt seinerseits ihnen ein Recht auf die Gnade zu erwirken resp. zu übertragen. Ersteres vermochte Adam ebenso wenig, als er die Seelen seiner Nachkommen erschaffen konnte. Letzteres konnte er ebenso wenig und noch weniger, als unter Menschen ein Adoptivkind seine Privilegien selbständig einem Andern übertragen oder deren Uebertragung vollgültig verdienen kann. In der That bewährt sich darin besonders der vom Apostel (I Cor. 15) so schön gezeichnete Gegensatz, der zwischen dem ersten irdischen Adam, auch abgesehen von seiner Sünde, und dem zweiten, himmlischen Adam Christus, besteht, daß der letztere allerdings, weil von Natur Sohn Gottes und den heiligen Geist von Natur zu eigen habend und darum selbst „spiritus vivificans“, von Natur und aus eigener Machtvollkommenheit die Gnade Anderen mittheilen und verdienen kann, während der erstere, weil an sich bloß „anima vivens“, aus sich bloß die Fortpflanzung seiner animalischen Natur herbeizuführen vermag. Höchstens kann man von Adam sagen, er habe durch seine willige Annahme und Verwendung der Gnade für seine Nachkommen die ihnen ohnehin schon von Gott zugedachte Gnade mitacceptiren, resp. die effektive Ertheilung derselben de congruo für dieselben verdienen können. Schlechthin und auf jeden Fall läßt sich bloß sagen, Adam sei für seine Nachkommen insofern das Prinzip der Gnade gewesen, als er 1) von Gott zum Ausgangspunkt für die Mittheilung derselben an seine Nachkommen

bestellt war, von wo aus sie sich über die letzteren verbreiten sollte; als darum 2) der Akt der Zeugung von Gott auf übernatürliche Weise zum **Canale** und **Organe** jener Mittheilung ausersehen war; und als 3) das **ethische Verhalten** Adams von Gott zur **Bedingung der Bestätigung** und **effektiven Verwirklichung** der seinen Nachkommen zugedachten Gnade gemacht war.

1193 Die Reformatoren incl. Bajus und Jansenius konnten und mußten von ihrem Standpunkte aus, wornach die ganze justitia originalis ein nothwendiges Attribut der menschlichen Natur als solcher war, konsequenterweise auch lehren, daß die Fortpflanzung und Uebertragung der in ihr enthaltenen Güter ebenso nach rein natürlichem Gesetze erfolge, wie die Mittheilung der geistigen Seele. Wenn sie aber zugleich lehrten, die Abhängigkeit der Nachkommen Adams von diesem in Bezug auf den Besitz oder Nichtbesitz jener Güter beruhe ebenfalls auf einem natürlichen Gesetz, so war das eine schreiende Inconsequenz; denn gerade dann, wenn diese Güter ein absolutes debitum der menschlichen Natur als solcher sind, müssen sie jedem Individuum verliehen werden, ohne Rücksicht darauf, ob dasjenige Individuum, von dem sie die Natur empfangen, dieselbe noch besitzt oder nicht. Diese Inconsequenz suchen sie freilich dadurch zu vermeiden, daß sie lehren, der erste Mensch habe von Natur die Macht gehabt, seine eigene Natur positiv zu verderben und diese Verdorbenheit, auch die des Geistes, auf ähnliche Weise seinen Nachkommen durch physische Einwirkung mitzutheilen, wie gewisse psychische Krankheiten und davon abhängige psychische Zustände von den Eltern auf die Kinder vererbt würden, wodurch dann deren Natur für die Gnade unempfänglich werde. Aber eine solche psychische Einwirkung ist in sich ein Unding und steht zugleich wieder in grellem Widerspruch mit der Würde und Hoheit des göttlichen Ebenbildes im Menschen, welche in dem debitum der übernatürlichen Güter so sehr betont wird.

1194 Die oben angedeutete Unähnlichkeit zwischen Adam uud Christus verträgt sich sehr wohl damit, daß man die Worte des Apostels — Adam qui est forma futuri — nicht bloß von einer Versinnbildung der übernatürlichen Stellung Christi durch die natürliche Stellung Adams, geschweige von einer umgekehrten Vorbildung desselben in der Stellung Adams als des Vaters der Sünde, sondern auch von einer realen und direkten Vorbildung desselben in der übernatürlichen Stellung Adams versteht; denn die geringere Vollkommenheit der letzteren gehört eben wesentlich zum skizzenhaften Charakter des Vorbildes, und die Väter heben vielfach hervor, daß Christus in der übernatürlichen Ordnung eben das für die Menschheit vollkommen sein sollte, was Adam nur in unvollkommener Weise sein konnte (s. *Thomassin* l. c.). Es liegt sogar nahe zu sagen, gerade deßhalb habe Gott durch die Erhebung des natürlichen Stammvaters des Geschlechtes zum Haupte desselben in der übernatürlichen Ordnung der Menschheit von vornherein eine übernatürliche Einheit gegeben, weil er ihr in Christus ein vollkommenes Prinzip dieser Einheit prädestinirt hatte.

1195 **IV.** Während dem Gesagten zufolge die prinzipielle Stellung Adams in der übernatürlichen Ordnung in sich nur durch eine besondere freie Verfügung Gottes zu Stande kommen kann: ist **dieselbe doch von Gott selbst eben auf die natürliche Stellung Adams als** *principium naturae* **gegründet** und an dieselbe so innig angeschlossen, daß sie nur als eine **Erhöhung und Vollendung seiner natürlichen Stellung** erscheint; und wie die Gnade bei Adam selbst zur natura *instituta* gehört, so ist die Abhängigkeit der Nachkommen Adams bez. der Gnade in der *institutio naturae propagandae* mit einbegriffen. Unter diesem Gesichtspunkte kann man daher das Gesetz dieser Abhängigkeit als eine lex *naturalis* bezeichnen, nicht zwar im Gegensatz zur lex supernaturalis, sondern im Gegensatz zu andern positiven Gesetzen, welche nicht so innig an die Natur sich anschließen oder nicht ursprünglich und allgemein für die ganze Natur festgesetzt sind.

1196 Insbesondere ist es in vollerem Sinne ein natürliches Gesetz, als das menschliche Erbschaftsgesetz, wodurch äußere Güter fortgepflanzt werden, weil es 1) sich auf ein Gut bezog, welches der ganzen Natur in allen ihren Individuen von ihrem gemeinschaftlichen Stammvater aus gemein sein sollten; weil es 2) vom Schöpfer der Natur bei ihrer Erschaffung und in Hinsicht auf die Bestimmung, wofür sie geschaffen worden, errichtet war; weil es 3) sich auf die Uebertragung einer im Stammvater vorhandenen inneren Lebensbeschaffenheit der Natur bezog, und weil es endlich 4) nicht als ein später erworbenes Gut den bereits gezeugten Kindern übertragen, sondern als ein vor der Zeugung vorhandenes in und mit der Zeugung übertragen werden sollte. Aus diesen Gründen gewinnt das übernatürliche Erbschaftsgesetz sogar eine Analogie mit dem nicht moralisch-rechtlichen, sondern physischen Erbschaftsgesetz, wonach die physischen Eigenschaften der Eltern ohne Rücksicht auf moralische Titel vermöge der in den Zeugungsakt, resp. in das semen als Vehikel der Zeugung, abgeleiteten inneren Qualität der Zeugenden durch physischen Einfluß übergeleitet werden. Ebenso begreift sich, daß die Gemeinschaft der Menschen in der Gnade eine weit innigere war, als die Gütergemeinschaft unter den Gliedern einer Corporation, indem sie nicht bloß auf einer beliebigen Verkettung mehrerer Personen zu einem Ganzen beruhte, sondern darauf, daß alle Menschen, als virtualiter in Adam seiend, in ihm als dem Prinzip ihrer Natur die an die Natur geknüpfte Gnade empfangen und besessen haben.

1197 V. Aus der Abhängigkeit der zukünftigen Menschen von Adam in Bezug auf den Besitz der Gnade ergibt sich von selbst, daß das an Adam ergangene Prüfungsgebot und das Verhalten Adams diesem gegenüber nach der Absicht Gottes auch für dessen Nachkommen von größter Bedeutung sein mußte.

Diese Bedeutung bestand zunächst und zum wenigsten darin, daß die Beobachtung dieses Gebotes von Seiten Adams die Bedingung bildete, woran die Vererbung der Gnade auf die Nachkommen geknüpft war, oder daß die mit dem Gebote verbundene Drohung der Entziehung und die in dieser Drohung enthaltene Verheißung der Erhaltung nicht bloß Adam selbst, sondern auch seine Nachkommen mit betraf. ... ergibt sich dieß klar daraus, daß die Schrift die Ausführung der Drohung auf alle Menschen bezieht und die Kirchenlehre den Verlust der ... für alle Menschen der Uebertretung jenes Verbotes zuschreibt. ... das Prüfungsgebot als Testament und Bundesstatut nicht bloß für Adam, sondern auch für seine gesammte Nachkommenschaft. ... zwar galt es für letztere nicht bloß in dem Sinne, wie das mosaische Gesetz mit seinen Geboten auch seine Verheißungen auf die Nachkommenschaft Israels ausdehnte, so nämlich, daß die Fortdauer der Verheißungen an die fortdauernde Beobachtung der Gebote von Seiten der Nachkommen geknüpft war; sondern in ähnlicher Weise, wie der Bestand dieser Verheißungen speziell an die Erfüllung des dem Abraham auferlegten Prüfungsgebotes von Seiten Abrahams selbst geknüpft war. Es war also das Statut ... Bundes Gottes mit dem menschlichen Geschlechte, dessen effektive ... tung für das Geschlecht ebenso von der Treue Adams als Stammvaters

hauptes des Geschlechtes abhing, wie die prinzipielle Gültigkeit eines von Menschen mit einer Familie geschlossenen Bundesvertrages von der Einwilligung des Familienhauptes abhängt. Es war ferner ein Testament Gottes zu Gunsten des menschlichen Geschlechtes, wodurch der Stammvater um Depositar des Gemeingutes eingesetzt und die Erhaltung und Vererbung es Gemeingutes von seiner treuen Verwaltung abhängig gemacht war. Indeß ann die Wirksamkeit des Verhaltens Adams für seine Nachkommen auch schon ls eine natürliche Folge des natürlichen Verhältnisses Adams ı seinen Nachkommen aufgefaßt werden, wofern man nämlich unter diesem atürlichen Verhältnisse die ganze Stellung versteht, welche Adam vermöge r thatsächlichen Einrichtung seiner Natur von Gott erhalten hatte . oben n. 1125).

Gerechtfertigt wird diese göttliche Bestimmung schon allein dadurch, 1198 ıß Gott als Herr seiner Gnade die Bedingungen ihrer Ertheilung frei stsetzen kann. Dieselbe war aber ferner auch für die Menschen keineswegs ıgünstig, da die gestellte Bedingung so leicht zu erfüllen war. Ja sie ar sogar höchst naturgemäß, weil ähnliche Bestimmungen bez. der Ueberagung von Gunsterweisungen auch unter Menschen als Regel gelten.

Die fragliche Bestimmung wäre für die Nachkommen Adams um so günstiger gewesen, 1199 nn, wie *Anselm.* annimmt, nach einmal bestandener Prüfung Adam selbst in der ıade nicht bloß bestätigt, sondern auch befestigt worden wäre, und seine Nachkommen ht bloß die Erbschaft der Gnade bestätigt erhalten, sondern auch die Befestigung in r Gnade hätten erben sollen, also von vorn herein durch göttlichen Schutz zwar nicht en die absolute Möglichkeit, wohl aber gegen den wirklichen Eintritt des Verlustes der ıade durch spätere eigene Sünde hätten sicher gestellt werden sollen — oder wenn wenigstens, *Scotus* annimmt, alle Nachkommen Adams zur unfehlbaren und effektiven Erreichung ewigen Heiles prädestinirt worden wären. *Thom.* hingegen und die meisten andern . läugnen Beides, weil ein so außerordentliches Privilegium weder nachweisbar noch zu sumiren sei, zumal schon von Adam selbst nicht angenommen zu werden brauche, daß er einem bestimmten Punkt seiner Prüfung an für die ganze übrige Lebenszeit der Gefahr Sünde entrückt gewesen sein würde. Vgl. *Suarez* l. c. l. 5. c. 9. Freilich entstehen ererseits für den Fall, daß unter den Nachkommen Adams die Sünde Platz gegriffen te, bedeutende Schwierigkeiten bez. der Fortdauer des paradiesischen Glückes in der menschen Gesellschaft. S. darüber *Suarez* l. c. c. 10.

VI. Die Bedeutung des Prüfungsgebotes und des Verhaltens Adams 1200 Bezug auf dasselbe für das ganze Geschlecht muß jedoch auch noch unter em anderen Gesichtspunkte betrachtet resp. genauer spezificirt werden. Denn Gesagte genügt zwar, um zu erklären, wie die Nachkommen Adams an er Strafe theilnehmen konnten und sollten — die Strafe materiell ommen als ein Uebel, resp. als Beraubung eines besessenen oder in Aust gestellten Gutes. Es genügt aber noch nicht, um zu erklären, wie die afe in den Nachkommen Adams auch formell Strafe, d. h. ein von ıen verdientes Uebel sei, und, da das Strafverdienst wesentlich auf icher Verschuldung und Sünde beruht, wie durch das Verhalten ıms in ihnen eine Schuld entstehen konnte, resp. der im Verlust der Gnade ıaltene Seelentod in sich selbst nicht bloß Strafe, wie der körperliche), sondern zugleich Sünde sei. Das hier noch hereinzuziehende Moment sich in folgender Weise darstellen, indem wir die Mitte halten zwischen TT., welche dasselbe, wie viele Skotisten und Molinisten, einseitig forciren,

und denjenigen, welche, wie die meisten Thomisten, dasselbe neben der Gemein-schaft des Besitzes zu wenig betonen.

1201 1. Neben der in Adam begründeten solidarischen Geschlechts-gemeinschaft in Bezug auf das Recht und den Besitz der übernatür-lichen Gerechtigkeit ist auch eine ebenso solidarische Geschlechtsgemeinschaft in Bezug auf die dem Prüfungsgebote entsprechende Pflicht und Pflicht-erfüllung anzunehmen, d. h. eine Anordnung Gottes, kraft welcher jenes Gebot nicht bloß dem ersten Menschen und seinen Nachkommen je für ihre Person, sondern der Gesammtheit des Geschlechtes in ihrer durch den Stammvater als ihr moralisches Haupt vertretenen kor-porativen Einheit aufgelegt war und so von Adam für alle und von allen in ihm erfüllt werden sollte und ebendarum auch konnte. Denn die nach dem Dogma thatsächlich durch Adam con-trahirte Geschlechtsschuld (= reatus culpae) ist nur denkbar auf Grund der Auflegung einer solidarischen Geschlechtspflicht und der Nichterfüllung der-selben von Seiten des Geschlechtes in seinem moralischen Haupte. Beide Formen der Gemeinschaft sind so verschieden, daß sie an sich ihrem In-halte und ihrer Wirkung nach unabhängig von einander gedacht werden können und von manchen TT., bes. Skotisten, die letztere auch thatsächlich unabhängig von der ersteren aufgefaßt wird. Denn dem Inhalte nach bezieht sich die erstere auf den Besitz empfangener Güter, die letztere auf das Handeln, und so zielt auch der Wirkung nach die erstere formell auf die Ueberleitung und Mittheilung von Gütern, die zweite auf die Ueberleitung und Mittheilung der Imputabilität von Handlungen. Am deutlichsten aber unterscheiden sie sich von Seiten ihres Prinzips, indem die erstere in Gott als dem Herrn seiner Gnade, als welcher er die Bedingungen ihrer Verleihung frei bestimmen kann, die letztere von Gott als dem sou-veränen Herrn der Natur, als welcher er dieselbe in jeder an sich denkbaren und ihm gut scheinenden Weise verpflichten kann, begründet ist. Es ist daher durchaus nicht zutreffend, wenn man den die letztere Form der Gemeinschaft begründenden Akt Gottes nach seinem spezifischen Charakter als Testament oder Bundesvertrag Gottes mit dem Menschen bezeichnet.

1202 2. Obgleich die beiden Formen der Gemeinschaft wesentlich von einander verschieden sind: so haben sie doch eine vielfache Analogie miteinander. Insbesondere ist a) die Solidarität der Pflicht und der Pflichterfüllung eben-so sehr eine spezielle positive Einrichtung Gottes, wie die Solidarität des Rechtes und des Besitzes; denn das fragliche Gebot (und nach *Thom.* über-haupt die göttlichen Gebote, soweit sie vom ersten Menschen im Urstande ... werden konnten und sollten) ist eben das einzige göttliche Gebot, bei welchem eine solche Solidarität stattfindet, da ja auch bei keinem späteren Gebote ... Mittheilung der Uebertretungsschuld von den Eltern an die Kinder statt ... Die meisten nachtridentinischen TT. betonen den dieser positiven Einrichtung Gottes zu Grunde liegenden göttlichen Beschluß oder decretum aus-..., obgleich der von Vielen gebrauchte Ausdruck: decretum alligativum (... inclusivum) *voluntatum* posteriorum cum (vel in) voluntate Adae die Natur desselben nur unvollkommen erklärt oder gar schief darstellt. Das Primäre in jenem Beschlusse ist nicht die Solidarität des Handelns, ...

die Solidarität der Pflicht oder der Verbindlichkeit (*ob*ligatio), wodurch erst die Solidarität des Handelns (*col*ligatio in agendo) begründet wird; und auch die Solidarität des Handelns selbst beruht nicht darauf, daß der persönliche Wille der Nachkommen Adams in irgend eine spezielle Beziehung zu seinem Willen gesetzt wurde, sondern umgekehrt darauf, daß der persönliche Wille Adams, sowohl als Potenz wie als Akt, in Hinsicht auf die Erfüllung oder Nichterfüllung jener solidarischen Pflicht seinen Nachkommen als seinen Gliedern mit angehört und so auch moralisch zu ihrem Willen oder zum allgemeinen Willen des ganzen Geschlechtes wird.

1203 Andererseits ist aber auch b) die Gemeinschaft der Pflicht hier ebensosehr eine höchst naturgemäße und an die Natur angeschlossene, wie die Gemeinschaft des Rechtes. Denn der betreffende göttliche Beschluß schafft jene moralische korporative Gemeinschaft nicht künstlich und willkürlich zwischen beliebigen Personen, sondern zwischen solchen, welche schon von Natur sich wie Stamm und Zweig, Haupt und Glied verhalten und so innig untereinander verbunden sind, daß schon von Natur aus der Handlungsweise der Einen ein gewisser Schatten der Ehre oder der Unehre auf die der Andern fällt. Ueberdieß ist jene Solidarität derart, daß dieselbe nicht auf Handlungen sich bezieht, welche von einem Haupte gesetzt werden, dessen Glieder bereits als selbstständige Personen außer und neben ihm existiren, sondern auf Handlungen eines Hauptes zur Zeit, wo die Glieder nur erst virtuell und wurzelhaft in ihm selbst existiren, also nicht bloß als mit ihm vereinigt und ihm untergeordnet, vielmehr als in ihm eingeschlossen wie ein Glied seines eigenen Leibes der solidarischen Pflicht unterstellt werden. Dazu kommt, daß diese solidarische Pflicht der gesammten Menschheit in ihrer Beziehung zu Einem gemeinschaftlichen Stammvater und war von Gott selbst unmittelbar als dem Schöpfer der Natur n sich sowohl, wie aller Inhaber derselben, und dem Begründer ihres eschlechtlichen Zusammenhanges, mithin der menschlichen Natur berhaupt in ihrem allgemeinen Princip mit schöpferischer Auorität aufgelegt ist, weßhalb auch der Wille Adams als des Princips er ganzen Natur nicht bloß ein irgendwie gemeinschaftlicher Wille, sondern Bille der Natur (voluntas naturae, *Hal.* und *Thom.*) wurde. Aus iesen Gründen nähert sich die Solidarität der Pflicht und des Handelns in nserem Falle ebenso einem Naturgesetze, wie die Gemeinschaft und Erblichkeit es Besitzes der Gnade. Wenn die Väter und älteren Theologen bei der rklärung des allgemeinen Charakters der Sünde Adams in der Regel nicht uf einen positiven Beschluß Gottes, sondern auf die eben erwähnten Moente hinweisen: dann wollen sie damit nicht den adäquaten Grund derselben ngeben, sondern nur ihre natürliche Unterlage und ihr konkretes spezifisches Besen hervorheben.

1204 3. Die beiden Formen der Gemeinschaft, die rechtliche und moralische, iben aber nicht nur eine große Analogie miteinander; sie sind auch in Wirkhkeit innigst auf einander bezogen. Wie die Gnade dem Geschlechte s korporatives Gemeingut verliehen war, so zielte auch die Auflegung der rporativen Pflicht thatsächlich gerade dahin, daß die im Prüfungsgebote n dem Spender der Gnade geforderte Huldigung von dem Stammvater

und Haupte des Geschlechtes im Namen Aller und in ihm von Allen geleistet würde; und wie das Prüfungsgebot für Adam persönlich die konkrete Form der Verpflichtung zur Aneignung und Erhaltung der übernatürlichen Gerechtigkeit darstellte, so war auch die korporative Verpflichtung desselben die konkrete Form einer solidarischen Verpflichtung des Geschlechtes zur Aneignung und Erhaltung der Gnade. Und wie die beiden Formen der Gemeinschaft in der Wirklichkeit organisch ineinandergreifen: so kann man auch sagen, dieselben gehörten überhaupt naturgemäß zusammen. Einerseits ist es nämlich höchst angemessen, daß die solidarische Gemeinschaft des Rechtes auch die gleiche Gemeinschaft der Pflicht im Gefolge habe. Andererseits aber läßt sich die Solidarität der Pflicht kaum anders denken, als in Voraussetzung der Solidarität des Rechtes, weil der Zweck und Inhalt derselben naturgemäß in der Wahrung eines Gemeingutes liegt. Hieraus erklärt sich, warum viele TT. (bes. Thomisten) beide Formen der Gemeinschaft als in einander eingeschlossen betrachten und für die Gemeinschaft der Pflicht keine spezielle Anordnung Gottes verlangen. Im Grunde sind indeß beide untereinander ebensowenig wesentlich verbunden, als mit ihrer beiderseitigen natürlichen Unterlage, der Geschlechtseinheit der menschlichen Natur.

1205 Diesen zweifachen Unterschied betont namentlich *Bonav.* in 2. d. 30. a. 1. q. 2., indem er zur Erklärung der Schuld in der Erbsünde drei Momente fordert: Potuit autem Adam totam naturam corrumpere, et culpabilem facere suo peccato *triplici conditione* concurrente. *Prima* est, quia non tantum erat humanae naturae individuum, sed *totius humanae naturae principium*. *Secunda* est, quia non tantum fuit sibi datum mandatum sicut singulari personae, sed *tanquam stipiti totius humanae naturae*: et hoc bene indicat textus [Magistri], quia mandatum illud descendit per virum ad mulierem. *Tertia,* quia Adam *innocentiam et immortalitatem susceperat* pro se et *pro tota posteritate,* unde ipse innocens et immortalis generasset immortalem et innocentem.

1206 4. Die innere Berechtigung der Einrichtung der fraglichen Solidarität der Pflicht und des Handelns kann nicht darum bestritten werden, weil dadurch die individuelle Würde der einzelnen Personen aufgehoben oder ungebührlich beeinträchtigt würde. Es würde dies nur dann geschehen, wenn in Folge derselben Gott die Einzelnen für die Nichterfüllung der Geschlechtspflicht im Haupte des Geschlechtes vollständig so verantwortlich machte, wie für die persönliche Nichterfüllung ihrer persönlichen Pflichten, d. h. wenn jene ganz dieselbe Schuld und Strafe begründen sollte wie diese. Das will hier durchaus nicht gesagt werden: im Gegentheil geht die allgemeine Lehre der TT. über die Erbsünde dahin, daß jener Verantwortlichkeit nur die Unwürdigkeit und der Verlust übernatürlicher oder wenigstens nicht unbedingt geschuldeter Güter entsprechen. Ueberdies kann jene solidarische Verpflichtung — und sollte es gerade nach der ursprünglichen Intention Gottes — den Einzelnen nicht bloß zum Schaden, sondern auch zum Vortheile gereichen, indem die Erfüllung desselben durch das Haupt des Geschlechtes als eine von allen Gliedern desselben Gott dargebrachte Huldigung und als eine von allen vollzogene Aneignung und Sicherstellung der übernatürlichen Gerechtigkeit gelten konnte und mußte, und so der Gehorsam Adams, ähnlich wie der Gehorsam Christi, eine universale Heilsthat dargestellt haben würde.

1207 Eine analoge Solidarität der Pflicht und des Handelns findet sich übrigens auch in menschlichen Rechtsverhältnissen, wo theils einfach auf

der bestehenden Gemeinschaft, theils durch Verfügung des menschlichen Gesetzes eine Solidarität der Pflicht und des Handelns und damit auch der Zurechenbarkeit des Handelns und der Verantwortlichkeit entsteht. Aber freilich ist die hier entstehende Zurechenbarkeit und Verantwortlichkeit auch nur eine rein rechtliche oder juristische, welche sich direkt bloß auf die rechtlichen Wirkungen und Folgen der Handlungen des Repräsentanten erstreckt, indem sie die Repräsentirten zur Haltung der durch jenen eingegangenen Verträge und zur Genugthuung für durch jenen entstandenen Schaden und in gewissem Sinne auch zur Miterstehung der verwirkten äußern oder zeitlichen Strafen verbindet. In unserem Falle hingegen handelt es sich um eine sittliche oder moralische Zurechenbarkeit und Verantwortlichkeit des Handelns, d. h. eine solche, worin das Handeln nicht bloß hinsichtlich seiner äußeren Wirkungen und Folgen, sondern hinsichtlich seines innern ethischen Werthes oder Unwerthes zurechenbar ist und vermöge deren Jemand nicht bloß von Menschen als sittlich zurechnungsfähig und verantwortlich präsumirt, sondern von Gott in dieser Eigenschaft erkannt wird.

1208 Die eine Gemeinschaft sittlicher Zurechnung einschließende Solidarität der Pflicht kann jedenfalls durch menschliches Gesetz ebensowenig wie durch irgend eine natürliche Gemeinschaft begründet werden. Das Gesetz, worauf sie beruht, kann nur unmittelbar von Gott selbst ausgehen, weil darin nicht bloß eine materielle Erweiterung, sondern eine formelle, die Art und Weise der sittlichen Verbindlichkeit selbst betreffende Modifikation des Sittengesetzes enthalten ist. Desgleichen muß die entsprechende Gemeinschaft der Personen in einer moralischen Person hier ebenso sehr und noch mehr unmittelbar von Gott als dem Schöpfer und Herrn der Personen begründet werden, wie die eheliche Gemeinschaft, weil in ersterer eine Person zum Gliede der anderen auch in geistiger Hinsicht, in letzterer aber nur in leiblicher Hinsicht wird; und wie nur durch göttliche Macht der menschliche Vater zum Princip eines ihm gleichartigen Sohnes werden kann, so kann auch nur Gott selbst durch einen neuen Akt ihn so zum Haupte seiner Kinder machen, daß er nicht bloß in rechtlicher, sondern auch in sittlicher Beziehung und mit sittlicher Bedeutung und Wirkung für sie handeln kann.

1209 In sich selbst betrachtet liegt die sittliche Bedeutung und Wirkung der Zurechnung im Allgemeinen darin, daß vermöge derselben die betr. Handlungen in ähnlicher, nicht gleicher Weise, die nicht persönlich handelnden Glieder in Hinsicht auf ihr Verhältniß zu Gott vor ihm gerecht oder ungerecht, lob- oder tadelnswerth, wohlgefällig oder mißfällig machen, wie das persönlich handelnde Haupt. Speziell ist eine solche Bedeutung und Wirkung ersichtlich in der Beziehung der betr. Handlungen auf die Pflicht, die gemeinschaftliche übernatürliche Gerechtigkeit sich anzueignen und zu erhalten. Denn die Erfüllung dieser Pflicht begründet die Zurechenbarkeit des Besitzes einer innern Gerechtigkeit und der dadurch bedingten Gottwohlgefälligkeit; die Nichterfüllung oder Uebertretung dieser Pflicht aber begründet die Zurechenbarkeit des Verlustes und des Nichtbesitzes der von Gott geforderten innern Gerechtigkeit und mithin einer wahren innern Ungerechtigkeit und involvirt so auch eine innere Mißfälligkeit vor Gott. Indem daher hier das solidarische sittliche Handeln in engster Wechselbeziehung zu einer realen und organischen Einheit des innern Prinzips und der Ord-

nung des sittlichen Lebens steht, so kommt auch hier seine sittliche Zurechnung zu ihrer vollen Geltung. Außer einer solchen Gemeinschaft des innern Princips und der Ordnung des sittlichen Lebens freilich würde die sittliche Zurechnung der betr. Handlungen sich kaum von einer bloß rechtlichen und äußern unterscheiden, weil alsdann ebenso wenig der Inhalt wie der Grund derselben in dem Inneren des Subjektes der Zurechnung oder in seinem sittlichen Zustande einen Anhalt hätte.

Viertes Buch.

Die Sünde und das Reich der Sünde als Widerspruch und Kampf gegen die übernatürliche Weltordnung.

Sofort nach der Begründung der übernatürlichen Ordnung ist dieselbe bei einem Theile 1 der Engel und in der ganzen Menschheit durch die Sünde zerstört worden, und diese einmal eingetretene Sünde wirkt namentlich in der Menschheit stetig der übernatürlichen Ordnung als eine ihr feindliche Macht entgegen, während alles weitere übernatürliche Wirken Gottes auf die Wiederherstellung und Sicherung seines Reiches in der Menschheit gerichtet ist. Deßhalb folgt die Lehre von der Sünde gerade an dieser Stelle, und zwar erscheint es durchaus sachgemäß, diese Lehre hier in ihrem ganzen Umfange und systematisch zu behandeln, wie *Alex. Hal.* (Summa p. II q. 94 ff.) und *Bonav.* (brevil. p. 3), von neuern TT. Staudenmaier und Berlage gethan haben. Beim *Mag. sent.* ist zuerst konkret und vereinzelt die Sünde der Engel und der ersten Menschen behandelt, dann folgt l. 2. d. 34 ff. die Theorie des Uebels und der Sünde. *Thom.* gibt die Theorie der Sünde 1. 2. q. 71—89 unmittelbar nach der Lehre von den Tugenden, weit vollständiger in der Qq. disp. de malo. Während die alten TT. die spezielleren moralischen Fragen mit den dogmatischen verbanden, haben die meisten neueren Dogmatiker die ganze principielle Behandlung der Sünde der Moral überlassen, was aber manche Inconvenienzen mit sich führt.

Die wichtigste Literatur über diese Lehre im Allgemeinen ist: *Alex. Hal.* l. c.; *Bonav.* 2 in Mag. l. 2; *Thom.* ll. cc.; *Suarez*, *Tanner*, *Salmant.*, *Gonet*, *Gotti* in 1. 2. l. c.; *Bellarmin* controv. de amissione gratiae et statu peccati ll. 5; *Kilber* de peccatis; Kleutgen Th. Bd. II; Berlage Dogm. Bd. V.

Erstes Hauptstück.

Theorie der Sünde besonders in ihrem Verhältnisse zur übernatürlichen Ordnung.

185. Das Uebel *(malum)* im Allgemeinen: Wesen, Ursache und Arten.

Literatur. *Aug.* in den Schriften gegen die Manichäer, bes. de lib. arb. lib. 1.; de mor. eccl. l. 2.; contra Secundinum und de natura boni (letztere Schrift von ihm selbst als die beste erklärt), dazu Nirschl, Lehre des hl. Aug. vom Bösen; *Dion. vulg.* de div. nom. c. 4; *Mag.* in 2 dist. 34. 35. 37, dazu *Bonav.; Alex. Hal.* 2. p. q. 94; *Thom.* 1. p. q. 48—49 (dazu bes. *Valentia* und *Bannez*), de malo q. 1.; c. Gent. l. 3; *Petav.* de Deo l. 6 c. 4—5; *Knoll* § 238.

Die Sünde fällt unter den allgemeinen Begriff des Uebels (malum), 3 näherhin des Uebels in der vernünftigen Creatur. Es ist daher angezeigt,

sie in ihrem Verhältnisse zu diesem höheren Begriffe zu betrachten, oder vielmehr, da ein genaueres Eingehen zu tief in die Metaphysik eingreift, kurz darüber zu orientiren.

4 I. Das Uebel im Allgemeinen ist seinem Wesen nach gemäß der Glaubenslehre und der gesunden Vernunft niemals eine Substanz, sondern wesentlich nur Accidenz einer damit behafteten Substanz oder Natur. (Mali nulla substantia vel natura.) Im Gegentheil ist jede Substanz als solche wesentlich und immer ein Gut; übel kann eine Substanz bloß adjektivisch (mala = schlecht resp. böse) genannt werden, inwiefern sie mit einem Uebel behaftet ist, substantivisch (ein Uebel) aber nur in soweit, als sie durch ihre Einwirkung auf eine andere Ursache eines Uebels in derselben ist. Daher der Satz: omne malum *in* bono. A fortiori gibt es keine solche böse Substanz, welche ebenso, wie Gott, selbst prinziplos, Princip anderer ihr gleichartiger böser Substanzen wäre.

5 Ein einziges, aber sehr lichtvolles Argument von *Aug.* möge hier genügen: De mor. Manich. II. 5.: Sed ipsa quoque vitia testimonium perhibent bonitati naturarum. Quod enim malum est per vitium, utique bonum est per naturam. Vitium quippe contra naturam est, quia naturae nocet, nec noceret, nisi bonum eius minueret; non est ergo nisi privatio boni. Ac per hoc nusquam est, nisi in aliqua re bona. Ac per hoc bona sine malis esse possunt, sicut ipse Deus et quaedam superiora coelestia; mala autem sine bonis esse non possunt. Si enim non nocent, mala non sunt; si autem nocent, bonum minuunt, et si totum consumant nihil naturae remanebit, cui noceatur, ac per hoc nec malum erit, a quo noceatur.

6 II. In den Wesen, in welchen das Uebel sich vorfindet, bezeichnet dasselbe den Gegensatz zum Guten und zwar zu demjenigen Guten, welches zum Gut- oder Wohlsein des betr. Wesens erforderlich ist und dessen Abwesenheit oder Verletzung der angeborenen Tendenz seiner Natur zuwiderläuft. Dieser Gegensatz gegen das nothwendige Gute macht gerade den formellen Begriff des Uebels aus, und es stellt dasselbe mithin direkt nicht etwas Positives, sondern etwas Negatives dar. Daher die Definition: malum est privatio boni oder corruptio boni. Concret ist freilich diese Negation des Guten meist nicht eine bloß kontradiktorische, d. h. einfach in der Abwesenheit eines nothwendigen Gutes bestehende (wie bei Unwissenheit, Unterlassungssünden und der poena damni), sondern eine konträre, d. h. in der Anwesenheit einer positiven mit der Güte des Subjektes in Widerspruch stehenden Disposition enthaltene (wie bei dem Irrthum, den peccata commissionis und der poena sensus), von welcher das Subjekt frei bleiben müßte, um gut und wohl zu sein. Concret betrachtet kann daher das Uebel auch etwas positiv Wirkliches und Gewirktes resp. ein Thun oder Empfinden sein. Gleichwohl liegt auch bei diesem Uebel dasjenige, was es zu einem solchen macht, nicht in seinem positiven Wesen als solchem, sondern darin, daß dem positiven Thun durch einen Defekt des thätigen Princips nicht die Richtung auf das gebührende, sondern auf das nicht gebührende Objekt und Ziel gegeben wird (z. B. dem Urtheile statt auf das Wahre auf das Unwahre, der Liebe statt auf Gott auf die Creatur, und dem Hasse statt gegen das Böse gegen Gott), und daß das Empfinden in Folge der Schwäche des Empfindenden in ohnmächtigem Widerstreben einem ihm widerwärtigen positiven Einflusse ausgesetzt wird. Zugleich erhellt hieraus, daß das positive Uebel dies nur

darum ist, weil in demselben noch in verkehrter und defektiver Weise etwas Gutes vorhanden ist, welches darin mißbraucht oder verkehrt wird und so als bonum corruptum oder vitiatum erscheint.

Wie *Aug.* das Gute in den drei Momenten modus, species und ordo sieht (s. oben Buch III n. 122): so erklärt er auch das malum als eine corruptio modi, speciei et ordinis (s. bes. de natura boni cap. 1. ff.), jedoch in der Weise, daß überall dort, wo das malum besteht, das Gute und dessen Momente modus, species, ordo nicht gänzlich verschlungen erscheinen, sei es in dem Wesen, welches Träger des Uebels ist, sei es in dem Accidenz des Wesens, welches als positives Uebel dieses Wesens bezeichnet wird. S. bes. l. c. c. 23., wo er ausführt, daß jedes Uebel nur malus modus, mala species oder malus ordo sei. Malus ergo modus, vel mala species, vel malus ordo aut ideo dicuntur, quia *minora* sunt, *quam esse debuerunt,* aut quia *non his rebus accommodantur, quibus accommodanda sunt;* ut ideo dicantur mala, quia sunt aliena et incongrua. Tamquam si dicatur aliquis non bono modo egisse, quia minus egit, quam debuit, aut quia ita egit, sicut in re tali non debuit, vel amplius quam oportebat, vel non convenienter; ut hoc ipsum, quod reprehenditur malo modo actum, non ob aliud juste reprehendatur, nisi quia non est ibi servatus modus. Item species mala vel in comparatione dicitur formosioris atque pulchrioris, quod ista sit minor species, illa major, non mole, sed decore, aut quia non congruit huic rei, cui adhibita est, ut aliena et inconveniens videatur; tanquam si nudus homo in foro deambulet, quod non offendit si in balneo videatur. Similiter et ordo tunc malus dicitur, cum minus ipse ordo servatur, unde non ibi ordo, sed potius inordinatio mala est, cum aut minus ordinatum est quam debuit, aut non sicut debuit. Tamen ubi aliquis modus, aliqua species, aliquis ordo est, aliquod bonum et aliqua natura est; ubi autem nullus modus, nulla species, nullus ordo est, nullum bonum, nulla natura est.

Während die Väter und ebenso die ältere Scholastik schlechthin alles Uebel formell in die privatio boni und speziell die Sünde in die privatio rectitudinis setzen, hat man, namentlich durch Veranlassung von *Cajetan*, in der späteren Scholastik daran die quaestio vexata angeschlossen, ob dieser negative Begriff auch zur Bestimmung der malitia intrinseca der peccata commissionis hinreiche, und ob man daher nicht bloß konkret von einem malum positivum, sondern auch von einer malitia positiva oder einer forma positiva mali reden könne. Viele, vielleicht die meisten TT., besonders Thomisten, wie die *Salmant.*, *Gonet*, *Ioan. a S. Thoma*, und Andere z. B. *Lessius* (de perf. div. l. 13. c. 26 f.), *Tanner* und *Kilber* verlangten zur Wahrung der positiven Contrarietät dieser Sünden mit der Tugend außer der privatio rectitudinis oder der malitia negativa noch eine malitia positiva, welche in der innern positiven Beschaffenheit des Aktes oder in seinem Verhältniß zu seinem Objekt und Ziele bestehe — in ähnlicher Weise wie die krumme Bewegung eines lahmen Fußes nicht bloß in sofern schlecht sei, als es keine gerade sei, sondern auch, in wiefern es eben eine andere positive Form der Bewegung sei. Wegen ihrer Subtilität gehen wir auf die Frage nicht näher ein. Sie wird behandelt in 1. 2. theils zu q. 18. de bonitate et malitia humanorum actuum, theils zu q. 71. de peccatis et vitiis secundum se. Vgl. von den Thomisten gegen die malitia positiva *Contenson* und *Gotti*.

III. Wie das Uebel als ein Accidenz wesentlich nur in einer Substanz, die als solche gut ist, bestehen kann: so kann es auch, als etwas Negatives und Defektives, nur in einer solchen Substanz bestehen, welche nicht, wie Gott, unendlich und unwandelbar gut ist, also nur in einem endlichen und wandelbaren Wesen. Bei solchen Wesen ist aber auch seine Möglichkeit ohne Weiteres durch ihre Endlichkeit und Wandelbarkeit gegeben; wie daher die letztere allen geschaffenen Wesen in Folge ihres Ursprunges aus dem Nichts anhaftet: so ist auch in allen diesen Wesen die Möglichkeit des Uebels in Folge der ihnen vermöge ihrer ursprünglichen Nichtigkeit anhaftenden Mangelhaftigkeit ihrer Güte gegeben. Beim Menschen ist sogar wegen der Zusammensetzung seiner Natur auch schon in ihr selbst die Noth-

wendigkeit gegeben, gewissen Uebeln zu verfallen. Dagegen widerspricht es der wesenhaften Güte jeder Creatur ebenso, wie dem Wesen des Uebels, daß die Creatur von sich aus positiv und direkt nach dem Uebel strebe oder nichts als Uebel erzeugen könne.

10 Vgl. *Aug.* de nat. boni c. 10: Omnes igitur naturae corruptibiles, nec omnino naturae essent, nisi a Deo essent, nec corruptibiles essent, si de illo essent, quia hoc quod ipse est essent. Ideo ergo quocumque modo, quacumque specie, quocumque ordine sunt, quia Deus est, a quo factae sunt; ideo autem non incommutabiles sunt, quia nihil est unde factae sunt. Sacrilega enim audacia coaequantur nihil et Deus, si, quale est illud, quod de Deo natum est, tale velimus esse illud, quod ab eo de nihilo factum est.

11 IV. Während der Grund der Möglichkeit des Uebels oder der Empfänglichkeit für das Uebel in der Mangelhaftigkeit der geschöpflichen Güte liegt: ist auch die Verwirklichung desselben so wenig die Frucht eines an sich bösen Prinzips, daß sie vielmehr stets als eine Wirkung per accidens an die Bethätigung irgend eines Guten und an das Streben nach einem Gute gebunden ist. Bei allen Uebeln des Leidens ist das offenbar, weil die Ursachen, die das Leiden bereiten, dies dadurch thun, daß sie ihre eigene Kraft zur Geltung zu bringen suchen und dadurch mit einer anderen in Conflikt kommen. Aber ebenso gilt es auch von den Uebeln des Thuns und Handelns, weil jedes Thun und Handeln die Bethätigung irgend einer Kraft ist und ein Gut zu gewinnen strebt. Insbesondere ist gerade das Uebel der Sünde nur dadurch möglich, daß der Geist in der Sünde wenigstens nach einem subjektiven Gute strebt und auch hier, in einer freilich ungebührlichen Weise, eine Aehnlichkeit mit dem höchsten Gute, mit Gott erstrebt. Daher der Satz: causa mali est bonum, obgleich man in Hinsicht auf den negativen Charakter des Uebels auch sagen kann, malum non habet causam (Dion. vulg. l. c.). Jedenfalls aber muß man bezüglich vieler Uebel schlechthin und bezüglich aller, soweit das Subjekt derselben als Ursache mit in Betracht kommt, sagen, sie hätten keine causa efficiens, sondern eine causa deficiens, weil und inwiefern sie nur dadurch zu Stande kommen, daß ihre positive Ursache in mangelhafter Weise wirkt oder doch das Subjekt einer ihm widerstrebenden Einwirkung unterliegt.

12 Wie selbst in der Sünde noch Gutes, und zwar Aehnlichkeit mit dem höchsten Gute erstrebt werde, schildert *Aug.* conf. l. 2. c. 6, wo er den Gedanken ausführt: *Perverse te (Deum) imitantur, qui se extollunt adversum te.* Nam et superbia celsitudinem imitatur, cum tu sis unus super omnia Deus excelsus. Et ambitio quid nisi honores quaerit et gloriam, cum tu sis prae cunctis honorandus unus et gloriosus in aeternum? Et saevitia potestatum timeri vult: quis autem timendus nisi unus Deus, cuius potestati eripi aut subtrahi quid potest? quando, aut ubi, aut quo, vel a quo potest? Et blanditiae lascivientium amari volunt: sed neque blandius est aliquid tua caritate, nec amatur quidquam salubrius quam illa prae cunctis formosa et luminosa veritas tua. Et curiositas affectare videtur studium scientiae: cum tu omnia summe noveris. Ignorantia quoque ipsa atque stultitia simplicitatis et innocentiae nomine tegitur: quia te simplicius quidquam non reperitur; quid te autem innocentius, quandoquidem opera tua malis inimica sunt? Et ignavia quasi quietem appetit: quae vero quies certa praeter Dominum? Luxuria satietatem atque abundantiam se cupit vocari: tu autem es plenitudo et indeficiens copia incorruptibilis suavitatis. Effusio liberalitatis ostendit umbram: sed bonorum omnium largitor affluentissimus tu es. Avaritia multa possidere vult: et tu possides omnia. Invidentia de excellentia litigat: quid te excellentius? Ira vindictam quaerit: te justius quis vindicat? Timor

insolita et repentina exhorrescit rebus quae amantur adversantia, dum praecavet securitati: tibi enim quid insolitum, quid repentinum? aut quis a te separat quod diligis? aut ubi nisi apud te firma securitas? Tristitia rebus amissis contabescit, quibus se oblectabat cupiditas, quia ita sibi nollet, sicut tibi auferri nihil potest. Ita fornicatur anima cum avertitur abs te, et quaerit extra te ea, quae pura et liquida non invenit, nisi cum redit ad te. Perverse te imitantur omnes, qui longe se a te faciunt et extollunt se adversum te. Sed etiam sic te imitando indicant, creatorem te esse omnis creaturae, et ideo non esse, quo a te omni modo recedatur.

V. Die wichtigste Eintheilung der Uebel in der vernünftigen Creatur 13 unter dem theologischen Gesichtspunkte und besonders für unseren gegenwärtigen Zweck ist die Eintheilung in freiwillig herbeigeführte Uebel des unordentlichen Handelns und Wirkens resp. schuldbarer Unordnung überhaupt oder die Uebel der Sünde, und in wider Willen eintretende Uebel der Entbehrung und des Leidens, resp. auch der dadurch verursachten Hindernisse des Handelns oder die Uebel der Pein. Die Uebel ersterer Art sind nicht bloß Uebel, sondern das „Böse“, d. h. das eigentlich Verabscheuenswerthe, Verwerfliche und Hassenswerthe; sie sind ferner an sich die größten Uebel, weil dieselben nicht bloß Uebel des Handelnden oder der Creatur, sondern zugleich Uebel Gottes (privatio boni debiti Dei resp. actus contrarii bono divino) sind, der durch dieselben zwar nicht in sich selbst, wohl aber in seiner Ehre geschädigt wird; diese Uebel können daher auch in keiner Weise von Gott ausgehen, sondern nur von ihm zugelassen und bekämpft werden. Die Uebel der zweiten Art hingegen sind bloß Uebel für ihr Subjekt, das sie von Natur flieht; aber sie sind nicht so verabscheuenswerth, daß man sie auch unter allen Umständen fliehen müßte oder auch nur dürfte; sie können von Gott nicht nur zugelassen, sondern auch positiv als Mittel zu einem guten Zweck intendirt und verfügt, und sogar von ihm selbst unmittelbar, namentlich zur Strafe der Sünde verursacht werden; von ihnen kann daher die heilige Schrift (Amos 3, 6.) sogar sagen: Si (= numquid) est malum in civitate quod Dominus non fecerit? Zwischen beiden Arten in der Mitte liegen diejenigen, welche nicht im Handeln selbst, sondern in der Indisposition zum Guthandeln und in der Disposition zum Schlechthandeln bestehen, und welche, je nachdem sie als verschuldete Wirkungen schlechten Handelns oder als gegen den Willen des Handelnden eintretend betrachtet werden, zu der einen oder der andern Art gezogen werden.

VI. Obgleich die Uebel der zweiten Art an sich von Gott zugelassen 14 und geordnet sein könnten ohne vorherige Schuld der Creatur, und mithin nicht wesentlich und unbedingt Strafe sind: so ist doch die Welt von Gott ursprünglich durch Begründung der übernatürlichen Ordnung so eingerichtet, daß es in derselben für die vernünftigen Creaturen gar kein Uebel geben sollte als in Folge einer freiwilligen Verletzung und Störung dieser übernatürlichen Ordnung. Thatsächlich sind daher alle Uebel in der Welt in dieselbe eingeführt durch die Verschuldung der Creatur, und sie gruppiren sich mithin als um ihr Prinzip und ihr Haupt um das größte Uebel, die Sünde. So fällt die obige Eintheilung der Uebel thatsächlich zusammen mit der Eintheilung in Uebel der Schuld (mala culpae), welche den Inhalt oder den Gegenstand der Verschuldung bilden, und in Uebel der Strafe (mala poenae), welche durch das Uebel der Schuld verdient und

verwirkt werden, so jedoch, daß manche Uebel zugleich Uebel der Schuld und der Strafe sein können. Uebrigens ist der Strafcharakter der letzteren Uebel nicht so zu verstehen, als ob dieselben überall, wo sie bestehen, auch stets förmliche Strafe seien und blieben. Es ist damit bloß gesagt, daß dieselben ursprünglich nur als Strafe verhängt worden sind und Niemanden treffen, der nicht entweder selbst ursprünglich in irgend welcher Weise auch an der Schuld theilgenommen hat oder von Gott zur Theilnahme an der Sühnung der Schuld berufen worden ist. Ganz allgemein und unbedingt kann man nur sagen, alle Uebel, die nicht selbst culpa sind, seien thatsächlich in irgend welcher Weise Folgen der culpa, inwiefern sie nämlich nicht sein würden, wenn keine culpa vorausgegangen wäre.

15 Vgl. hiezu *Thom.* 1. 2. q. 87. a. 7. de malo q. disp. 1. a. 5 per totum: U. A. heißt es: Habet hoc traditio fidei, quod nullum nocumentum creaturae creatura rationalis potuisset incurrere nec quantum ad animam nec quantum ad corpus neque quantum ad aliqua exteriora, nisi peccato praecedente in persona vel saltem in natura. Et sic sequitur, quod omnis talis boni privatio, quo uti quis potest ad bene operandum in hominibus, poena dicatur, et pari ratione in Angelis; et sic omne malum creaturae rationalis vel sub culpa vel sub poena continetur. Ueber den Unterschied zwischen poena und culpa sagt er, am Schlusse eine längere Ausführung zusammenfassend: Sic ergo tripliciter culpa et poena differunt: primo quidem, quia culpa est malum ipsius actionis, poena autem est malum agentis; secundo modo per hoc, quod est secundum voluntatem et contra voluntatem esse; tertio vero per hoc, quod culpa est in agendo, poena in patiendo.

§ 186. Begriff und Wesen der Sünde als Handlung, bes. von ihrer theologischen Seite als Beleidigung Gottes und Verletzung der übernatürlichen Ordnung.

Literatur. *Lomb.* l. 2. dist. 34; dazu *Bonav.; Thom.* de malo q. 2.: 1. 2. q. 2; dazu *Salmant., Tanner, Philipp. a ss. Trin., Kilber* etc.

16 Der lateinische Ausdruck peccatum (wie auch der entsprechende griechische ἁμαρτία) hat an sich durchaus nicht bloß die spezifische Bedeutung unseres deutschen „Sünde“, d. h. einer schuldbaren, Sühne heischenden Handlung. An sich bedeutet er nur so viel wie Fehler, d. h. eine Thätigkeit oder ein Verhalten, welches so nicht ist, wie es sein soll (= mangelhaft), oder anders ist, als es sein soll (= verkehrt), oder dasjenige nicht erzielt, was es erreichen soll (= verfehlt oder eitel). So redet man im Lat. von peccata naturae und peccata artis, nicht bloß von peccata moris; und selbst bei Thätigkeiten oder Bewegungen, welche in sich selbst oder als Gegenstand der sittlichen Regelung in das Gebiet der Sittlichkeit fallen, kann man in diesem allgemeinen Sinne im Lat. von einem peccatum reden, ohne daß man im Deutschen sofort von Sünde reden dürfte. Dieser Sprachgebrauch tritt je nach Umständen auch bei den Vätern hervor. Durchweg verbinden jedoch die Väter mit dem peccatum schlechthin den Begriff eines sittlichen Fehlers oder Vergehens, welches sittliche Verantwortlichkeit vor Gott begründet; und dieser Begriff bildet daher bei ihnen, wie in der heiligen Schrift den Ausgangspunkt und Maaßstab für die übrigen Bedeutungen des Wortes.

17 Die abgeleiteten Bedeutungen von peccatum in der heiligen Schrift sind sehr vielfach. Insbesondere heißt hier peccatum: 1) der aus der aktuellen Sünde entstandene Zustand der Schuld und Gottmißfälligkeit, welcher Gegenstand der Nachlassung oder Abwaschung ist; 2) die Strafe der Sünde, resp. die Verpflichtung zur Erleidung der Strafe (III Mos. 20, 20; portabant ambo peccatum suum, sine liberis morientur); 3) die Wirkung vergangener und die Ursache neuer Sünden (Röm. 7, 20: non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum); 4) die Materie oder der Gegenstand der

Sünde (V Mos. 9, 21: Peccatum autem vestrum, quod feceratis, id est vitulum, arripiens igne combussi); 5) Das Opfer für die Sünde (Oseas 4, 8: peccata populi mei comedent [sacerdotes]: II Cor. 5, 21: Eum [Christum] qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit).

I. Die Sünde im theologischen und eigentlichen Sinne, d. h. als eine vor Gott verantwortlich machende fehlerhafte Handlung, besteht in der bewußten und freiwilligen Uebertretung, Verletzung oder Verläugnung der durch göttliches Gebot der Creatur vorgeschriebenen sittlichen Ordnung. Der theologische Begriff enthält also mehr als der sogen. philosophische Begriff der Sünde, welcher, die sittliche Ordnung der Autorität eines durch den Willen Gottes der Creatur aufgelegten Gesetzes entkleidend, in der Sünde bloß eine Verläugnung der von der Vernunft erkannten persönlichen Würde des Handelnden selbst oder der von seiner Handlung betroffenen geschöpflichen Person sieht. Wie von diesem Gesichtspunkte aus der sittlichen Ordnung die höhere gebietende Macht abgeht: so würde auch die Sünde von hier aus nicht als Verfehlung gegen eine lebendige, heilige und ewige Macht erscheinen, als was sie doch nicht bloß der Theologie, sondern auch der gesunden Philosophie und der ganzen sittlichen Menschheit gilt. Denn auch vom natürlichen Standpunkte aus ist die Sünde ein Handeln gegen das Gewissen; das Gewissen aber ist eben das Bewußtsein der an die Creatur gestellten Anforderungen einer höheren gebietenden Macht, welcher man sich verantwortlich fühlt. 18

Der theologische Begriff der Sünde ist in den letzten Jahrhunderten mehrfach Gegenstand kirchlicher Entscheidungen gewesen, da er seit und in Folge der Reformation, welche den Anspruch erhob, über das Wesen der Sünde erst das rechte Licht zu verbreiten, in mehrfacher Weise gefälscht, und dadurch das ihm entsprechende Schuldbewußtsein untergraben worden war. Unmittelbar läugneten die Reformatoren die Nothwendigkeit der Freiwilligkeit zur Sünde, so daß nach ihnen auch ein unfreiwilliges verkehrtes Handeln oder Streben die Person vor Gott verantwortlich, hassenswerth und strafwürdig macht, daß also ein unverschuldeter Akt vor Gott eine Schuld begründen kann. In Bajus ist diese Absurdität ausdrücklich von der Kirche verdammt prop. 46: Ad rationem et definitionem peccati non pertinet voluntarium [sc. proprie dictum adeoque liberum], nec definitionis quaestio est, sed causae et originis, utrum omne peccatum debeat esse voluntarium. 19
Als später dieser manichäische Protestantismus, der die Sünde als ein widergöttliches Naturprodukt ansah, in den naturalistisch-rationalistischen umschlug, nahm man allerdings wieder das Moment der Freiheit auf, vertuschte aber nun die Widergöttlichkeit der Sünde, indem man, namentlich seit Kant, die eigene Würde des Menschen in dem auf sie gestützten „kategorischen Imperativ" der menschlichen Vernunft als die höchste und eigentliche Regel des Handels proklamirte. Die Kirche aber macht im Gegentheil den theologischen Begriff der Sünde so allgemein geltend, daß sie kaum die Möglichkeit offen läßt, es könne jemand mit Bewußtsein gegen die sittliche Ordnung überhaupt fehlen, ohne zugleich sich in rechnungsfähiger Weise gegen das Gesetz Gottes zu verfehlen und damit Gott selbst zu beleidigen. Vgl. die bereits im 17. Jahrhundert gegen einen nur durch seine Zweideutigkeit und Unbestimmtheit dem fraglichen Irrthume nahe kommenden Satz eines katholischen Gelehrten gerichtete Entscheidung in den prop. damn. ab Alex. VIII.: Peccatum philosophicum seu morale est actus humanus disconveniens naturae rationali et rectae rationi; theologicum vero est transgressio libera divinae legis. Philosophicum, quantumvis grave, in eo, qui Deum vel ignorat vel de Deo actu non cogitat, est grave peccatum, sed non est offensa Dei, neque peccatum mortale dissolvens amicitiam Dei et aeterna poena dignum. Die Verbaldefinition im ersten Satze ist natürlich nicht verdammt, und ebenso nicht der zweite Satz, wenn er bloß das besagte, was fast alle TT. lehren, daß nämlich, wenn in einem Menschen, der des aktuellen sittlichen Ur- 20

theils fähig ist, eine unüberwindliche Ignoranz oder Ignorirung Gottes denkbar wäre, [illegible] diesem ein peccatum philosophicum bestehen könnte, welches nicht zugleich theologicum wäre. Aber der Satz, wie er liegt, gibt (freilich nicht im Sinne des wohlmeinenden [illegible], und er ist ja auch nicht in sensu auctoris verdammt) zu verstehen, daß die Trennung des pecc. phil. und theol. bei jeder, auch der überwindlichen Ignoranz stattfinde; [illegible] setzt zum mindesten voraus, daß in einem des sittlichen Urtheils fähigen Menschen [illegible] unüberwindliche Ignoranz Gottes möglich sei und daß die Stimme des Gewissens [illegible] stets zugleich sich als Stimme Gottes ankündige. Nach der Auffassung der TT. ist [illegible] die erste, dann aber auch die zweite Insinuation Gegenstand der Verdammung, [illegible] wenigstens insoweit, als dieselbe die unüberwindliche Unwissenheit als nicht bloß [illegible] physisch, sondern auch moralisch möglich und nicht selten wirklich ansetze. (S. über [illegible] These *Viva* thes. damn. in h. l.; *Lacroix* theol. mor. l. 5. n. 47 ff.)

21 Uebrigens hatten schon die Reformatoren mit der Läugnung der Freiheit der [illegible] auch den Charakter letzterer als einer Uebertretung des göttlichen Gebotes [illegible] läugnet. Denn ein eigentliches Gebot hat nur Sinn gegenüber Handlungen, welche [illegible] unterlassen werden können, und wendet sich wesentlich und formell zur Auflegung [illegible] lischer Verbindlichkeit an ein mit Bewußtsein und Freiheit handelndes Wesen als [illegible] Daher hat die Kirche in Bajus auch die Sätze verworfen, daß die unfreiwilligen [illegible] der Begierlichkeit unter das göttliche Gebot fielen und daß dieselben ein wahrer Ungehorsam gegen das „Gesetz" d. h. gegen das gebietende Gesetz Gottes seien. (Prop. 50: [illegible] desideria, quibus ratio non consentit et quae homo invitus patitur, sunt prohibita [illegible] praecepto: Non concupisces. Prop. 51: Concupiscentia sive lex membrorum et [illegible] eius desideria, quae inviti sentiunt homines, sunt vera legis inobedientia). [illegible] natürliche Regungen fallen bloß unter das Gebot, welches dem Willen die [illegible] oder Verhütung derselben gebietet. Wo sie dagegen für die betreffende Person absolut [illegible] willkürlich sind, können sie höchstens noch unter das ursprüngliche Gebot fallen, durch [illegible] Erfüllung Adam für sich und seine Nachkommen den Eintritt solcher Regungen [illegible] konnte und sollte; aber alsdann entsteht auch durch die einzelnen Akte keine neue Verantwortlichkeit. Freilich ist jede thatsächliche Unordnung des Handelns oder der Thätigkeit [illegible] haupt, welche materiell und objektiv unter das Gesetz und dessen Verpflichtung [illegible] in sofern auch gesetzwidrig. Wo sie aber nicht mit Bewußtsein und Freiheit gegen [illegible] Gebot Gottes gesetzt wird, ist sie nicht förmlich gesetzwidrig, d. h. eine Verletzung [illegible] durch das Gebot auferlegten Pflicht, und förmlicher Ungehorsam, d. h. Nichtachtung des Gebotes eines Höheren. Inwiefern jedoch auch jede objektive Unordnung [illegible] weichung von einer Regel oder einem Maaße der Ordnung, und jede materiell [illegible] Sittengesetz fallende Unordnung eine Abweichung von der durch die Idee und den [illegible] Gottes festgesetzten Regel der Ordnung ist: läßt sich dieselbe allerdings auch als [illegible] Widerspruch gegen ein göttliches Gesetz bezeichnen; dieses Gesetz ist aber dann nicht [illegible] bietende Gesetz als solches, dessen Verletzung Schuld begründet und das betreffende [illegible] jekt vor Gott mißfällig und hassenswürdig macht, sondern bloß ein direktives [illegible] welchem bloß die größere oder geringere Vollkommenheit der Dinge und mithin [illegible] peccata naturae und artis als solche bemessen werden.

22 Daß die heilige Schrift sowohl abstrakt wie konkret die Sünde als [illegible] letzung des Gesetzes Gottes als solches auffaßt, geht aus tausend Stellen hervor [illegible] die Sünde nicht bloß überhaupt als Verwirrung, Abweichen oder Abfall ([illegible] lictum) von der rechten Ordnung, sondern geradezu als Ueberschreitung der von [illegible] setzten Schranken (παράβασις, praevaricatio), Ungehorsam gegen das göttliche Gebot ([illegible] κοή, inobedientia) darstellt. Speziell betont dies der Apostel Röm. 5, 12. ff., [illegible] ἁμαρτία bald als παράπτωμα, bald als παράβασις, bald als παρακοή gegenüber dem [illegible] bezeichnet, unter welchem er das göttliche Gesetz versteht. Ebenso betont der hl. [illegible] (I. Br. 3, 4) daß jede Sünde, d. h. jede Verletzung der sittlichen Ordnung, [illegible] tretung des Gesetzes, des göttlichen nämlich, sei: Omnis, qui facit peccatum [illegible] et iniquitatem (ἀνομίαν) facit; et [= nam] peccatum est iniquitas (ἀνομία). [illegible] *Est.* in h. l. Ueber die mannigfachen schriftmäßigen Namen und die in ihnen [illegible] reiche Charakteristik der Sünde, bes. aus dem A. T., s. Scholz, Theol. des A. T. [illegible] § 15 und 16; Zschokke Theol. der Propheten § 56.

23 Als klassisch gilt bei den TT. die von *Aug.* (c. Faustum l. 22 c. 27 [illegible]

Definition der Sünde: Peccatum est factum vel dictum vel concupitum aliquid contra aeternam legem. Die Ausdrücke factum rc. bezeichnen die Sünde materiell und zwar als einen actus humanus, voluntarius et liber; der letztere Ausdruck contra aeternam legem bezeichnet die Sünde formell als Handlung gegen das gebietende Gesetz Gottes, wie Aug. sofort erklärt: Lex vero aeterna est ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans. Die Phrase lex aeterna für lex divina ist höchst bezeichnend, um die Sünde als eine Unordnung erscheinen zu lassen, welche nicht bloß gegen eine von der zeitlichen Creatur sich selbst durch ihre Vernunft oder durch das Gebot eines andern zeitlichen Wesens diktirte und darum ebenso wenig absolut unantastbare wie in sich unwandelbare Regel verstößt, sondern gegen eine solche, die in ihrer Ewigkeit zugleich als ebenso heilig und ehrfurchtgebietend, wie ungeworden und unvergänglich sich darstellt.

Die übrigen Definitionen, welche theils von den Vätern, theils von den Theologen 24 gegeben worden, hat *Bonav.* in 2. dist. 35 dub. 6 in seiner geistreichen Weise zusammengestellt und kombinirt, wie folgt: Dicendum, quod de peccato est loqui formaliter, et est loqui materialiter, sc. ratione substrati. Et quia formaliter loquendo privatio est, materialiter vero loquendo substernit ibi actum: ideo aliquando diffinitur per privationem, aliquando per positionem, quia quaedam sunt formales diffinitiones, quaedam materiales; et utroque modo multipliciter. — [I] Si enim consideramus peccatum, secundum quod dicit privationem, hoc potest esse tripliciter, aut in quantum dicit recessum a bono, aut in quantum dicit recessum a rectitudine naturae, aut in quantum dicit simpliciter recessum ab omnis boni complemento et perfectione. Primo modo sumitur diffinitio triplex ab Augustino, quae omnes idem circumloquuntur diversis modis. Quarum prima sumitur in l. de civ. Dei et est haec: *Peccatum est absentia boni ubi debet esse;* secunda in l. de vera relig.: *Peccatum non est appetitio naturarum malarum, sed desertio meliorum;* tertia in l. de natura boni: *Peccatum est corruptio modi, speciei, et ordinis.* Secundo modo, sc. prout peccatum dicit recessum a rectitudine naturae, inveniuntur tres diffinitiones, quae idem circumloquuntur, quamvis aliter et aliter. Quarum una est Damasceni, quae est: *Peccatum est ab eo, quod est secundum naturam, in id, quod est praeter naturam, aversio;* alia est Anselmi: *Peccatum est carentia debitae iustitiae*; tertia est Augustini: *Peccatum est defectus quidam a luce veritatis, naturam non perimens, sed obscurans.* Tertio vero modo, videlicet prout dicit recessum ab omnis boni complemento et perfectione, sic reperitur triplex diffinitio, quae differunt solo dicendi modo. Quarum prima sumitur ab August. in l. de lib. arb.: *Malum est aversio a bono incommutabili;* altera vero ab eodem, in l. de ver. relig.: *Peccatum est carere bonis incommutabilibus, quibus fruendum est;* tertia sumitur ab eodem Augustino: *Peccatum est tenebra intelligibilis:* hoc enim dictum est, in quantum privat visione lucis aeternae. Hae omnes sunt notificationes peccati quasi formales. — [II] Sunt et aliae notificationes, quae concernunt actum substratum. Et istae variantur secundum triplicem considerationem peccati, quam habet sub hac ratione: aut videlicet ad Deum, quem offendit, aut ad virtutem, quam excludit, aut ad bonum ut nunc, quod praetendit. Primo modo in comparatione ad Deum, quem offendit, est triplex. Quarum una accipitur ab Augustino in l. c. Manich.: *Peccatum est, in praeceptis veritatis vel in ipsa veritate errare;* alia ab Ambrosio in l. de paradiso: *Peccatum est praevaricatio legis divinae, et coelestium inobedientia praeceptorum*; tertia ab eodem August. et habetur in litera: *Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei.* Secundo modo, sc. per comparationem ad virtutem, quam excludit, sic reperitur triplex diffinitio, quarum una sumpta est a Basilio: *Peccatum est dispositio animae contrarie se habens ad virtutem;* secunda ab August. in l. de duabus animabus: *Peccatum est voluntas retinendi vel assequendi, quod justitia vetat:* ibi enim accipitur justitia generaliter, ut omnem virtutem complectitur; tertia ab eodem August. in l. de vera relig.: *Peccatum est appetere, quae Christus contempsit, vel contemnere, quae Christus appetit,* quia Christus fuit omnis virtutis exemplar. Tertio modo, sc. per comparationem ad bonum, quod praetendit, similiter invenitur triplex assignatio in re conveniens, licet differat modo dicendi. Quarum una est ab Augustino in l. de civ. Dei: *Peccatum est male uti bono;* secunda vero in l. de Trin.: *Peccatum est uti fruendis, et*

frui utendis, et similiter in libro 83. Qq.; tertia est eiusdem Augustini in l. de lib. arb.: *Peccatum est spreto incommutabili bono rebus commutabilibus adhaerere.*

25 II. Aus dem Begriffe der Sünde als bewußter und freiwilliger Uebertretung des göttlichen Gebotes ergibt sich sofort, daß ihr eigentliches Wesen oder ihre allgemeine Form, welche in der Theologie zunächst und dogmatisch fast allein zu berücksichtigen ist, in dem mehr oder minder ausgeprägten bewußten Widerspruche und Widerstreben des menschlichen Willens gegen die Anforderung des göttlichen Willens besteht, deren Nichtbeachtung eine gewisse Mißachtung (neglectio) resp. Verachtung (contemptus) des göttlichen Willens selbst einschließt.

26 Auf Seiten der Creatur involvirt die Mißachtung resp. Verachtung des göttlichen Willens eine Lossagung von der Gott geschuldeten Unterwerfung und Zuneigung, welche die Theologen aversio a Deo ultimo fine, Abwendung von Gott als dem Endziele, nennen. Zunächst bezieht sich diese Abwendung auf Gott als den finis *cui* oder als das höchste Gut in sich, dem die Creatur als dem höchst achtungs- und ehrwürdigen Endzweck huldigen, dienen und gehorchen, und als dem höchst liebenswürdigen Gute in Liebe anhängen soll. Zugleich aber bezieht sich dieselbe aber auch auf Gott als den finis *cujus gratia* oder als das höchste Gut der Creatur selbst, in dessen Besitz und Genuß sie ihre eigene Seligkeit suchen soll, indem die sündigende Creatur außer Gott eine Befriedigung sucht, welche sich mit dem Besitze und Genusse Gottes, der nur in ungetrübter Unterordnung und Hingabe an ihn möglich ist, nicht verträgt.

27 Auf Seiten Gottes involvirt die Mißachtung resp. Verachtung seines Willens eine Verschmähung seiner selbst, oder einer Versagung und Schädigung der Ehre, die ihm als dem Herrn der Creatur und dem höchsten Gute gebührt, nach dem Grundsatz: qui offendit legem, offendit regem. In dieser Beziehung heißt die Sünde in der Sprache der heiligen Schrift und der Kirche „Beleidigung Gottes", offensio oder offensa Dei, in dem Sinne nämlich, wie man unter Menschen die Versagung der schuldigen Liebe und Hochachtung und namentlich die positive Verunglimpfung einer Person Beleidigung nennt, ohne Rücksicht darauf, ob der Beleidigte dadurch innerlich gekränkt wird oder Leid darüber empfindet. Bei Gott schließt ferner die Beleidigung als Verletzung seines Hoheitsrechtes stets und wesentlich eine Injurie, und zwar eine injuria *damnosa*, d. h. einen Schaden an seinen äußern Gütern ein, was bei Menschen nicht immer der Fall ist, weßhalb die Sünde in der heiligen Schrift durchgängig als iniustitia und iniquitas bezeichnet wird. Desgleichen schließt die Beleidigung Gottes, was bei der Beleidigung von Menschen ebenfalls nicht immer zutrifft, als ein vor seinen heiligen Augen vollzogenes, ihm selbst nothwendig bewußtes Attentat gegen ihn, auch das Moment ein, daß der Sünder ein Objekt setzt, wogegen Gott nothwendig Mißfallen (displicentia), Abscheu (abominatio), Unwillen (indignatio) und Zorn (ira) haben muß. Obgleich nun alle diese Affekte bei Gott nicht von den unangenehmen Empfindungen begleitet sind, wie bei dem Menschen: so sind sie doch dem Wesen nach in Gott vorhanden (s. B. II. n. 562 ff.), und es ist nicht der Mangel an Bosheit in der Sünde, sondern nur Folge der Unwandelbarkeit und Leidensunfähigkeit Gottes, wenn

ie ihm als dem unendlichen Gute angethane Unbill ihm nicht auch unendlichen
chmerz verursacht. Mit vollem Rechte wird daher die „Erzürnung" Gottes
: den Begriff der Beleidigung mit aufgenommen und nicht bloß als ein
ßerer Beweggrund, sondern als direkter und formeller Gegenstand der die
ünde in ihrem Wesen betreffenden Reue in den Reueformeln angeführt.

Uebrigens versteht es sich von selbst, daß bei allen auch inhaltlich 28
rekt gegen Gott gerichteten Sünden, wie bei den Sünden gegen die theo-
gischen Tugenden und die Gottesverehrung, die Abkehr von Gott und die
leidigung Gottes nicht bloß dadurch zu Stande kommt, daß der betr. Akt
n Gebote Gottes zuwiderläuft, sondern hier auch in dem spezifischen Wesen
s betreffenden Aktes enthalten und begründet ist.

Je mehr man die Sünde in ihrem eigentlichen Wesen in's Auge faßt, desto absurder 29
ß die Ansicht der Reformatoren erscheinen, wonach auch die unfreiwilligen Regungen
sinnlichen Begierlichkeit das eigentliche Wesen der Sünde enthalten sollten. Denn bei
hen Regungen kann offenbar nicht von einer eigentlichen Mißachtung und Verachtung
ttes und noch weniger von einer Kränkung und Erzürnung Gottes die Rede sein.

III. Daraus, daß die Sünde eine Mißachtung oder Verachtung Gottes 30
r eine ihm angethane Schmach und Unbill ist: ergibt sich, daß das Ge-
pf durch dieselbe Gott als dem höchsten Gute, welches in sich für
Uebel empfänglich ist, ein Uebel zufügt, und daß dieselbe so auch
Uebel nicht bloß des Geschöpfes, sondern Gottes selbst ist, während
andern Uebel bloß Uebel der davon betroffenen Geschöpfe sind. Damit
zugleich gegeben, daß die Sünde unter allen Uebeln das größte und auch
absolutes Uebel ist, weil sie nicht bloß einem endlichen und relativen
e, sondern direkt dem unendlichen und absoluten Gute entgegentritt und
elbe der ihm gebührenden Ehre beraubt. Ob aber darum auch die Sünde
unendliches Uebel genannt werden könne, darüber streiten die Theo-
n. In gewissem Sinne oder in gewisser Hinsicht (secundum
l) kann sie jedenfalls so genannt werden, inwiefern sie nämlich, als gegen
unendliche Gut gerichtet, kraft derselben Hochachtung und Liebe, welche dieses
verdient, verabscheut und gehaßt werden muß, durch noch so viele andere
l nicht aufgewogen wird und ebenso durch kein Gott dargebotenes Gut
endlichem Werthe vollkommen ausgeglichen werden kann. Einige TT., bes.
misten, (z. B. *Gonet* de pecc. disp. 9. a. 6) wollen die Sünde deßhalb
schlechthin (simpliciter) ein unendliches Uebel genannt wissen, was aber
Andern namentlich darum bestreiten, weil nicht nur das materiale der
de, der sündhafte Akt, etwas Endliches sei, sondern auch das formale
lben, die Bosheit selbst, oder der Widerspruch gegen Gott und sein Ge-
vielfache Grade zulasse, was bei dem schlechthin Unendlichen nicht denkbar
Jedenfalls besteht bezüglich der Taxirung der Unendlichkeit der Sünde
wesentlicher Unterschied zwischen der Todsünde und der läßlichen Sünde,
wird daher die Behauptung des infinitum simpliciter von Allen auf
Todsünde eingeschränkt.

IV. Obgleich jeder Sünde als Uebertretung des Gesetzes Gottes, also auch 31
Uebertretung des natürlichen Gesetzes, eine theologische Bosheit innewohnt:
t doch die Bosheit der Sünde, in wiefern sie gegen das übernatürliche
tz Gottes oder das Gesetz der Gnade gerichtet ist, noch in einem spe-

zielleren Sinne einen theologischen Charakter, in dem Sinne nämlich, daß sie, wie dieses Gesetz selbst, ihrem vollen Wesen nach nur durch göttliche Offenbarung erkannt werden kann und auch in speziellerer Weise gegen Gott gerichtet ist, von ihm abwendet und ihn beleidigt. Strenggenommen muß daher in die adäquate theologische Definition der Sünde auch dieses Moment aufgenommen werden, wie es einige Theologen dadurch thun, daß sie sagen: die Sünde im theologischen Sinne sei **transgressio legis aeternae in homine ordinato ad finem supernaturalem**, oder auch **legis ordinantis hominem ad finem supernaturalem**. Denn der Unterschied der Sünde gegen das übernatürliche Gesetz von der Sünde gegen das bloße Naturgesetz ist nicht nur ein materieller, inwiefern jenes Gesetz mehr gebietet als dieses, auch nicht bloß ein accidenteller, inwiefern jenes Gesetz mehr Beweggründe der Erfüllung mit sich führt und bei seiner Uebertretung mehr auf dem Spiele steht, sondern ein formeller und substantieller, inwiefern das dem übernatürlichen Gesetze zu Grunde liegende, seinen innern Charakter bestimmende und zugleich dem ganzen Naturgesetz eine besondere Weihe verleihende Verhältniß der Creatur zu Gott ein wesentlich höheres und heiligeres ist.

32 In der That: das Subjekt dieses Gesetzes ist die zur übernatürlichen Lebensgemeinschaft mit Gott berufene Creatur, welche durch die Erfüllung desselben diese Gemeinschaft bethätigen und die Vollendung derselben erstreben soll. Mithin erscheint die Uebertretung dieses Gesetzes oder das Widerstreben gegen den in ihm wirksamen göttlichen Willen als ein Bruch oder eine Störung jener innigen Lebensgemeinschaft, welche ihrem Wesen nach die vollkommenste Einheit des kreatürlichen Willens mit dem göttlichen fordert. — Insbesondere tritt hier Gott dem geschaffenen Willen als übernatürliches Endziel entgegen, sowohl als **finis cui**, dem die Creatur in übernatürlicher Weise sich unterwerfen und anhängen soll, wie als **finis cujus gratia**, den die Creatur auf übernatürliche Weise besitzen und genießen soll. Folglich enthält auch die Sünde hier eine Abwendung von Gott als ihrem übernatürlichen Endziel, eine Kündigung der speziellen Unterwerfung und Anhänglichkeit, die das Geschöpf hier Gott schuldet, und ein Preisgeben des von ihr zu verlangenden und zu erwartenden Besitzes des höchsten Gutes in sich selbst. — Ebendarum aber nimmt auch die Beleidigung Gottes hier einen speziellen Charakter an, indem sie nicht mehr als bloßer Ungehorsam des Knechtes gegen den Herrn, sondern, wie die heilige Schrift sie schildert, als Untreue der Braut gegen den Bräutigam, Auflehnung des Kindes gegen den Vater, und Betrübung des als Unterpfand der Freundschaft Gottes in der Seele wohnenden heiligen Geistes erscheint — abgesehen davon, daß hier die Beleidigung wesentlich der gröbste Undank oder vielmehr eine Widersetzlichkeit gegen die herablassende Liebe Gottes ist, und daß zugleich die innere Liebens- und Achtungswürdigkeit Gottes in sich selbst in einem höheren Lichte erkannt wird. — Endlich, weil die Creatur durch die Gnade zur Theilnahme an der heiligen Natur und Würde Gottes erhoben wird, erscheint jede Sünde auch als ein Widerspruch mit der eigenen Heiligkeit der Creatur, der wesentlich schroffer und greller ist, als der Widerspruch derselben mit der Güte und Würde der bloßen Natur, und die Sünde nicht bloß als etwas irgendwie Verunzierendes und Entehrendes, sondern als Unheiligkeit im Sinne der Entweihung und Schän-

dung des Heiligen charakterisirt. Insbesondere widerspricht hier die Sünde a) der Gnade als einer Geburt aus Gott, wodurch wir Kinder des Lichtes werden und den Beruf zu einem gottähnlichen, durchaus heiligen Leben erhalten. Sie widerspricht b) der in der Gnade enthaltenen Wurzel des gottähnlichen heiligen Lebens und der übernatürlichen Hinneigung zu Gott, wodurch die Gnade die Seelen an Gott fesselt. Sie widerspricht c) nicht bloß, wo sie direkt auf Gott, sondern auch, wo sie direkt auf eine Creatur, d. h. auf das handelnde Subjekt selbst oder den Nächsten, sich bezieht, der heiligen Würde, womit diese Personen, und beim Menschen zugleich mit der Seele auch dessen Leib, bekleidet sind, wie das der Apostel namentlich dadurch zeigt, daß er die Sünde des Menschen gegen sich selbst in der Unzucht als Schändung des Tempels Gottes bezeichnet.

83 Obgleich die übernatürliche Ordnung im Alten Testament nicht direkt und ausdrücklich als solche geltend gemacht wird, so wird doch in Hinsicht auf das privilegirte äußere Verhältniß des Volkes Israel, welches ein Typus der Würde des geistigen Israel war, die spezielle Natur und Bedeutung der Sünde in der übernatürlichen Ordnung oft genug eingeschärft. So wird öfters hervorgehoben, daß Israel als ein Gott geheiligtes Volk, dessen Erbtheil und dessen Gott Jehova in spezieller Weise war, durch den Ungehorsam gegen das Gesetz Gottes und durch Unähnlichkeit mit seiner Heiligkeit sich besonders schwer verschulde und entehre. Namentlich wird das Verhältniß als ein Bund mit Gott, spezieller als Ehebund, und demgemäß die Sünde als Ehebruch gegen Gott dargestellt. (So z. B. Jerem. 3, 7: Et vidit praevaricatrix soror ejus Juda, quia pro eo, quod moechata esset aversatrix Israel, dimisissem eam et dedissem ei libellum repudii: et non timuit Juda soror ejus, et abiit et fornicata est etiam ipsa.) Ebenso wirft Gott den Israeliten vor, daß sie, wo sie doch seine Kinder seien, sich nicht als solche betrügen. (Isai. 1, 2. Filios enutrivi et exaltavi: ipsi autem spreverunt me.) — Im Neuen Test. wird die Sünde bestimmter und konstanter als Verläugnung der Geburt aus Gott, resp. aus „dem Geiste" oder „dem Lichte," der Heiligung durch Gott, der Gemeinschaft mit Gott in Christus und im heiligen Geiste dargestellt. So I Joh. 3, 9 (s. oben Buch III n. 908); Eph. 5, 8: Eratis aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino, ut filii lucis ambulate . . . . et nolite communicare operibus infructuosis tenebrarum. Vgl. dazu II Cor. 6, 14 ff.; (wo freilich zunächst von der Profanation der Christen durch die eheliche Gemeinschaft mit Heiden die Rede ist): Quae participatio justitiae cum iniquitate? Aut quae societas luci ad tenebras? Quae conventio Christi ad Belial? Qui autem consensus templo Dei cum idolis? Vos autem estis templum Dei vivi. Vgl. auch I Cor. 3, 17 (resp. 6, 15 ff.): Si quis templum Dei violaverit, perdet illum Deus; templum enim Dei sanctum est, quod estis vos, und Eph. 4, 30: Nolite contristare Spiritum sanctum Dei, in quo signati estis in diem redemptionis.

84 Diesen speziellen theologischen Charakter hat die Sünde natürlich subjektiv nur dort, wo die Creatur ihren übernatürlichen Beruf als solchen erkennt; und die Unkenntniß in dieser Beziehung ist eben einer der Gründe, weßhalb die Sünden vor der Taufe durch letztere vollständig, ohne einen Rest der Verantwortlichkeit oder der Strafschuld, getilgt werden. Wie aber jetzt bei den Christen, so hatte die ursprüngliche Sünde der Engel und der Menschen auch subjektiv diesen theologischen Charakter.

85 Ex professo reden die meisten TT. über den charakteristischen Gegensatz aller Sünden, namentlich derjenigen, deren Gegenstand schon unter das Naturgesetz fällt, mit der Gnade und der Ordnung der Gnade nicht. Dagegen betonen sie desto mehr, daß umgekehrt jede Sünde gegen den spezifisch übernatürlichen Inhalt des göttlichen Gesetzes, z. B. gegen die übernatürlichen Anforderungen des Glaubens und der Liebe zugleich, auch eine Sünde gegen die Natur sei, weil das Geschöpf von Natur verpflichtet ist, so zu sein und zu handeln, wie sein Schöpfer es thatsächlich fordert. (Vgl. Buch III n. 979 ff.)

§ 187. Die beiden allgemeinen Grundformen der Sünde vom theologischen Gesichtspunkte aus: der Unterschied von Todsünde und läßlicher Sünde, und das wesentliche verschiedene Verhältniß beider zur heiligmachenden Gnade.

Literatur. *Mag.* 2. dist. 42; dazu *Bonav.* und *Estius; Hal.* p. 2. q. 106: *Thom.* 1. 2. q. 72. a. 5 und q. 88—89; de malo q. 7. a. 1—2; *Bellarm.* de amiss. gr. lib. I.; *Suarez* de pecc. disp. 2; *Tanner* de pecc. q. 5; *Gonet* de pecc. disp. 9 (vorzüglich); *Sporer* theol. mor. de act. hum. c. 4 u. 5; *Lacroix* theol. mor. l. 5. n. 184 ff.; *De Rada* 2 p. controv. 17.; *Kilber* de pecc. disp. 2.

86 Die theologische Seite der Sünde oder ihr gottwidriges Wesen, namentlich das Verhältniß derselben zur Ordnung der Gnade, spricht sich am schärfsten und deutlichsten aus in der dogmatischen Lehre von der Todsünde im Gegensatz zu den läßlichen Sünden. Denn wie dieser Unterschied die Sünde direkt in ihrem Verhältnisse zu Gott in's Auge faßt, so ist auch der Begriff der Todsünde durchaus der übernatürlichen Ordnung eigenthümlich und stellt die Sünde förmlich in ihrem Gegensatze zur Gnade dar. Unter Todsünde versteht man nämlich eine Sünde, welche mit dem Fortbestande des Lebens der Seele unverträglich ist. Dasjenige Leben der Seele aber, welches in dieser Weise mit der Sünde unverträglich ist, kann nur das übernatürliche Leben sein, da das natürliche in seinem Princip unzerstörbar ist. Zugleich ist obiger Unterschied von der größten Bedeutung für viele dogmatische Lehren von den Wirkungen und der Aufhebung der Sünde. Seine Feststellung ist daher in der Dogmatik unumgänglich, während fast alle andern Unterschiede der Sünde der Moral anheimfallen.

87 Der Name „Todsünde" knüpft dem Wortlaute nach an I Joh. 5, 16 an: Qui scit fratrem suum peccare peccatum non ad mortem, petat, et dabitur ei vita [quippe] peccanti non ad mortem. Est peccatum ad mortem, non pro illo dico ut roget quis. Aber es ist hier offenbar nicht die einfache Todsünde, sondern eine solche gemeint, mit welcher Verstockung oder hartnäckige Unbußfertigkeit verbunden ist, oder die Todsünde in ihrer vollendeten Gestalt, deren Uebergang in den ewigen Tod moralisch unvermeidlich ist. Vgl. *Est.* in h. l. Sachlich gehört mehr hierhin I Joh. 3, 14: Qui non diligit, manet in morte. Die Bedeutung des Namens aber ist nicht bloß die, daß die Todsünde des Todes würdig macht, d. h. entweder, wie im A. T. die crimina capitalia, des zeitlichen, oder, wie im N. T., des gegenwärtigen und zukünftigen geistigen Todes, des Ausschlusses vom ewigen Leben und der Belastung mit ewiger Strafe: sondern zunächst die, daß die Todsünde auf den gegenwärtigen geistigen Tod selbst hinwirkt und hinzielt. Faßt man den Namen in diesem strengen Sinne, so müßte sein Gegensatz nicht „läßliche Sünde", sondern einfach „nicht tödtliche Sünde" heißen, wie er auch 1 Joh. 5, 16 genannt wird.

88 Der Name „läßliche Sünde" ist an sich noch vieldeutiger. Er wird von den Vv. gebraucht für alle Sünden, welche nachträglich durch die Barmherzigkeit Gottes Aussicht auf Erlaß erlangen (wie die bereuten oder leicht bereubaren, überhaupt die nicht mit Verstocktheit verbundenen Sünden), oder welche schon ursprünglich einen Anlaß zu leichterer Erlassung in sich trugen, (wie die Schwachheits- und Unwissenheitssünden); in diesem doppelten Sinne können auch Todsünden läßlich sein. Läßliche Sünden im strikten und technischen Sinne heißen aber nur diejenigen Sünden, welche so beschaffen sind, daß, wo sie allein ohne die Todsünde, mithin in einem Gerechtfertigten, bestehen, sie nicht bloß irgendwie erlassen werden können, sondern ihr Erlaß durch die bereits vorhandene Gnade erwirkt werden kann und auch einmal erfolgen muß, damit das in der Gnade enthaltene Anrecht auf die Erbschaft Gottes nicht wirkungslos bleibe. Der Name „läßliche Sünde" bezieht sich also direkt auf die Qualität des durch diese Sünde

begründeten reatus, d. h. ihrer Verantwortlichkeit und Strafwürdigkeit, und sein formeller Gegensatz wäre demnach die „nicht läßliche" Sünde, d. h. eine solche, deren Nachlassung nicht von dem Sünder selbst erwirkt werden kann und nicht nothwendig einmal erfolgen muß; gleichwohl wird dieser Name darum nicht gebraucht, weil eben die Nichtläßlichkeit durch den Namen der Todsünde viel stärker ausgedrückt und tiefer begründet wird.

39 Die TT. gehen gewöhnlich bei der Behandlung des Unterschieds von der Tod- und läßlichen Sünde von dem in dem Namen der letzteren ausgesprochenen Unterschied der Reate aus, so auch *Thom.* l. 2. q. 88—89, wo er den Unterschied ex professo behandelt. Aber q. 72. a. 5 hatte er schon gezeigt, daß der Unterschied der Reate nicht den fundamentalen und auch nicht einmal den prägnantesten Unterschied beider Arten von Sünden bildet und daß folglich letzterer auch nicht in den Namen „läßlich" und „nicht läßlich" ausgedrückt ist. Die Namen „tödtlich" und „nicht tödtlich" sind dagegen deßhalb bezeichnender und bedeutungsvoller, weil darin die verschiedene innere Richtung oder Tendenz der beiden Sünden oder der innere Charakter der in ihnen enthaltenen oder durch sie verursachten Unordnung sich ausspricht, indem damit gesagt ist, daß die eine das innere Prinzip des Lebens und der Ordnung angreift, während die andere dieses Prinzip unberührt läßt, — obgleich allerdings die wirklich erfolgende Zerstörung des Lebensprinzips ebenso nur eine Wirkung der Sünde ausdrückt, wie der reatus. Wenn nichtsdestoweniger die TT. gewöhnlich den Unterschied der Reate zum Ausgangspunkte der Betrachtung nehmen, so kommt das daher, daß sowohl die Offenbarungs- und Kirchenlehre vorzugsweise diesen Unterschied hervorhebt, als auch in dieser Beziehung eine Analogie besteht mit dem juristischen Unterschied der einfachen Uebertretungen resp. Vergehen von den Verbrechen (crimina) auf dem Gebiete der menschlichen Gesetze; und in der That ist der Ausdruck „crimen" bei manchen Vätern, bes. *Aug.* und *Gregor M.*, der stehende und technische Ausdruck für die Todsünde im Gegensatz zur läßlichen als einem einfachen delictum.

40 Geläugnet wird der Unterschied der Tod- und läßlichen Sünde im kirchlichen Sinne mehr oder weniger von sämmtlichen Häretikern der älteren und der neueren Zeit. Die Rationalisten, wie die Pelagianer und theilweise auch die Nestorianer, läugneten den kirchlichen Begriff der Todsünde, weil sie wie kein übernatürliches Leben, so auch keine Ertödtung desselben anerkennen. Die mystischen Häresien aber läugnen den kirchlichen Begriff der läßlichen Sünde, indem sie alle Sünden als Produkte eines durch und durch bösen Princips ansehen, sei es ein ungeschaffenes widergöttliches Prinzip, wie bei den Manichäern, (welche zugleich den Begriff der Todsünde in sofern verwarfen, als die geistige Seele, weil göttlicher Substanz, ihr göttliches Leben nicht verlieren konnte) oder ein aus gründlicher Verderbniß der Schöpfung Gottes hervorgegangenes Prinzip, wie bei den Reformatoren. Ein Gradunterschied zwischen den Sünden kann an sich beiderseits festgehalten werden, obgleich auch dieser naturgemäß vielfach sehr verflüchtigt wird. Ausdrücklich hat selbst den Gradunterschied bekanntlich Jovinian im Anschluß an die Stoiker geläugnet.

41 I. Es ist Glaubenslehre, daß es gewisse Sünden gibt, welche den Verlust des ewigen Lebens und damit eine ewige Strafe verwirken, und sofort schon den Verlust der Gnade oder die Ungnade Gottes und damit den geistigen Tod der Seele zur Folge haben. Ebenso ist es aber auch Glaubenslehre, daß nicht alle Sünden solche Folgen haben; daß es also auch solche gibt, welche an sich keine ewige Strafe und den Verlust der Gnade verdienen und folglich mit der Gnade und der in ihr enthaltenen übernatürlichen Lebendigkeit, Heiligkeit und Gerechtigkeit der Seele zusammen bestehen können; daß also die Sünden wirklich in die zwei Klassen zerfallen, welche mit den Namen der Todsünde und der läßlichen Sünde bezeichnet werden.

42 Daß es Todsünden im obigen Sinne gibt, beweist schon das Dogma von der ewigen Verdammniß. Daß es daneben aber auch läßliche Sünden gibt, ist schon definirt im *Conc. Milevit.* II. c. 8—9: Quicumque dixerit, in oratione dominica ideo dicere *sanctos:* dimitte nobis debita nostra, ut non pro se ipsis hoc dicant, quia non est eis jam necessaria ista petitio, a. s. Desgl. im *Trid.* sess. 6. cap. 11, wo zugleich hervorgehoben wird, daß die läßlichen Sünden den Stand der Gnade nicht aufheben: Licet in hac mor-

tali vita quantumvis sancti et justi in levia saltem et quotidiana, quae etiam venialia dicuntur peccata, quandoque cadunt, non propterea desinunt esse justi; nam justorum illa vox est et humilis et verax: Dimitte nobis debita nostra. — Diese Definitionen schließen sich namentlich an an die Schriftstellen I Joh. 1, 8: Si dixerimus quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, und Jak. 2, 3: In multis offendimus omnes, welche Stellen augenscheinlich auch von den Gerechten gelten. (Die häufig citirte Stelle Prov. 24, 16: Septies cadet justus et resurget: impii autem corruent in malum ist jedoch nach dem Context und dem Hebr. nicht sowohl von sittlichem Falle, als von Unfällen, Unglück, zu verstehen, was auch *Aug.* civ. Dei l. 11. c 31 gesehen hat.)

43 Eingehend und ebenso anschaulich als tiefsinnig ist der Unterschied der läßlichen Sünden von den Todsünden dargestellt I Cor. 3, 8 wo der Gedanke ausgeführt wird: Unusquisque propriam mercedem accipit secundum suum laborem [sc. quo collaborat Deo in agricultura vel aedificatione sua, quae sumus nos]. In der Erklärung der hier in Frage kommenden Verschiedenheit der Arbeit erscheinen neben den als aurum, argentum, lapides pretiosi bezeichneten guten Werken als ebenfalls „über dem Fundament, welches Christus ist“ — und auf welches, durch Glauben und Gnade gegründet, wir zum Tempel Gottes (aedificatio Dei V. 10. und templum Dei V. 16) werden — aufgebaut, aber freilich nur als unnützes und entstellendes, zur Heiligkeit des Tempels nicht passendes Geräth in ihn hineingetragen, gewisse als lignum, foenum, stipula bezeichnete Werke, im Gegensatze zu solchen Werken, durch welche der Tempel Gottes in uns zerstört wird. Die ersteren Werke unterliegen zwar als etwas Brennbares und zu Verbrennendes dem Feuer der göttlichen Gerechtigkeit, und ihr Urheber wird bestraft, aber so, daß er durch das Feuer hindurchgehend gerettet wird (si cujus opus arserit, detrimentum patietur; ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem); die letzteren Werke dagegen bewirken, daß der Zerstörer des Tempels Gottes selbst vernichtet wird (si quis autem templum Dei violaverit (φθείρει), disperdet illum Deus). Diese Stelle galt bei den alten Scholastikern als klassisch und *Thom.* 1. 2. q. 89 a. 2 entwickelt ihren Sinn in einem eigenen Artikel: Quidam intellexerunt, fundamentum esse fidem informem, super quam aliqui aedificant bona opera, quae figurantur per aurum, argentum et lapides pretiosos, quidam vero peccata etiam mortalia, quae figurantur secundum eos per lignum, foenum et stipulam. Sed hanc expositionem improbat Augustinus in libro de fide et operibus cap. 15, quia ut Apostolus dicit ad Gal. 5.: *qui opera carnis facit, regnum Dei non consequetur*, quod est salvum fieri. Apostolus autem dicit, quod ille qui aedificat lignum, foenum et stipulam, salvus erit quasi per ignem. Unde non potest intelligi, quod per lignum, foenum et stipulam peccata mortalia designentur. — Dicunt ergo quidam, quod per lignum, foenum et stipulam significantur opera bona, quae superaedificantur quidem spirituali aedificio, sed tamen commiscent se eis peccata venialia: sicut cum quis habet curam rei familiaris, quod bonum est, commiscet se superfluus amor vel uxoris vel filiorum vel possessionum, sub Deo tamen, ita scilicet quod pro his homo nihil vellet facere contra Deum. Sed hoc iterum non videtur convenienter dici. Manifestum est enim, quod omnia opera bona referuntur ad caritatem Dei et proximi; unde pertinent ad aurum, argentum et lapides pretiosos, non ergo ad lignum, foenum et stipulam. Et ideo dicendum est, quod ipsa peccata venialia, quae admiscent se procurantibus terrena, significantur per lignum, foenum et stipulam. Sicut enim huiusmodi congregantur in domo et non pertinent ad substantiam aedificii, et possunt comburi aedificio remanente; ita etiam peccata venialia multiplicantur in homine manente spirituali aedificio, et pro istis patitur ignem vel temporalis tribulationis in hac vita, vel purgatorii post hanc vitam, et tamen salutem consequitur aeternam.

44 Wenn dagegen die hl. Schrift an vielen Stellen der Sünde ohne nähere Bestimmung und Einschränkung diejenigen Wirkungen zuschreibt, welche nach katholischer Lehre einer besonderen Form der Sünde, der Todsünde, zukommen: dann sind solche Ausdrücke, welche ebenso auch von der Kirche gebraucht werden, eben von jener besonderen Form der Sünde zu verstehen als derjenigen, in welcher das ganze Wesen der Sünde voll und ohne Einschränkung vorhanden ist, und gegenüber welcher die läßlichen Sünden nur Sünden zweiter Ordnung bilden.

II. Der Unterschied zwischen Todsünde und läßlicher Sünde ist ferner [45] nach katholischer Lehre nicht ein accidenteller und äußerlicher in dem Sinne, daß die Läßlichkeit oder Nicht-Läßlichkeit, resp. die Verschiedenheit der beiderseitigen Wirkungen und Folgen, bloß von Umständen, die außer dem Akte der Sünde selbst liegen, abhinge, z. B. von dem Glauben oder dem Gnadenstande oder der Prädestination des Subjektes, resp. von einer willkürlich festgesetzten oder an die genannten Umstände des Subjektes anknüpfenden Anrechnung von Seiten Gottes. Vielmehr liegt der Unterschied in der inneren Wesenheit und Natur der beiden Klassen von Sünden als verschiedener Formen der Sünde selbst (differentia in ipsa ratione peccati), so daß eben hiedurch die bestimmte Form der Anrechnung ohne Rücksicht auf äußere Umstände des Subjektes gefordert wird.

Geläugnet wurde diese Lehre fast von sämmtlichen Reformatoren (seit Wicliff), welche [46] von dem Grundsatz ausgingen, daß alle Sünden an sich Todsünden seien, aber, statt aus diesem Rigorismus die sittliche Consequenz zu ziehen, daß alle Sünden gleichmäßig bereut und gebüßt werden müßten, um verzeihlich zu werden, die Verzeihlichkeit in der oben erwähnten Weise bei allen Sünden gleichmäßig auf äußere Umstände zurückführten. S. dagegen u. A. *Trid.* sess. 7. de bapt. can. 10: S. q. d., peccata omnia, quae post baptismum fiunt, sola recordatione et fide suscepti baptismi vel dimitti vel venialia fieri, a. s. Bajus äußerte de mer. opp. l. 2. c. 8. ebenfalls, daß alle Sünden an sich Todsünden seien, gab aber bezüglich der Art und Weise, wie sie läßlich würden, eine entgegengesetzte Erklärung, indem er die wirklichen Bedingungen der Nachlassung der Todsünde auf alle Sünden übertrug. An ihm wurde daher sub n. 20 der Satz verdammt: Nullum est peccatum natura sua veniale, sed omne peccatum meretur poenam aeternam [d. h. wie er selbst sagt: exclusionem a regno coelorum]. Ueber die kath. TT., auf welche Bajus sich bezieht, ohne sie zu nennen (Gerson, Almain, Roffensis), vgl. *Tanner* l. c.

Theologisch folgt die innere Verschiedenheit 1) allein schon daraus, daß den beiden [47] Arten von Sünden ein wesentlich verschiedenes demeritum d. h. Strafwürdigkeit zukommt, dieses aber nicht durch eine freie Imputation von Seiten Gottes, sondern vermöge der Gerechtigkeit Gottes nach wesentlich verschiedener Bosheit der Handlungen bestimmt werden muß. Ferner 2) unterscheidet die Schrift und Kirchenlehre die beiden Arten der Sünden nicht bloß in Hinsicht auf die Strafwürdigkeit, sondern auch in Hinsicht auf die Mißfälligkeit der Sünde selbst und des Sünders vor Gott. Endlich 3) ist nach der Schrift und Kirchenlehre der Unterschied ein derartiger, daß die Todsünder schlechthin Sünder und Ungerechte, die läßlichen Sünder zwar Sünder, aber zugleich noch wahrhaft heilig und gerecht genannt werden und sind, was nicht möglich wäre, wenn die beiderseitigen Sünden sich nicht innerlich in ihrem Verhältnisse zur Heiligkeit und Gerechtigkeit unterschieden.

Ueber die Einwendungen von Bajus u. A. s. *Estius, Lacroix, Kilber* ll. cc., theilweise werden sie im Folgenden berührt. In neuerer Zeit hat bekanntlich Hirscher sehr bedenkliche Ansichten über den fraglichen Unterschied gehabt und namentlich geäußert, daß derselbe gar nicht durch die Verschiedenheit der Objekte, sondern bloß durch die Verschiedenheit des subjektiven Verhaltens bestimmt werde, d. h. daß es keine läßlichen Sünden gebe, als ex imperfectione actus. Vgl. dagegen Kleutgen Bd. II. 2. Aufl. n. 284 ff.

III. Der innere Unterschied der läßlichen Sünden von den Todsünden [48] in ratione peccati, wodurch die Verschiedenheit ihrer Strafwürdigkeit bestimmt wird, besteht im Allgemeinen darin, daß die Todsünde die vollbewußte und vollgewollte Uebertretung eines schwer verbindenden (resp. als schwer verbindlich dem Subjekte erscheinenden), die läßliche Sünde die irgendwie bewußte und frei gewollte Uebertretung eines leicht verbindenden (resp. als leicht verbindlich dem Subjekte erscheinenden) Gebotes Gottes ist. Schwer verbindlich aber heißt ein solches Gebot, welches wegen der Erreichung eines wichtigen Zweckes oder wegen der Sicherung eines noth-

wendig zu wahrenden wichtigen Gutes die Befolgung so fordert, daß dieselbe dem Subjekt des Gebotes als nothwendiges Mittel zur Erreichung seiner eigenen Bestimmung und folglich unter Androhung der Entziehung der Freundschaft und der Erbschaft Gottes aufgelegt wird. Leicht verbindlich heißt ein Gebot, welches zwar wirklich verpflichtet, aber nicht in dieser strengen Weise aufgelegt ist. Diese Verschiedenheit der schweren und leichten Verbindlichkeit ist, obgleich dem Namen nach nur graduell, der Sache nach eine wesentliche; und so enthält auch die in der Uebertretung der beiderseitigen Verbindlichkeit liegende Nichtbeachtung der Forderungen des göttlichen Willens von Seiten des geschöpflichen Willens eine wesentlich verschiedene Bosheit in der Gesinnung des Sünders, welche sich in folgenden Momenten darstellen läßt.

49 Bei der vollen Uebertretung der schweren Verbindlichkeit gestaltet sich der Widerspruch gegen den göttlichen Willen zu einer effektiven Verachtung Gottes (contemptus), indem man sich selbst seiner strengsten Forderung nicht fügen will, während im anderen Falle bloß von einer Mißachtung Gottes (neglectio) die Rede sein kann. Im ersten Falle widerspricht der Sünder seiner Beziehung zu Gott als finis cui in der Weise, als ob Gott gar kein Recht auf seine Hochachtung und Liebe hätte, während er im letzteren Falle bloß nicht die ganze Gott geschuldete Hochachtung und Liebe leistet. Zugleich widerspricht er im ersten Falle dem schuldigen Streben nach Gott als dem finis cujus gratia, dessen Erreichung an die Beobachtung der schwer verbindlichen Gebote geknüpft ist, in der Weise, als ob Gott nicht sein höchstes Gut wäre, während er im letzteren Falle dieses Streben nicht aufgibt, sondern bloß für den gegenwärtigen Fall es außer Wirksamkeit setzt und seiner Verwirklichung Hindernisse entgegenstellt. Im ersten Falle findet daher eine solche Beleidigung Gottes statt, wodurch die Würde Gottes gänzlich verläugnet wird und welche darum für den Beleidigten unerträglich erscheinen muß, während im zweiten Falle die Würde Gottes bloß nicht in vollem Maße anerkannt wird, und daher die Beleidigung als eine erträgliche sich darstellt.

50 Am anschaulichsten und zugleich am vollständigsten ist der Unterschied der inneren Bosheit in den beiden Formen der Sünde in der Formel ausgesprochen: in der schweren Sünde wende sich die Creatur von Gott als ihrem letzten Ziele so ab, daß sie sich einem anderen Ziele zuwende und so Gott den Rücken wende, während sie in der läßlichen Sünde ihr letztes Ziel bloß vorübergehend aus dem Auge verliere, und neben dem rechten Wege hergehe, ohne sich einem anderen Ziele zuzuwenden. Das heißt mit anderen Worten: der Todsünder zieht sich oder das geschöpfliche Gut, wegen dessen er sündigt, thatsächlich Gott selbst vor; denn er setzt es höher als das Recht Gottes und den Besitz Gottes, weil er um seinetwillen das Recht Gottes auch in seiner schärfsten Geltendmachung und den Besitz Gottes auch, wo derselbe gänzlich auf dem Spiele steht, bei Seite setzt; er handelt mithin so, als ob nicht Gott, sondern er selbst, resp. ein geschaffenes Gut, das höchste Gut wäre. Der läßliche Sünder hingegen zieht nicht sich oder ein geschaffenes Gut Gott selbst vor, da er als solcher nicht den Willen offenbart, das Recht Gottes in keiner Form anzuerkennen und auf den Besitz

Gottes zu verzichten; denn mit der läßlichen Sünde ist immer noch der Wille vereinbar, dieselbe zu unterlassen, wofern sie von Gott strenge verboten würde oder wäre. Ebenso grell oder noch greller tritt der Unterschied hervor in der Redeweise der heiligen Schrift, welche den schweren Sünder als feindselig gegen Gott darstellt, dem daher auch von Seiten Gottes Feindseligkeit entgegengestellt werde, während sie das niemals von der läßlichen Sünde sagt.

51 Hiernach ergibt sich, daß die schweren und die leichten Sünden auch da, wo sie in Bezug auf den materiellen Inhalt oder den nächsten Zweck der betr. Gesetze nicht spezifisch verschieden sind, doch stets spezifisch verschieden sind in dem, was die eigentliche innere Form und das theologische Wesen der Sünde ausmacht, in Bezug auf ihre Gottwidrigkeit. Ja, von dieser Seite angesehen, verhalten sie sich nicht einmal wie zwei koordinirte Arten desselben Genus, sondern wie die vollkommene, primäre und gleichsam substantielle, und die unvollkommene, sekundäre und gleichsam accidentelle Form der Verwirklichung eines höheren Begriffes.

52 Von den konstitutiven Merkmalen des innern Unterschiedes zwischen Todsünde und läßlicher Sünde kursiren unter den TT. verschiedene, theilweise dem Wortlaute nach ganz widersprechende Formeln, welche jedoch größtentheils nicht so sehr auf widersprechender Auffassung, als auf einseitiger Betonung einzelner Momente oder einer enger oder weiter gefaßten Bedeutung der Ausdrücke beruhen. 1) Nach Skotus sind die Todsünden contra *praeceptum*, die läßlichen contra *consilium;* er versteht jedoch unter consilium ein praeceptum de non necessariis *absolute* ad finem vel salutem. 2) Nach *Hal.*, *Bonav.*, *Thom.*, sind die Todsünden *contra* legem, die läßlichen *praeter* legem, resp. die ersteren contra *substantiam* legis, die letzteren contra *modum* legis. Hierbei wird das Gesetz Gottes als im Ganzes gefaßt, dessen Tendenz zunächst und direkt auf das schwer Verbotene fällt, und welches an letzterem sowohl seine eigenste und volle Kraft geltend macht, wie auch in ihm als dem zu seinem letzten Zwecke unbedingt Nothwendigen seinen substanziellen Inhalt hat. Vgl. dazu unten n. 54.) Diese Auffassungsweise liegt auch manchen Stellen der heiligen Schrift zu Grunde, wo die Gerechten trotz ihrer läßlichen Sünden als solche dargestellt werden, welche das ganze Gesetz Gottes beobachten. Zuweilen sprechen sogar einzelne TT. der läßlichen Sünde den Charakter der „inobedientia" ab, nämlich den des völligen und trotzigen Ungehorsams, welcher in der Todsünde liegt. 3) *Thom.* an manchen Stellen scheint in der läßlichen Sünde gar keine Versagung der Gott schuldigen reverentia und caritas und folglich keine Mißachtung Gottes zu sehen, resp. dieselbe nicht als deordinatio circa *finem* ultimum (Deum), sondern bloß als deordinatio circa *media* (res creatas) anzusehen. Aber Ersteres ist bloß so zu verstehen, daß in der läßlichen Sünde keine solche Mißachtung Gottes enthalten ist, die man als eine Lossagung von der Ehrfurcht und Liebe gegen Gott und als Verachtung (contemptus) bezeichnen könnte; und Letzteres soll nur ausdrücken, daß man in der läßlichen Sünde Gott nicht als Endziel preisgibt, sondern bloß nicht so darnach strebt, wie man darnach streben sollte, und nicht alles so einrichtet, daß es auf dieses Ziel bezogen werden kann. 4) Einige Theologen, bes. *Bonav.* (in 2. dist. 42. a. 2. q. 2. ad 6), läugnen, daß die läßliche Sünde eine Beleidigung Gottes (offensa Dei) sei; aber *Bonav.* nimmt die offensa Dei hier im engeren Sinne, wie sie der Verachtung Gottes oder auch einer feindseligen Gesinnung entspricht: „non enim dicitur Deus offendi, nisi cum contemnitur;" der contemptus aber liegt nach ihm darin, quod plus appretiatur creatura, quam Deus". 5) Alle TT. stimmen darin überein, daß die aversio a Deo im eigentlichen und strengen Sinne, wo sie mit der conversio ad alium finem ultimum verbunden ist, nur in der schweren Sünde stattfinde. Sie leugnen aber damit nicht, daß eine gewisse aversio oder vielmehr *di*versio (etwa Wegwendung) auch in der läßlichen Sünde liege. *Bonav.* l. c. q. 1: Quia veniale fit praeter mandatum, in veniali etiam peccato creatura non refertur in Deum. Hinc est, quod per veniale homo quodammodo recedit a via mandati, quodammodo etiam adhaeret ei, per quod deberet transire; unde et in veniali est quaedam *elongatio* et quaedam *retardatio;*

et, si large nomen aversionis acciperetur, ut se extenderet ad elongationem et retardationem, in veniali esset *aversio quaedam*. Quia tamen nomen aversionis sonat contemptum, ideo tenendum est, quod avertere a Deo sit mortalis peccati proprie. — Näheres über die Art und Weise, wie bei der Todsünde der finis ultimus von Gott weg in die Creatur verlegt, in der läßlichen Sünde Gott noch als finis ultimus festgehalten werde, was *Thom.* eine relatio habitualis actus resp. creaturae (per actum intentae) nennt, s. bei *Gonet* l. c. a. 3 und 4.

53 Ueber die Frage nach dem formellen Charakter des Unterschiedes, ob er ein spezifischer oder generischer sei, s. *Thom.* q. 88. a. 2, welcher dies insofern läugnet, als nicht alle Todsünden hinsichtlich ihres spezifischen Objektes einer andern Art angehören, als die entsprechenden läßlichen Sünden. Soweit jedoch der spezifische Unterschied einen wesentlichen bedeuten soll, erkennt er ihn l. 2. q. 72. a. 5 an, und q. 88. a. 1. ad 1 erklärt er sogar, daß beide Sünden nach ihrer innern Seite nicht einmal als zwei koordinirte Spezies eines gemeinschaftlichen Genus betrachtet werden können. Divisio peccati in veniale et mortale *non est divisio generis in species*, quae aequaliter participant rationem generis, sed *analogi* in ea, de quibus praedicatur *secundum prius et posterius;* et ideo perfecta ratio peccati, quam Augustinus ponit, convenit peccato mortali. Peccatum autem veniale dicitur peccatum secundum rationem imperfectam et in ordine ad peccatum mortale, sicut accidens dicitur ens in ordine ad substantiam secundum imperfectam rationem entis; non enim est *contra legem*, quia venialiter peccans non facit, quod lex prohibet, nec praetermittit id, ad quod lex per praeceptum obligat, sed facit *praeter legem*, quia *non observat modum rationis*, quem lex intendit.

54 IV. Aus der gegebenen Erklärung der Verschiedenheit der Bosheit bei der schweren und der leichten Sünde ergibt sich von selbst, daß diese Verschiedenheit formell nicht in dem verschiedenen Verhältnisse beider Sünden zu den speziellen Geboten des Sittengesetzes, sondern in ihrem verschiedenen Verhältnisse zu dem ersten und höchsten und zugleich allgemeinsten Gebote des Gesetzes, dem der Liebe Gottes, liegt. Wie alle Sünden aller besonderen Arten im Widerspruche gegen dieses Gebot ihre gemeinsame Form haben, so liegt in der wesentlich verschiedenen Weise des Widerspruchs gegen dieses Gebot der wesentliche Unterschied der läßlichen von der Todsünde. Bei der läßlichen Sünde ist der Widerspruch ein bloß negativer, inwiefern dieselbe überhaupt von dem Wege und der Ordnung abweicht, welche das Gebot der Liebe vorschreibt; bei der Todsünde aber ist er ein conträrer, weil dieselbe so von dem Wege und der Ordnung der Liebe abweicht, daß sie sich in umgekehrter Richtung bewegt, d. h. ihr Endziel in der Creatur sucht. Deßgleichen ist bei der läßlichen Sünde der Widerspruch nur ein accidenteller, d. h. gegen die allseitig vollkommene Erfüllung des Gebotes der Liebe resp. gegen die sekundären Ansprüche desselben, welche auf die Vermeidung aller irgendwie Gott mißfälligen Handlungen lauten, gerichteter; bei der Todsünde aber ist er ein substantieller, d. h. gegen das Wesen und die Substanz des Gebotes gerichteter, indem dessen wesentliche Forderung darin besteht, daß man kein anderes Gut Gott vorziehe oder auch nur ihm gleichstelle. Während demgemäß die läßliche Sünde nicht unvereinbar ist mit der substantiellen Fortdauer der liebevollen Gesinnung gegen Gott, ist die letztere mit der Todsünde schlechthin unvereinbar, weil sie dadurch förmlich aufgehoben und gekündigt wird. Besonders von dem Gebote der Liebe Gottes verstehen daher die TT. den Satz, daß die Todsünde contra, die läßliche Sünde praeter legem sei, indem sie diesen Ausdruck gleichbedeutend nehmen mit dem anderen: contra resp. praeter ordinem caritatis.

Der der schweren Sünde eigenthümliche conträre und substantielle Widerspruch gegen das Gebot, die Ordnung und den Akt der Liebe Gottes richtet sich aber in der übernatürlichen Ordnung zugleich gegen das Prinzip dieses Aktes, die habituelle Kraft und Neigung zu demselben oder den *habitus caritatis*, und überhaupt gegen die in ihm hervortretende habituelle Heiligkeit des Subjektes, wodurch dasselbe auf übernatürliche Weise auf Gott hingeordnet und mit ihm verbunden ist. Wie nun jener Widerspruch in ersterer Beziehung den gleichzeitigen Fortbestand der dem Gebote entsprechenden liebevollen Gesinnung gegen Gott metaphysisch aufhebt und ausschließt: so involvirt er in letzterer Beziehung eine moralische Unverträglichkeit der sündhaften Gesinnung mit dem gleichzeitigen Fortbestande des *habitus caritatis* und überhaupt der habituellen Heiligkeit, welche zur Folge hat, daß mit dem Eintreten der schweren Sünde der Fortbestand der heiligmachenden Gnade unmöglich gemacht oder vielmehr diese selbst durch den sündhaften Akt aus dem Subjekte ausgeschlossen wird. Weil aber in der heiligmachenden Gnade das übernatürliche Lebensprinzip besteht und folglich durch den Ausschluß der ersteren das letztere zerstört, also das Subjekt geistig getödtet wird: so charakterisirt sich das spezifische Wesen der schweren Sünde in der übernatürlichen Ordnung in letzter Instanz dadurch, daß ihr vermöge ihres unverträglichen Widerspruches mit der heiligmachenden Gnade die wirksame Tendenz zur Zerstörung des übernatürlichen Lebens innewohnt, daß sie also m. E. W. eine tödtliche Sünde oder eine Todsünde ist. 55

Hieraus ergibt sich zunächst, daß die schwere Sünde im Gegensatz zur leichten in der übernatürlichen Ordnung einen ganz speziellen Charakter der inneren Bosheit und bösen Wirksamkeit besitzt, den sie in der natürlichen Ordnung nicht hat, und den der Apostel ebenso tief wie anschaulich dadurch ausdrückt, daß er die Todsünde als Attentat gegen den Tempel Gottes bezeichnet. Zugleich aber wird dadurch auch in spezieller Weise die der schweren Sünde gegenüber der leichten als einer läßlichen eigene Irreparabilität begründet und erklärt. Wenn nämlich die TT. die Irreparabilität der schweren Sünde dadurch erklären, daß dieselbe das Prinzip und das Fundament der sittlichen Ordnung angreife und zerstöre: dann kann man dieß in der natürlichen Ordnung nur moralisch verstehen, inwiefern man durch die schwere Sünde einerseits die liebevolle Gesinnung gegen Gott aufgibt und andererseits durch die Verachtung Gottes ihm einen solchen Schimpf anthut, daß derselbe natürlicher Weise nicht gesühnt werden kann, daß man also eine unendliche, mit Endlichem nicht bezahlbare Schuld auf sich ladet. In der übernatürlichen Ordnung aber ist das nicht bloß moralisch, sondern auch physisch zu verstehen, indem hier das physische Prinzip und die Wurzel der Verwirklichung des jener Ordnung entsprechenden sittlichen Lebens zerstört, und damit die Möglichkeit, in Zukunft dieses Leben in seinem wesentlichsten Momente fortzusetzen oder wiederanzufangen, von Grund aus vernichtet wird. 56

Das Nähere über die hier berührten Punkte, soweit sie die effektive Wirksamkeit der Todsünde betreffen, folgt in § 190, wo von den Wirkungen der Sünde die Rede ist, woselbst zugleich gezeigt wird, daß die läßliche Sünde nicht nur die heiligmachende Gnade nicht gänzlich aufhebt, sondern auch dieselbe nicht in ihrer graduellen Vollkommenheit vermindert. 57

§ 188. Die Wirkungen der aktuellen Sünde im Subjekte derselben: 1) die formellen Wirkungen: Befleckung und Schuldbarkeit, Hassens- und Strafwürdigkeit vor Gott.

58 Die Lehre von den Wirkungen der Sünde ist bei den TT. selten vollständig und im Zusammenhange behandelt. Am vollständigsten ist die Darstellung von *Thom.* 1. 2. q. 85—87, wo er drei Wirkungen anführt: 1) corruptio boni naturae (worunter er nicht bloß das natürlich Gute, sondern das ganze ursprünglich der Natur verliehene Gute versteht), 2) macula animae und 3) reatus poenae. Das, was später habituelle Sünde genannt wurde, begreift er unter der macula animae. Indem wir uns dieser Eintheilung im Ganzen anschließen, glauben wir doch zur leichteren Beseitigung vieler später aufgetauchter Schwierigkeiten eine andere Formulirung und Gruppirung wählen zu sollen. Namentlich scheiden wir die habituelle Sünde, worin die aktuelle moralisch fortlebt, als eine Wirkung für sich aus, welche zur Fortdauer der übrigen theils als sie bedingend, theils als durch sie bedingt sich verhält. Zugleich stellen wir den übrigen Wirkungen diejenigen voran, welche ihrer Natur nach die ersten sind, die formellen Wirkungen, welche bei *Thom.* gelegentlich der zweiten und dritten Wirkung besprochen werden.

59 Die Wirkungen der Sünde, worum es sich hier handelt, sind diejenigen, welche durch die Sünde als solche im Subjekte derselben entstehen. Wir abstrahiren also hier von denjenigen Wirkungen, welche durch sündhafte Handlungen in dem von ihnen berührten Objekte oder überhaupt in einem andern Subjekte herbeigeführt werden, z. B. der dem Nächsten zugefügte Schaden, oder, wie bei jeder Sünde, die Gott und seinem Gesetze angethane Schmach und Unbill. Die letztere Wirkung muß freilich bei der Erklärung der übrigen berücksichtigt werden; sie ist aber theils schon früher erklärt (n. 27 ff), und was noch fehlt, wird im folgenden § nachgetragen, weil es sich unmittelbar auf die Fortdauer der Sünde selbst bezieht.

60 I. Formelle Wirkung eines Aktes ist diejenige, welche demselben als einer causa formalis zukommt, d. h. in seinem Subjekte unmittelbar daraus resultirt, daß der Akt in ihm und von ihm ist. Je nachdem man mehr auf die innere objektive Natur des Aktes, der in dem Subjekte ist, oder mehr auf sein Verhältniß zum Subjekte als seinem freiwirkenden Princip sieht, stellt sich bei freien Akten deren formelle Wirkung in einer doppelten Richtung dar.

61 In ersterer Beziehung erscheint der sündhafte Akt, weil er als eine sittliche und gottwidrige Unordnung etwas absolut Unschönes und Häßliches ist, als eine Entehrung und Verunzierung des Subjektes. Er bewirkt somit eine Befleckung seines Subjektes wie durch einen ihm anhaftenden Schmutz, womit zugleich eine Verdunkelung des durch den Schmutz verdeckten Glanzes seiner Schönheit und Würde gegeben ist, sowie eine Schädigung und Verminderung des Strahlenkleides, mit welchem das Subjekt durch sein sittliches gutes Handeln umgeben sein sollte. Diese Befleckung zeigt sich in positiver Gestalt besonders bei den Begehungssünden, worin das Subjekt ausdrücklich sich an Objekte hängt, die seiner Liebe unwürdig sind und so mit häßlichen Dingen in inneren geistigen Contakt tritt. Bei den Unterlassungssünden erscheint dieselbe mehr nur in negativer Gestalt als Mangel eines nothwendigen Schmuckes. Als der Fleck oder die Makel kann hier sowohl der positive Akt der Sünde, wie der Mangel des nothwendigen Glanzes, dessen Ursache jener Akt ist, angesehen werden; der hl. Thomas nimmt die Makel durchweg in letzterem, der hl. Bonaventura dagegen im ersteren Sinne, indem er das andere Moment deformitas, Verunstaltung, nennt.

Die Bezeichnung der Sünde als einer Befleckung ist der heiligen Schrift so geläufig, 62 daß es hier keiner Belege bedarf. *Thom.* 1. 2. q. 86. a. 1 erklärt die Befleckung wie folgt: Macula proprie dicitur in corporalibus, quando aliquod corpus nitidum perdit suum nitorem ex contactu alterius corporis, sicut vestis et aurum et argentum aut aliud huiusmodi. In rebus autem spiritualibus ad similitudinem huius oportet maculam dici. Habet autem anima hominis duplicem nitorem: unum quidem ex refulgentia luminis naturalis rationis, per quam dirigitur in suis actibus, alium vero ex refulgentia divini luminis, scilicet sapientiae et gratiae, per quam etiam homo perficitur ad bene et decenter agendum. Est autem quasi quidam animae tactus, quando inhaeret aliquibus rebus per amorem; cum autem peccat, adhaeret rebus aliquibus contra lumen rationis et divinae legis, ut ex supradictis patet; unde ipsum detrimentum nitoris ex tali contactu proveniens macula animae metaphorice vocatur.

In der zweiten Beziehung, inwiefern nämlich die Sünde eine pflicht- 63 mäßig zu verhütende und gegen die Pflicht freiwillig, mithin durch Verschuldung (culpa = agere culpabiliter) herbeigeführte, also selbstverschuldete und zurechenbare Unordnung ist: erscheint als formelle Wirkung derselben die Schuldbarkeit (culpa = esse in culpa) des Subjektes und damit die Haftbarkeit und Verantwortlichkeit desselben für eine Pflichtverletzung, mithin eine Belastung oder Verstrickung (resp. Verhaftung) des Subjektes durch ein ihm angelegtes Band der Schuld (reatus culpae), d. h. der Nothwendigkeit oder Verbindlichkeit, für den verschuldeten Akt oder das schuldbare Verhalten zur Rechenschaft gezogen zu werden oder sich ziehen zu lassen.

Wie jedoch im sündhaften Akte seine Freiheit und seine Innerlichkeit 64 untrennbar verbunden sind, so sind diese beiden Momente auch gegenüber seinen Wirkungen nicht von einander zu trennen. Im Gegentheil erlangt die Befleckung erst dadurch ihre volle Bedeutung, daß sie als eine selbstverschuldete das Subjekt nicht bloß unschön und häßlich, sondern auch tadelnswerth macht. Desgleichen kann andererseits schon die Schuld an und für sich, in wiefern auch sie das Subjekt entehrt und verunziert, als eine Befleckung desselben angesehen werden. Die heilige Schrift faßt den aus der Sünde resultirenden Zustand des Sünders gewöhnlich unter dem Namen der Ungerechtigkeit (injustitia, ἀδικία) des Menschen auf und behandelt dieselbe abwechselnd bald als Befleckung oder Unreinheit, bald als Fessel oder Last.

II. Aus diesen ersten und fundamentalen formellen Wirkungen 65 der aktuellen Sünde ergeben sich sofort drei andere, in welchen deren Bedeutung klarer hervortritt. Das Subjekt der aktuellen Sünde wird nämlich als solches ipso facto und nothwendig: 1) Gegenstand des Mißfallens und Abscheus Gottes (der displicentia und abominatio oder des odium abominationis), oder vor Gott mißfällig und verabscheuungswürdig. Es wird 2) Gegenstand des Hasses Gottes (des odium inimicitiae) oder vor Gott hassenswürdig, wenigstens im Sinne der Unwürdigkeit der ferneren Zuwendung des vollen früheren Wohlwollens Gottes. Es wird endlich 3) Gegenstand des Zornes Gottes und mit der Nothwendigkeit behaftet, die Wirkungen des göttlichen Zornes zur Aufrechthaltung der Ordnung durch gewaltsame Reaktion gegen die Sünde oder durch Strafen zu tragen, also strafwürdig. Alle drei Wirkungen werden in der Schrift- und Kirchensprache gewöhnlich unter dem Namen Hassenswürdigkeit des Sünders zusammengefaßt, weil alle drei je einzeln eine gewisse Form des

Hasses enthalten und erst alle drei zusammen dasjenige Verhältniß darstellen, welches wir unter Menschen schlechthin als das der Feindschaft bezeichnen.

66 Von diesen drei Wirkungen entspricht die erste zunächst der Befleckung durch eine Makel, weil das Beflecktsein das spezifische Objekt der Mißfälligkeit eines Gegenstandes ist, weßhalb denn auch die TT. gewöhnlich die Befleckung und die Mißfälligkeit vor Gott als identisch gebrauchen. Die dritte Wirkung entspricht zunächst der Verstrickung durch die Schuld, weil gerade die Verschuldung einer Verletzung der Ordnung der spezifische Grund des Zornes Gottes ist, weßhalb die Juristen und nach ihnen auch die älteren Theologen, reatus (= Schuld) und Strafwürdigkeit geradezu als Wechselbegriffe gebrauchen. Die zweite Wirkung hingegen entspricht theils der Makel, soweit es sich um die Begründung des göttlichen Hasses durch Veränderung des Objekts der göttlichen Liebe handelt, theils der Schuld, soweit es sich um die Bethätigung des göttlichen Hasses handelt, dessen Wirkungen ähnlich, wie die des göttlichen Zornes, Strafen sind, wenn auch zunächst auch nur negative, durch Entziehung und Vorenthaltung von Gütern. Uebrigens kann man, alle drei Wirkungen, wie auf die Makel, so auch auf den „reatus“ als ihren gemeinschaftlichen Grund und Kern zurückführen, darf aber alsdann unter dem reatus nicht ausschließlich die Strafwürdigkeit, geschweige denn die erst auf Grund derselben von Gott aufzulegende oder aufgelegte Verbindlichkeit zur Erstehung der Strafe oder den „reatus *poenae*“ verstehen, sondern muß ihm die Bedeutung geben, welche die TT. durch „reatus *culpae*“ ausdrücken [1].

67 III. Obgleich zu den formellen Wirkungen der Sünde an erster Stelle nur die Strafwürdigkeit gehört und die meisten Strafen erst eigens von Gott verhängt werden: so lassen sich doch auch schon die formellen Wirkungen, nämlich die Makel und die Schuld, und noch mehr das ihnen entsprechende Verhältniß zu Gott und den hierin gegebenen Abscheu, Haß und Zorn Gottes gegen den Sünder, insofern als effektive Strafen betrachten, als sie vom Sünder nicht intendirt, vielmehr gegen seinen Willen als ein seiner Bosheit gebührendes Uebel herbeigeführt oder contrahirt werden. Desgleichen kann man mit *Bonav.* [2] sagen, der sündhafte Akt selbst sei in verschiedener Hinsicht culpa und poena, und eine poena non solum contracta, sed acta. Und zwar ist diese Strafe unter Umständen auch eine sehr fühlbare und empfindliche Strafe: dadurch nämlich, daß die in sich gute Natur des durch die Sünde in Unordnung gestürzten, befleckten und schuldbeladenen Subjektes sich gegen die Sünde bäumt und stemmt, theils in der Form der Unruhe über die ihrem Streben nach Ruhe in Gott angethane Gewalt, theils in der Form der Scham über die ihrem Streben nach Wahrung ihrer Würde entgegengestellte Schmach, theils in der Form der Gewissensbisse oder der Reaktion des sittlich religiösen Strebens gegen die schuldbare Mißachtung desselben. Daher der berühmte Spruch von *August.* (conf. l. c. 12) Iussisti, Domine, et sic est, ut omnis iniquus animus sibi ipse sit poena.

68 IV. Die formellen Wirkungen der Sünde sind natürlich, weil dem Wesen der letzteren entsprechend, dort, wo dieses Wesen selbst grundverschieden ist,

---

[1] Näheres über diese Ausdrücke s. in den folgenden §§ 190 u. 191.

[2] In 2 dist. 36. dub. 2; vgl. in dist. 35. a. 1. q. 2.

wie bei der Todsünde und der läßlichen Sünde, ebenfalls grundverschieden. Bei der Todsünde treten dieselben im vollen uneingeschränkten Sinne auf, so daß man von dem Todsünder schlechthin, simpliciter, sagen kann und muß, er sei unrein und schuldbeladen, sowie vor Gott verabscheuens-, hassens- und zornwürdig. Von dem läßlichen Sünder hingegen kann man alles dies nur mit Einschränkung und beziehungsweise sagen: er ist in gewisser Beziehung wirklich und wahrhaft unrein und schuldbeladen, und vor Gott verabscheuens-, hassens- und zornwürdig; wie er aber darum nicht schlechthin als ungerecht und als Feind Gottes bezeichnet werden kann und wird, so dürfen auch von ihm alle jene anderen Prädikate nur in einem so beschränkten Sinne behauptet werden, daß sie im Vergleich mit dem Todsünder zugleich geläugnet werden müssen, und ebenso gut das Gegentheil ausgesagt werden kann.

Am klarsten tritt auch hier wieder der Unterschied der Todsünde von der läßlichen Sünde hervor in ihrem beiderseitigen Verhältniß zur heiligmachenden Gnade. Durch die Todsünde wird das Subjekt in der Weise ungerecht, daß es zugleich schlechthin unheilig, d. h. der habituellen Heiligkeit beraubt wird, und in der Weise hassenswürdig vor Gott, daß es schlechthin in Ungnade fällt, d. h. der Gnade mit allen Würden, Rechten und Aussichten, welche ihm dieselbe gewährte, verlustig geht. Das Subjekt der läßlichen Sünde kann dagegen trotz seiner Ungerechtigkeit noch heilig sein, indem es in übernatürlicher Verbindung mit Gott bleibt und die Wurzel des heiligen Lebens in sich behält; ebenso kann es trotz seiner Mißfälligkeit noch bei Gott in Gnade stehen, indem es dadurch bloß besonderer Vergünstigungen, aber nicht des Rechtes auf die wesentlich zum Gnadenstande gehörigen Privilegien unwürdig wird. Um jedoch in diesem Unterschiede das, was als formelle und unmittelbare Wirkung der aktuellen Sünde anzusehen ist, deutlicher hervorzuheben: so besteht diese darin, daß durch die Todsünde das Subjekt des Besitzes der heiligmachenden Gnade unfähig und unwürdig, oder mit einer solchen Ungerechtigkeit und Hassenswürdigkeit behaftet wird, daß mit derselben der Fortbestand der übernatürlichen Heiligkeit und Gottwohlgefälligkeit oder der gratia als sanctificans und gratificans in demselben Subjekte wenigstens moralisch unvereinbar ist, während es sich bei der läßlichen Sünde umgekehrt verhält. Gerade auf Grund dieser Unverträglichkeit erfolgt bei der Todsünde auch die wirkliche Beraubung der heiligmachenden Gnade als effektive Wirkung, als welche sie im folg. § zu besprechen ist.

§ 189. Die Wirkungen der Sünde. Fortsetzung. 2) Die effektiven Wirkungen der Sünde: die *corruptio* oder *vitiatio boni naturae* durch Schwächung der natürlichen Anlage und Vernichtung der übernatürlichen Güte.

Literatur: *Lomb.* in 2. dist. 35; dazu *Bonav.* (sehr eingehend); *Hal.* 2. p. q. 95; *Thom.* de malo q. 2. a. 10—11; 1. 2. q. 85; dazu *Medina* und *Sylvius*.

I. Effektive Wirkungen eines Aktes nennen wir diejenigen, welche nicht einfach durch seine Gegenwart im Subjekte, sondern durch seine Kraft hervorgebracht werden, resp. so im Gefolge eines Aktes stehen, daß ihr Bestand dessen aktuelle Gegenwart nicht in sich einschließt, und welche überdies eine reale, ihrer Natur nach bleibende Veränderung in der habituellen Beschaffenheit des Sub-

jektes hervorbringen. Bei der Sünde werden dieselben im Allgemeinen und August. von den VV. bezeichnet als **diminutio, corruptio** oder **vitiatio boni**, und zwar boni **naturae** aus einem doppelten Grunde: einmal um sie von derjenigen corruptio boni zu unterscheiden, welche in der handelnden Person formell durch die Makel des sündhaften Aktes entsteht[1], oder um sie als eine Verschlechterung der Beschaffenheit zu charakterisiren; sodann um auszudrücken, daß die zu verderbende Güte ursprünglich von Gott dem Subjekte wirklich verliehen und anvertraut und folglich wenigstens vor der ersten Sünde vorhanden war und ordnungswidrig verdorben wird. Man spricht hier von einer **diminutio** boni, inwiefern zum mindesten die Güte der Natur verringert wird, von einer **corruptio** boni, in wiefern nicht eine bloß graduelle Verringerung der Güte, sondern auch ein wirklich schlechter [illegible] naturwidriger Zustand eingeführt wird, und endlich von einer **vitiatio** boni, in wiefern das bonum corrumpendum eben die rectitudo und justitia naturae ist, und folglich die corruptio eine Verderbung der Güte der Natur in Bezug auf ihre von Gott geforderte Thätigkeit herbeiführt. Ja [illegible] Wirkungen sind recht eigentlich das, was man technisch **vitium** schlechthin, Fehlerhaftigkeit oder verkehrte Beschaffenheit nennt, im Gegensatz [illegible] vitium actus, welches mit dem **peccatum** schlechthin identisch ist, obgleich es allerdings mit diesem im wechselseitigen Verhältniß von Ursache und Wirkung, Urbild und Abbild steht.

71 Der Begriff von „vitium" ist sowohl an sich, wie im Sinne der Väter und Theologen viel weiter als der des deutschen „Laster", welches eine schuldbare Gesinnung einschließt. [illegible] „peccatum" überhaupt einen fehlerhaften Akt, so bedeutet vitium jeden Fehler im [illegible] der Thätigkeit, wodurch die letztere erschwert oder irgend mangelhaft und fehlerhaft [illegible] im Gegensatz zur virtus als der naturgemäßen Tüchtigkeit, und es verhält sich (nach Aug. de perf. just. c. 3.) zum peccatum, wie die curvitas tibiae zur claudicatio. Vgl. Th. 1. 2. q. 61. a. 1: Tria inveniuntur opponi virtuti. Quorum unum est peccatum, quod opponitur sibi ex parte ejus, ad quod virtus ordinatur; nam peccatum [illegible] nominat actum inordinatum, sicut actus virtutis est actus ordinatus et [illegible] Secundum autem quod ad rationem virtutis consequitur quod sit bonitas quaedam, opponitur virtuti malitia (= Schlechtigkeit). Sed secundum id, quod directe [illegible] ratione virtutis [d. h. wie vorher bemerkt, quod est dispositio alicujus convenienter habentis secundum modum suae naturae], opponitur virtuti vitium; vitium [illegible] uniuscujusque rei esse videtur, quod non sit disposita, secundum quod convenit [illegible] naturae; unde Aug. dicit in 3. de lib. arb.: quodcumque perfectioni naturae [illegible] perspexeris, id voca vitium.

72 Die katholische Lehre von den effektiven Wirkungen der Sünde kehrt sich einerseits gegen die **Pelagianer**, welche gar keine innere Veränderung des Zustandes der [illegible] in Folge der Sünde zugeben wollten, andererseits gegen die **Reformatoren**, welche [illegible] Wirkungen, zum Theil in wahnsinniger Weise, übertrieben, indem sie eine Vernichtung [illegible] natürlichen Anlage zum Guten und die Einführung einer direkt und aus[illegible] auf das Böse als solches gerichteten Tendenz oder eine radicale Verderbniß der [illegible] Güte der Natur darunter begriffen, und mindestens das Verderbniß der Natur [illegible] Menschen dem der fortdauernden bösen Gesinnung bei den gefallenen Engeln [illegible] stellten. In der alten Scholastik (s. die oben angegebene Literatur) war die katholische [illegible] über diesen Punkt mit besonderer Sorgfalt entwickelt und damit auch die Lehre [illegible] gegen die Pelagianer ihrem wahren Sinne nach erklärt worden, obgleich sie [illegible]

---

[1] Vgl. *Bonav.* in 2. d. 35. q. 1. a. 2. utrum peccatum sit corruptiva [illegible]

Ausdruck sich davon entfernte. U. A. verwandte man auch viel Fleiß darauf, zu erklären, wie in den Wirkungen der Sünde die drei von *Aug.* (s. oben n. 8) betonten Momente des Guten — modus, species, ordo — corrumpirt würden.

Vor Allem ist nach katholischer Lehre festzuhalten, daß das Verderbniß der 73 Natur keine Vernichtung der Natur, oder wie Aug. sagt, die corruptio naturae keine *peremptio* naturae ist. Es ergibt sich nämlich eben sowohl aus der Natur er Sünde als des Aktes eines endlichen Willens, welchem dazu die Kraft ehlt, wie aus der Natur des unmittelbar von der Sünde affizirten Subjektes, . h. der Kräfte und der Substanz des Geistes, der in sich incorruptibel ist, aß diese Kräfte in sich selbst, geschweige in ihrer Wurzel, nicht urch die Sünde verringert, verdorben oder zerstört werden können. (Vgl. ben B. II. n. 517 ff.) Die verderbliche Wirkung der Sünde in ihrem Subjekte kann sich daher nur äußern in der Verminderung und Störung erjenigen Güte, welche die Kräfte des Geistes, resp. dessen Substanz, in Beiehung auf ihre naturgemäße Bethätigung oder durch Ausstattung mit einer bernatürlichen Vollkommenheit besitzen können.

II. Erste Wirkung der Sünde. Ganz allgemein, sowohl in 74 er natürlichen wie in der übernatürlichen Ordnung, und ebenso ei der läßlichen Sünde wie bei der Todsünde, erzeugt der sündhafte kt im Verhältniß zu der Energie, womit er selbst gesetzt wird — wenn auch eim Menschen in beträchtlicher Weise erst durch öftere Wiederholung — eine ositive Neigung oder einen Hang und damit eine Disposition und abilität, d. h. Aufgelegtheit und Geschicklichkeit, zur Wiederholung er Sünde, resp. eine dauernde unordentliche Anhänglichkeit an as geschaffene Gut, welches den Willen zur Sünde gereizt hat und eine erstärkung der etwa bereits vorhandenen Leidenschaft oder eizbarkeit zur Sünde. Er bewirkt also die Einführung einer zur Natur s Willensvermögens hinzutretenden schlechten und verkehrten Behaffenheit (pravitas oder perversitas) desselben, die man als inclinatio oluntatis = Beugung nach unten oder Beschwerung, oder auch als curvitas = Krümmung des Willens zu bezeichnen pflegt. Diese Beugung oder Beswerung des Willens aber führt offenbar eine Schwierigkeit in der ermeidung der Sünde und der Uebung des Guten mit sich; sie ist ein inderniß für die wirksame Geltendmachung und Entfaltung der angeborenen raft und Tendenz des Guten. Sie bildet daher einerseits eine gewisse ndisposition und Inhabilität, d. h. Unaufgelegtheit und Ungeschickeit des Willens zum Guten, und andererseits vermindert und schwächt iminuit et attenuat) sie als ein hinzutretendes Hinderniß die von Natur rhandene Disposition und Habilität; sie hemmt und lähmt also Thätigkeit des Willens und stört dessen Güte in ähnlicher Weise, wie eine ankheit oder Wunde das physische Leben hemmt und lähmt und dessen ohlbestand stört, weßhalb auch ihre Wirkung im Willen in der Regel eine Krankheit und Verwundung desselben oder auch als Verrtung (d. h. Verminderung der Beweglichkeit zum Guten) dargestellt rd. Die Disposition zum Bösen und Indisposition zum Guten stellt aber wahres vitium, d. h. eine unordentliche und naturwidrige Beschaffent des Willens dar, in welcher sich die Unordentlichkeit des peccatum als

Akt sowohl nach ihrer positiven, wie nach ihrer negativen Seite abdrückt und abspiegelt. Darum bildet sie ferner einen von dem sündhaften Akte in dem Subjekte ab- und eingedrückten, dasselbe verunreinigenden Fleck oder Makel, sowie eine durch den sündhaften Akt dem Subjekte angelegte, seine sittliche Freiheit bindende Fessel. Offenbar ist aber diese effektive Befleckung und Bindung, wie in ihrem Wesen, so auch in ihrer Bedeutung und Wirksamkeit wesentlich verschieden von derjenigen, welche die formelle Wirkung des sündhaften Aktes ist und unmittelbar die Mißfälligkeit und Hassenswürdigkeit vor Gott begründet.

75 Obgleich die corruptive Wirkung der aktuellen Sünde zunächst und unmittelbar bloß im Willen sich vollzieht, so dehnt sie sich doch wegen der Wechselwirkung der Seelenvermögen naturgemäß mehr oder weniger auch auf die übrigen Vermögen aus, namentlich auf die Vernunft und beim Menschen auch auf das sinnliche Begehrungsvermögen, die ihrerseits wieder in Wechselwirkung stehen. Bei der Vernunft namentlich erscheint sie dann als eine Disposition zu unsittlichen oder sittlich falschen und als Indisposition zu sittlich wahren praktischen Urtheilen, und in sofern als eine Schwächung und Hemmung oder Verdunkelung und Blendung ihrer sittlichen Urtheilskraft.

76 Namentlich vermöge jener Wechselwirkung der Seelenvermögen kann die in der aktuellen Sünde enthaltene Energie des Willens oder die fortgesetzte Wiederholung jener Sünde, also die Größe oder die Zahl der aufgehäuften Schwierigkeiten und Hindernisse, die Disposition oder Habilität zur Sünde und die Indisposition oder Inhabilität zum Guten ins Unendliche steigern, so daß zuletzt die Uebung des Guten moralisch unmöglich und die Fortsetzung der Sünde moralisch nothwendig wird. Auch dann wird freilich die wesentliche Kraft und Tendenz der Geistesvermögen zum Wahren und Guten in sich selbst nicht vermindert oder zerstört; aber sie ist so gehemmt und gebunden, daß praktisch ein solcher Zustand hinsichtlich der Bethätigung des sittlichen Lebens einer Zerstörung seines Princips gleichkommt und die diminutio bonitatis naturae einer totalis destructio äquivalent ist. Insofern kann man dann zur Bezeichnung dieses Zustandes die Ausdrücke Verblendung (obcaecatio), Auslöschung des innern Lichtes der Vernunft, und Verhärtung (obduratio), Verdorrung der Triebkraft des Willens, in einem absoluten Sinne gebrauchen, obgleich dabei die wesentliche Kraft der Vernunft und des Willens ebenso fortbestehend gedacht werden muß, wie bei der Blendung oder Verhärtung eines körperlichen Organs die betreffende Kraft der Seele. Gewöhnlich jedoch hat beim Menschen die Inhabilität zum Guten nicht diesen absoluten Charakter; sie ist bloß eine relative bezüglich bestimmter Arten von Handlungen, und eine beschränkte, welche keine volle moralische Unmöglichkeit oder Nothwendigkeit einschließt.

77 Weil nun aber vom theologischen Gesichtspunkte aus das übernatürliche Leben das normale und maßgebende, und dieses nur durch die Gnade möglich ist: so betrachten die TT. die in Rede stehende Inhabilität resp. Verminderung der Habilität, zum Guten in ihrer Beziehung zum übernatürlich Guten und zur Gnade. Alsdann erscheint jene Inhabilität nicht so sehr auf die Bethätigung und Entfaltung der eigenen aktiven Kräfte des

Subjektes selbst, als vielmehr auf die erfolgreiche und fruchtbare Wirksamkeit der Gnade in dem Subjekte bezogen; es ist eine inhabilitas ad *recipiendam* efficacem operationem gratiae oder eine Unempfänglichkeit, resp. Verminderung der natürlichen Empfänglichkeit, für die erfolgreiche Bewegung durch die Gnade, womit zugleich eine Inhabilität zur Mitwirkung mit der Gnade gegeben ist.

78 Als bildlicher Ausdruck wird auch hier wieder die Blendung und Verhärtung gebraucht, aber in dem speziellen Sinne, daß die Blendung nicht eine Schwächung des natürlichen Lichtes, sondern die Unempfänglichkeit für ein höheres, von Außen kommendes Licht, die Verhärtung aber einen Mangel an Geschmeidigkeit und Weichheit für eine von Außen zu empfangende Bewegung und Befruchtung bedeutet. Unter der Gnade aber ist hier ebensowohl die aktuelle, wie die habituelle Gnade zu verstehen, da dieselbe hier überhaupt nur unter dem Gesichtspunkte eines übernatürlichen Einflusses auf die Thätigkeit des empfangenden Subjektes in Betracht kommt. Da andererseits diese Wirkung der aktuellen Sünde nicht so sehr durch ihre objektive moralische Größe, als vielmehr durch ihre subjektive psychologische Energie, resp. durch ihre häufige Wiederholung zu Stande kommt: so besteht in dieser Hinsicht, oder bezüglich der Unempfänglichkeit für die Wirksamkeit der Gnade, kein wesentlicher Unterschied zwischen der Todsünde und der läßlichen Sünde. Im Gegentheil ist es sehr wohl möglich, daß häufig wiederholte läßliche Sünden der Wirksamkeit der aktuellen und damit der Wiedergewinnung der habituellen Gnade mehr Schwierigkeiten bereiten als eine einzelne Todsünde, wodurch die heiligmachende Gnade verloren gegangen war. Und damit hängt auch zusammen, daß läßliche Sünden überhaupt, indem sie die Empfänglichkeit für die Wirksamkeit der Gnade vermindern, zu einer Todsünde und damit zum Verluste der heiligmachenden Gnade selbst disponiren.

79 Im Hinblick auf die spezielle Bedeutung der habilitas ad bonum in der übernatürlichen Ordnung bezeichnen die alten TT. dieselbe als ein bonum *medium* inter naturam, i. e. essentiam naturae, et gratiam, und bestimmen demnach die ganze Lehre von der corruptio boni dahin, daß die Natur an sich gar nicht, die Gnade gänzlich, das mittlere Gut nur theilweise vernichtet werde, also seiner Mittelstellung entsprechend, an dem Charakter beider Extreme participire. (Vgl. unten n. 83.)

80 III. Zweite Wirkung der Sünde. Speziell in der übernatürlichen Ordnung und auch hier nur bei der Todsünde tritt als effektive Wirkung der aktuellen Sünde oder als corruptio boni zu der Verminderung der eigenen Güte der Natur, resp. ihrer Empfänglichkeit für die Wirksamkeit der Gnade, die gänzliche Zerstörung oder Vernichtung der übernatürlichen Güte hinzu, deren Gegensatz zu ersterer, welche als eine *vulneratio* naturae gedacht wird, man dadurch ausdrückt, daß man dieselbe theils als spoliatio gratuitorum, d. h. als Beraubung einer der Natur zugelegten und gleichsam als Kleid angelegten Vollkommenheit, theils und noch mehr, als Tödtung der Natur in Hinsicht auf ihr höheres Leben bezeichnet.

81 Der Verlust der heiligmachenden Gnade, in welcher die übernatürliche Güte besteht, ist in der That nicht bloß als eine durch die Sünde verdiente Strafe, sondern als eine effektive d. h. direkt aus ihr resultirende Wir-

kung der Todsünde anzusehen. Wofern die heiligmachende Gnade einfach als ein vorzügliches Geschenk der Güte Gottes oder als gratia gratis data betrachtet wird, dessen man sich durch die schwere Sünde unwürdig macht, kann der Verlust dieses Geschenkes allerdings nur als eine durch die Sünde erwirkte, von Gott allein bewirkte Zurückziehung der Gnade gedacht werden. Wofern aber die heiligmachende Gnade in ihrem spezifischen We[illegible] betrachtet wird, nämlich als eine forma inhaerendo sanctificans und gratum faciens, ist der Verlust der Gnade auch als eine direkte, durch die Sünde vom Sünder selbst bewirkte Ausschließung oder Hinausdrängung derselben anzusehen. Indem nämlich das Subjekt der Gnade durch die schwe[illegible] Sünde sich in eine der Heiligkeit und Gottwohlgefälligkeit der Gnade a[illegible] widersprechende und mit ihrem Fortbestande unverträgliche Verfassung [illegible] schließt es das Licht der Gnade in ähnlicher Weise von sich aus, wie [illegible] Verdeckung eines Körpers das ihm von Außen zuströmende Licht aus[illegible] und bewirkt in ähnlicher Weise den Verlust seines höheren Lebensprinzips, [illegible] man durch ein Schwert das Leben eines körperlichen Organismus zer[illegible]. Wie nämlich in letzterem Falle der Untergang des Lebens dadurch er[illegible], daß der Organismus für die Belebung durch die Seele unfähig gemacht [illegible] ohne daß die letztere selbst von dem Schlage getroffen zu werden brauch[illegible] so erscheint auch der Untergang des übernatürlichen Lebens hinreichend [illegible] direkte Wirkung der Sünde, wenn die Letztere das Subjekt für die Form [illegible] der Gnade unfähig macht. Wegen ihrer Analogie mit den erwähnten [illegible] physischen Formen der Wirksamkeit und im Gegensatze zur meritorischen [illegible] samkeit als einer rein moralischen, bezeichnen die Thomisten auch die [illegible] Zerstörung der Gnade als eine physische Wirksamkeit der Sünde, [illegible] wie sie den aktuellen Dispositionen zur Gnade (s. oben B. III. n. [illegible] und 963) eine physische Wirksamkeit zuschreiben.

82 Weil die effektive Zerstörung der übernatürlichen Güte auf der form[illegible] Contrarietät derselben mit der Sünde beruht, so erfolgt dieselbe auch [illegible] Todsünde nur insoweit, als diese ihr förmlich konträr ist. Alle Todsünde[illegible] wirken daher direkt, nothwendig und sofort nur den Untergang der carita[illegible] der gratia gratum faciens, während die fides und spes in dieser [illegible] durch die spezifisch ihnen entgegengesetzten Sünden ausgeschlossen werden. [illegible] gegen wird durch jede Todsünde der Verlust aller übernatürlichen Tu[illegible] als Strafe verdient, da der Todsünder sich aller Gnadengeschenke [illegible] unwürdig macht und diese Gnadengeschenke naturgemäß an die heiligm[illegible] Gnade geknüpft sind. Wofern die Sünde nicht gehoben wird, wird [illegible] falls später einmal, wenigstens bei der definitiven Verdammung, die[illegible] vollzogen. Aber eben als bloße Strafe braucht dieselbe nicht sofort [illegible] zu werden; so lange daher Gott den Sünder noch weiter seinem übernat[illegible] Ziele zustreben lassen will, zieht er die hiezu dienenden und an sich [illegible] verliehenen Gaben nur in soweit zurück, als das Subjekt sich derselbe[illegible] bloß unwürdig, sondern auch unfähig macht.

83 Vgl. zum Ganzen bes. *Suarez* de gr. l. 11. c. 3 und 4. Der Verlust [illegible] machenden Gnade und speziell durch jede Todsünde ist de fide (nach *Trid.* sess. [illegible] und ebenso ist entschieden, daß nicht gleichzeitig immer der Glaube verloren geh[illegible] 28. l. c.). Dagegen lehren fast alle TT., daß mit der heiligmachenden Gnade [illegible]

eingegossenen moralischen Tugenden verloren würden, resp. die moralischen Tugenden ihren übernatürlichen Charakter verlören. Sieh jedoch darüber *Suarez* l. c. c. 3. n. 10—11 und oben Buch III. n. 820). — Was die Bewirkung des Verlustes der übernatürlichen Güte angeht, so bezeichnen zwar die meisten TT. die Sünde nur als causa demeritoria, oder als ratio indignitatis; aber sie erklären doch diese indignitas zugleich als eine moralische Contrarietät und Unverträglichkeit der Todsünde mit jener Güte, und stimmen so in der Sache mit dem hl. Thomas überein, der 2. 2. q. 24. a. 10 sagt: peccatum mortale totaliter corrumpit caritatem, *et effective,* quia contrariatur caritati, *et etiam meritorie,* quia, qui peccando mortaliter aliquid contra caritatem agit, dignus est, ut Deus ei subtrahat caritatem. S. auch ibid. art. 12. Das Moment der moralischen Unverträglichkeit mit dem Bestande der heiligmachenden Gnade ist nicht zu verwechseln mit der oben erklärten Unempfänglichkeit für die Fruchtbarkeit der Gnade, obgleich es allerdings mit derselben in enger Verbindung steht. S. darüber *Thom.* de malo q. 3. art. 10: Sicut removens obstaculum luminis dicitur per accidens illuminare, et etiam ipsa remotio obstaculi, abusive tamen: ita etiam ponens obstaculum lumini dicitur obtenebrare, et etiam ipsum obstaculum. Sicut autem lumen a sole diffunditur in aërem, ita gratia a Deo infunditur animae. Quae quidem est supra naturam animae; et tamen in natura animae vel cujuscumque creaturae rationalis est aptitudo quaedam ad gratiae susceptionem, et per gratiam susceptam fortificatur in debitis actibus. Peccatum est autem quoddam obstaculum interpositum inter animam et Deum, secundum illud Isai. 59, 2.: *Peccata vestra diviserunt inter vos et Deum vestrum.* Cujus ratio est, quia, sicut interior aër domus non illuminatur a sole, nisi directe aspiciat solem, et hoc dicitur illuminationis obstaculum quod hujusmodi respectus rectitudinem impedit: ita anima non potest illuminari a Deo per gratiae susceptionem, nisi directe convertatur in ipsum. Hanc autem conversionem impedit peccatum, quod convertit animam in oppositum, quod scilicet est contra legem Dei. Unde manifestum est, quod peccatum est obstaculum quoddam impediens gratiae susceptionem. Omne autem obstaculum alicujus perfectionis aut formae simul cum hoc, quod excludit formam vel perfectionem quamcumque, facit susceptivum [sc. subjectum] minus aptum vel habile ad formae susceptionem, et ulterius per consequens impedit effectus formae vel perfectionis in subjecto, et maxime si obstaculum illud fuerit aliquid inhaerens in habitu vel actu. Manifestum est enim, quod id, quod movetur uno motu, non simul movetur contrario, et est etiam minus aptum vel habile ut motu contrario moveatur, sicut etiam, quod est calidum, est minus aptum, ut sit frigidum, difficilius enim frigidi impressionem recipit. Sic ergo peccatum, quod est obstaculum gratiae, non solum excludit gratiam, sed etiam animam facit minus aptam vel habilem ad gratiae susceptionem; et sic diminuit aptitudinem vel habilitatem ad gratiam. Unde cum hujusmodi habilitas sit quoddam bonum naturae, peccatum diminuit ad bonum naturae. Et quia gratia naturam perficit et quantum ad intellectum et quantum ad voluntatem et quantum ad inferiores animae partes obaudibiles rationi, irascibilem dico et concupiscibilem: peccatum, excludendo gratiam et hujusmodi auxilia naturae, dicitur vulnerare naturam. Unde ignorantia, malitia et hujusmodi dicuntur quaedam naturae vulnera consequentia ex peccato.

Auf den ersten Blick könnte es scheinen, daß gegenüber der übernatürlichen Güte der läßlichen Sünde eine ähnliche Wirksamkeit zukomme, wie der Sünde überhaupt gegenüber der natürlichen Güte, d. h. daß die läßliche Sünde zwar nicht, wie die Todsünde, die übernatürliche Güte zerstöre, wohl aber sie vermindere. Und in der That ist dagegen nichts zu erinnern, wenn die Verminderung der übernatürlichen Güte in derselben Form und Weise aufgefaßt wird, wie die der natürlichen, d. h. so, daß die Substanz der Güte, also hier die heiligmachende Gnade und die virtutes infusae, in dem Grade der innern von Gott selbst hervorgebrachten Vollkommenheit, in welchem sie beim Eintritte der betr. Sünde vorhanden ist, nicht in sich selbst vermindert wird, sondern daß durch Einführung von Hindernissen ihre Bethätigung erschwert und mithin die Habilität zu ihrem fertigen und prompten Gebrauche, oder das, was die TT. den *„fervor caritatis“* nennen, vermindert wird. Es ist dann nur zu bemerken, daß auch in letzterem Falle nicht die übernatürliche Güte als solche, sondern eigentlich die natürliche Güte vermindert wird, und nicht

die Gnade, sondern die Natur als das eigentliche Subjekt der damit verbundenen Schwäche oder Krankheit des geistigen Lebens zu gelten hat, ähnlich, wie bei den Krankheiten des animalischen Lebens nicht die Seele, sondern der Leib das eigentliche Subjekt der Krankheit ist.

85 Wollte jedoch eine Verminderung der heiligmachenden Gnade in sich selbst oder überhaupt der **dona sanctitatis infusae** als solcher behauptet werden, dann ist das mit der **communissima** der TT. (in 1. dist. 17 und in 2. 2. q. 24) zu verwerfen. Obgleich nämlich die eingegossenen Gaben der Heiligung nicht unvergänglich sind, wie die geistige Substanz: so theilen sie doch, so lange sie bestehen, als rein geistige, von Gott unmittelbar hervorgebrachte und für die Ewigkeit bestimmte Formen und Kräfte darin wenigstens die Incorruptibilität der geistigen Seele und ihrer Kräfte, daß sie nicht durch eine geschöpfliche Ursache in dem, was an ihnen **donum infusum** ist, verkürzt werden können, und unterscheiden sich eben dadurch wesentlich von den durch eigene Thätigkeit des Subjektes erworbenen Tugenden oder Fertigkeiten, welche ihrer Natur gemäß durch ein entgegengesetztes Verhalten allmälich vermindert werden. Wenn daher die läßlichen Sünden eine Verkürzung der eingegossenen Gaben herbeiführen sollten, müßte dieß auf ähnliche Weise geschehen, wie durch die Todsünde die völlige Zerstörung dieser Gaben herbeigeführt wird, d. h. dadurch, daß die läßliche Sünde entweder mit einem bestimmten hohen Grade der **dona infusa** unverträglich wäre, oder aber wenigstens den Verlust eines bereits besessenen Grades der Gnade als Strafe verdiente. Beides ist aber evident unmöglich. Das Erstere ist schon darum undenkbar, weil daraus folgen würde, daß bei zwei Menschen, von denen der eine ein ungleich höheres Maaß von Gnade besitzt als der andere, durch dieselbe läßliche Sünde die Gnade auf ein gleiches Maß herabgemindert werden müßte, wobei dann der Eine ungleich mehr verlöre als der Andere; es ist aber auch **a priori** unmöglich, weil die der läßlichen Sünde entsprechende Ungerechtigkeit und Mißfälligkeit des Subjektes vor Gott ebenso wenig mit einem beliebigen Grade der habituellen Heiligkeit und Gottwohlgefälligkeit im konträren Widerspruch steht, als mit dem Gnadenstande überhaupt. Das Zweite scheint eher zulässig zu sein, namentlich weil ja auch durch die guten Werke die Vermehrung der Gnade verdient werden kann. Indeß ist es schon darum undenkbar, weil alsdann die läßliche Sünde nicht mehr eine zeitliche Strafe, sondern eine ewige verdiente; denn dem Verlust eines Grades der Gnade entspricht auch der Verlust eines Grades der Glorie; es ist aber auch **a priori** unmöglich, weil der Verlust eines Grades der heiligmachenden Gnade, also die Entziehung eines bereits besessenen Grades der Heiligkeit und des erworbenen Rechtes auf einen bestimmten Grad des Besitzes Gottes in keinem Verhältnisse zur Strafwürdigkeit der läßlichen Sünde steht. Die verhältnißmäßigen Strafen derselben bestehen nur in der Vorenthaltung neuer besonderer Gunsterweisungen, deren das Subjekt unwürdig wird, in der Aufschiebung des Eintrittes in den verdienten Besitz Gottes und in gewissen afflikticen Züchtigungen, wodurch für die Sünde genug gethan werden soll. Die Parallele mit der Vermehrung der Gnade durch die guten Werke aber hat in der Frage gar nichts zu thun, weil sonst die läßlichen Sünden auch das Verdienst der guten Werke aufheben müßten: das aber thut selbst die Todsünde nur darum und in sofern, als sie das Subjekt für den Besitz der Frucht des Verdienstes unempfänglich macht.

86 Der vorstehende Gedankengang entspricht im Allgemeinen dem des hl. Thomas 2. 2. q. 24. a. 10 und de malo q. 7. a. 2., wo er diese Frage speziell in Bezug auf die **diminutio** ***caritatis*** stellt. Bezüglich der **caritas** wird sie überhaupt als Seitenstück zur Frage vom **augmentum caritatis** (und daher auch in 1. dist. 17) von den alten TT behandelt; hier machen sie noch besonders geltend, daß die **caritas** in sich selbst nur geschwächt werden könne durch einen ihr konträren, d. h. in entgegengesetzter Richtung sich bewegenden, also von Gott weg einer ihm vorgezogenen Creatur zustrebenden Akt, während die läßliche Sünde nur ***praeter*** **ordinem caritatis** sei, also den Bestand der **caritas** in sich gar nicht berühre. Zur Geschichte der Frage, die wegen des darin entfalteten Scharfsinnes sehr interessant ist, s. ***Dion. Carth.*** **in 1. dist. 17.**, und ***Suarez*** **de gratia l. 11. cap.** 2. Dion. ist fast der einzige, der, und zwar mit großem Nachdrucke, die **diminutio** behauptet. Die Gegengründe beruhen aber meist auf Mangel an Unterscheidung, namentlich 1) zwischen der innern Stärke des **habitus caritatis** und der des **fervor caritatis**; 2) zwischen der Größe der Heiligkeit als **donum infusum naturae** und der lebendigen Fruchtbarkeit derselben im Subjekte; 3) zwischen der innern Größe der Gottwohlgefälligkeit, wodurch die Größe des von Gott zu erwartenden Finalgutes bestimmt wird, und der Ungetrübtheit der

selben. Alles, was über Mißfälligkeit und Strafwürdigkeit der läßlichen Sünde gesagt wird, erklärt sich aus dem oben Angeführten. Vgl. auch „Katholik" 1859. II. S. 1174 ff.

Unter dem Gesichtspunkte der Beraubung eines Kleides oder des Ausschlusses des Lichtes könnte der Verlust der heiligmachenden Gnade allerdings als eine Veränderung erscheinen, welche das Innere der Natur unberührt läßt und nicht zugleich als corruptio boni *naturae* oder als eine Verwüstung der Natur bezeichnet werden kann. In der That haben die Reformatoren den Scholastikern eine solche äußerliche Auffassung der Wirkung der Sünde als gegen Schrift und Väter verstoßend vorgeworfen, und manche Theologen mögen auch mehr oder minder den Vorwurf verdienen. Aber bei der tieferen Scholastik, bes. dem hl. Thomas, liegt die Sache gerade umgekehrt. Hier erscheint die Gnade als ein die Natur als solche bis in ihren tiefsten Grund, die Substanz und Wesenheit selbst, verklärendes und erhöhendes Lebensprinzip, und so bewirkt die Todsünde, als *corruptio* naturae resp. status interni naturae, eine genau ebenso tief bis in den innersten Grund der Natur hineingreifende Veränderung und Umwandlung, wie sie in einem organischen Körper durch den Verlust seines Lebensprinzips erfolgt. Weil ferner die Natur in der heiligmachenden Gnade die Kraft und Tendenz zu demjenigen Guten verliert, wozu sie von ihrem Schöpfer berufen und verpflichtet war: so ist der Mangel der heiligmachenden Gnade und der in ihr wurzelnden Kraft und Tendenz zu dem übernatürlich Guten ein wahres und radikales *vitium naturae*, und zwar noch in weit stärkerem Sinne, als die anderen vitia, welche bloß in einer gewissen Inhabilität zum Guten und Habilität zum Bösen bestehen. Aus demselben Grunde involvirt jener Mangel, sobald und soweit er den Verlust aller Gnadengaben mit sich führt, auch eine vollständige innere Blendung und Verhärtung der geistigen Kräfte hinsichtlich ihrer thatsächlichen Aufgabe, indem die Vernunft das innere übernatürliche Licht gänzlich verliert, und der Wille in Hinsicht auf die Akte und Früchte des übernatürlichen Lebens gänzlich verdorrt oder in der Sprache der Väter seiner naturalis possibilitas und libertas beraubt wird. Weil endlich die Natur in der Gnade das übernatürliche Gleichniß Gottes verliert, worin sie nicht bloß einen äußeren Glanz, sondern ihre wahre innere Schönheit der Wohlgestalt und des Lebens besitzt: so hat der Mangel der heiligmachenden Gnade nicht bloß den Charakter einer äußeren Verdunkelung der Schönheit der Natur, sondern auch der Vernichtung dieser Schönheit selbst, wie sie bei einem lebendigen Körper durch die Verunstaltung der Glieder und den Verlust des Lebens entsteht; sie enthält also eine Verunstaltung und Befleckung, in welcher der Schmutz der Sünde sich gleichsam in die Natur hineinfrißt und sie innerlich bis auf ihren tiefsten Grund entstellt. In großartiger Weise faßt der Apostel die furchtbare Wirksamkeit der Todsünde zusammen, indem er sie als eine „Zerstörung des Tempels Gottes" bezeichnet, während die Väter in seinem Geiste dieselbe ebenso treffend als Umwandlung des geistlichen Menschen in einen animalischen darstellen.

IV. Verbindung beider Wirkungen bei der Todsünde. Während bei der läßlichen Sünde bloß die erste Wirkung, die Verminderung der natürlichen Anlagen zum Guten, eintritt, trifft bei der Todsünde diese Wirkung mit der andern, der Zerstörung der Heiligkeit, zusammen und ver-

bindet sich mit ihr zu einer **Gesammtwirkung**, einem *vitium totale*, in welchem sich der sündhafte Akt zugleich nach seiner positiven und seiner negativen Seite reflektirt, und welches hinwiederum seinerseits die **Ursache neuer Sünden** resp. neuer fehlerhafter Akte ist. Der Mangel der Heiligkeit bewirkt direkt, indem er, je nachdem er relativ oder absolut ist, zu allen übernatürlichen Akten oder doch zu allen verdienstlichen Akten unfähig macht, daß keine vollkommen guten Handlungen mehr möglich sind, und folglich alle späteren Handlungen, wenn sie auch keine neue Schuld mit sich führen, so doch objektiv mangelhaft und fehlerhaft sind (s. oben B. II. n. 985 ff.); indirekt aber disponirt er auch durch den Mangel der in der heiligmachenden Gnade enthaltenen resp. an sie geknüpften Gnadenhülfe zu neuen Sünden gegen das Naturgesetz. Die Verminderung der natürlichen Anlage zum Guten disponirt dagegen auch direkt zu neuen Sünden gegen das Naturgesetz und macht die unwillkürlichen Regungen zu solchen unvermeidlich.

89 Offenbar kann die Verbindung und das Verhältniß der beiden Wirkungen nicht bloß, wie oben geschehen, durch das Bild der Beraubung und Verwundung eines Menschen, sondern auch durch das der **Tödtung** und der **Verwesung** dargestellt werden. Wie die Beraubung des übernatürlichen Lichtes oder des Kleides der Gnade der Natur eben ihr höheres Lebensprinzip nimmt, so ist auch die Zerrüttung der zurückbleibenden theologisch todten Natur von diesem Gesichtspunkte aus nicht wie die Verwundung eines lebendigen Körpers, sondern wie die Verwesung eines Leichnams zu betrachten. Beide Auffassungen sind theologisch gleichberechtigt und ergänzen sich wechselseitig. Die erstere der Scholastik geläufige und in dem Axiom: homo per peccatum spoliatur gratuitis, vulneratur in naturalibus repräsentirte, knüpft an die evangelische Parabel von dem unter die Räuber gefallenen Menschen an, dessen sich der Samaritan erbarmte. Die letztere, formell strengere, ist dem hl. Augustinus geläufig, indem er die natura corrupta so auffaßt, daß aus derselben nur Früchte des Todes hervorgehen können; sie muß und kann jedoch mit der ersteren der Sache nach in Einklang gebracht werden.

90 **V. Verschiedene Gestaltung der effektiven Wirkungen.** Je nach verschiedenen Umständen von Seiten der Natur des Subjektes und des Zustandes, in welchem dasselbe sich vor der Sünde befindet, gestaltet sich selbstverständlich die effektive Wirkung der Sünde ebenso verschieden, wie nach der verschiedenen Natur der Sünde selbst. So erscheint die Ausschließung der Gnade in anderer Form bei der Todsünde, die im Gnadenstande, und bei derjenigen, die außer demselben begangen wird; dort zerstört sie die vorhandene Heiligkeit, hier ist sie nur ein neues Hinderniß des Empfanges derselben. Desgleichen ist die Störung der Habilität der Natur zum Guten, resp. der Empfänglichkeit für die Wirksamkeit der Gnade, eine ganz andere in der Natur der Engel und der der Menschen, und beim Menschen selbst ist sie wiederum eine andere bei der ersten Sünde, welche mit der übernatürlichen Integrität und engelhaften Reinheit seiner Natur zusammentraf, und bei den späteren Sünden. Insbesondere hat die bei der Sünde des ersten Menschen stattfindende Aufhebung der Integrität einen eigenthümlichen Doppelcharakter, indem sie einerseits ihrem Inhalte und ihrer Bedeutung nach in die Kategorie der Verwundung der Natur gehört, andererseits nach der Form und der Weise ihrer Bewirkung, d. h. als Ausschluß eines übernatürlichen Prinzips, in die Kategorie der Spoliation der Natur gehört und auch nur ein Pendant der Aufhebung der Gnade ist.

91 **VI. Doppeltes, resp. dreifaches Verhältniß der effektiven Wirkungen zur aktuellen Sünde.** Die effektiven Wirkungen der Sünde

werden, wenigstens in der Regel, von dem Sünder nicht direkt intendirt, und sind daher hinsichtlich der Intention des Handelnden nicht als direkte Wirkungen, sondern als bloße Folgen der Handlung zu betrachten. Da sie überdieß Uebel des Handelnden selbst sind, die gegen seinen Wunsch in verdienter Weise ihn treffen, so sind es zugleich wahre Strafen. Der Verlust der Gnade ist dieß sogar auch in dem engeren Sinne einer von Gott verhängten und vollzogenen Strafe, inwiefern nämlich derselbe durch Zurückziehung der Gnade oder Einstellung des sie verursachenden göttlichen Einflusses zu Stande kommt.

92 Auf der anderen Seite aber sind die effektiven Wirkungen auch wieder direkte Wirkungen der Sünde, inwiefern sie aus der innern objektiven Natur und Tendenz des sündhaften Aktes hervorgehen, und überdies die spezifische Natur des Aktes in ihnen sich abdrückt. Weil direkt verursacht und darum auch nothwendig in irgendwelcher Weise vorausgesehen, erscheinen daher diese Wirkungen als in der aktuellen Sünde mitgewollt (indirecte voluntariae) und, da sie verhütet werden konnten und sollten, als mitverschuldet (libere et culpabiliter inductae) und folglich als zurechenbare Uebel. Von dieser Seite betrachtet gehören die effektiven Wirkungen der Sünde nicht zur Strafe der Verschuldung, als durch die letztere verdient, sondern vielmehr zur Verschuldung selbst als Inhalt und Gegenstand (materia et objectum) derselben, und mithin als die aus der Verschuldung entspringende Verantwortlichkeit, also auch die Strafwürdigkeit, objektiv mitbegründend; sie werden daher auch in diesem Sinne von den TT. nicht bloß mala poenae, sondern auch mala *culpae* genannt.

93 Diesen Charakter haben die fraglichen Uebel um so mehr, weil sie in sich selbst ebenso eine verkehrte und fehlerhafte Beschaffenheit oder ein vitium des Subjektes darstellen, wie der schuldbare Akt eine Verkehrtheit und Fehlerhaftigkeit des Handelns. In Folge dessen verhalten sie sich nämlich als Objekte und Wirkungen eines schuldbaren Aktes zu letzterem in ähnlicher Weise, wie ein in sich fehlerhafter und verkehrter actus imperatus in den äußeren Kräften des Menschen zu dem ihn verursachenden inneren Willensakte. Mithin ist auch die freiwillige Verursachung dieser Uebel ebenso förmlich Sünde, wie die eines in sich verbotenen actus imperatus; und der verschuldete Eintritt dieser Uebel (oder die inductio pravitatis indebitae und exclusio rectitudinis debitae) ist als Inhalt und Objekt der Verschuldung ebenso konstitutiver Bestandtheil einer förmlichen Sünde, wie ein verschuldeter actus imperatus. Der Unterschied ist nur der, daß beim actus imperatus die verschuldete Unordnung in einer ordnungswidrigen Bewegung der Seelenkräfte oder der Glieder des Leibes besteht, wodurch die innere Sünde äußerlich und materiell vollendet und ausgeprägt wird, während im anderen Falle die verschuldete Unordnung in der inneren Beschaffenheit der Seele selbst liegt, wodurch die Sünde nach ihrer inneren und formellen Seite als Abfall von Gott und Hinwendung zur Creatur vollendet und ausgeprägt wird. Aber offenbar ist gerade in letzterem Falle die Vollendung und Ausprägung der aktuellen Sünde um so stärker, je tiefer und nachhaltiger sie ist, weil in ihr nicht bloß eine Unordnung aus dem Subjekt herausgesetzt, sondern eine solche in das Subjekt hineingetragen wird und auch nach dem zeitlichen Verlaufe des Aktes zurückbleibt.

94 Nimmt man nun noch hinzu, daß die in Rede stehenden Wirkungen der Sünde zugleich die Ursache weiterer aktueller Unordnungen sind: so läßt sich ihr Verhältniß zur Sünde überhaupt als ein dreifaches bezeichnen, d. h. sie sind unter verschiedener Rücksicht 1) peccatum, 2) poena peccati, 3) causa peccati — eine Auffassung, welche namentlich durch die ganze Lehre des hl. Augustinus sich hindurchzieht und den Mittelpunkt seiner Anschauung von der Erbsünde bildet.

95 *Aug.* erklärt dieselbe namentlich c. Jul. l. 5. c. 3. n. 8., wo die „caecitas cordis" die Privation der virtus infusa, die „corruptio carnis" die Verwundung der Natur vertritt: Sicut caecitas cordis, quam solus removet illuminator Deus, et peccatum est, quo in Deum non creditur, et poena peccati, qua cor superbum digna animadversione punitur, et causa peccati, cum mali aliquid caeci cordis errore committitur: ita concupiscentia carnis, adversus quam bonus concupiscit spiritus, et peccatum est, quia inest illi inobedientia contra dominatum mentis, et poena peccati est, quia reddita est meritis inobedientis, et causa peccati est, defectione consentientis vel contagione nascentis.

§ 190. Die moralischen Wirkungen der Sünde. — Die von Gott auferlegten Strafen, resp. die Pflicht der Straferstehung oder die Strafschuld.

Literatur: *Lomb.* 2. d. 36; dazu *Bonav.* u. *Dion. Carthus.*; *Thom.* 1. 2. q. 87; dazu *Salm.* und *Gonet*; *Suarez* de pecc. disp. 7; *Tanner* de pecc. q. 10.

96 Moralische Wirkungen eines Aktes sind diejenigen, welche er dadurch hervorbringt, daß er den Willen einer anderen Person zur Anordnung oder Hervorbringung derselben bewegt, wie die guten Werke denjenigen, zu dessen Gunsten sie verrichtet worden, zur Belohnung bewegen.

97 Im weiteren Sinne gehört dahin bei der Sünde schon der von ihr erregte Haß Gottes gegen den Sünder. Im engeren Sinne aber versteht man darunter die von Gott vermöge seines Hasses gegen den Sünder, insbesondere seines Zornes gegen denselben, durch seine vergeltende Gerechtigkeit verhängten Strafen d. h. die Uebel, welche Gott im Sünder eintreten läßt oder hervorbringt, um die durch die Sünde verletzte Heiligkeit seines Willens und seiner selbst durch Reaktion gegen den Sünder aufrecht zu erhalten oder das seinem Willen und seiner Ehre entgegengestellte Uebel durch ein dem Willen und dem Wohlsein des Sünders widerstrebendes Uebel in ähnlicher Weise zu vergelten, wie er das Gute durch Gutes belohnt. Da durch die Anordnung solcher Uebel dem Sünder die Pflicht, sie zu tragen — oder dasjenige, was man den reatus poenae oder die Strafschuld im eigentlichen Sinne nennt — auferlegt wird, so ist auch diese als eine moralische Wirkung der Sünde anzusehen. So gefaßt ist aber der reatus poenae offenbar verschieden von der durch den Sünder selbst verursachten Strafwürdigkeit, obgleich man diese ebenfalls zuweilen reatus poenae nennt. Der letztere reatus besteht nämlich formell in der Würdigkeit des göttlichen Hasses und Zornes, welche diesen Haß selbst als Motiv desselben bestimmt, nicht eine Wirkung desselben ist, wie der erstere. Weil jedoch ebendeßhalb beide Reate im Verhältniß von Grund und Folge stehen, so kann man füglich den letzteren den radikalen reatus poenae = Strafwürdigkeit, die sachlich mit dem reatus culpae zusammenfällt, den ersteren den formalen = Strafverbindlichkeit nennen.

Strafe im strengen und vollen Sinne, rächende Strafe, oder poena *vindicativa* ist dasjenige Uebel, welches in der erklärten Weise, von Gott durch seine vergeltende Gerechtigkeit über den seines Hasses und Zornes würdigen Sünder als solchen und gegen dessen Willen verhängt wird. Daneben gibt es aber auch eine Strafe im weiteren Sinne, die poena *satisfactoria*, genugthuende oder abbüßende Strafe, welche in einem Leiden besteht, das von Gott durch seine exaktive Gerechtigkeit gefordert oder aufgelegt und vom Sünder willig übernommen wird, damit er dadurch seinerseits die Sünde nach Möglichkeit ungeschehen mache und so entweder den Haß und Zorn Gottes besänftige oder auch nach dessen Besänftigung Gott einen Ersatz für den an seiner Ehre erlittenen Schaden biete. Auch dieser Strafe entspricht in ihrer doppelten Form eine Verpflichtung, sie zu erstehen, oder ein reatus poenae, welcher ebenfalls in dem durch den Akt der Sünde geschaffenen reatus culpae wurzelt oder vielmehr ebenso, wie der radikale reatus poenae vindicativae, mit dem reatus culpae sachlich identisch ist. Indeß besteht offenbar zwischen ihm und der eigentlichen Strafwürdigkeit ein formeller Unterschied, und zwar so, daß er deren Vorbedingung bildet, weil die letztere nicht eintreten würde, wenn der Sünder gewillt und im Stande wäre, durch Uebernahme einer entsprechenden poena satisfactoria die gestörte Ordnung selbst wieder herzustellen. Um so mehr besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen dem formellen reatus poenae vindicativae und dem formellen reatus poenae satisfactoriae; und kann man daher dort, wo mit der Aufhebung der Sünde die Strafe ihren vollen vindikativen Charakter verliert, die zurückbleibende Strafschuld nicht mehr als einen einfachen gleichartigen Rest der früheren betrachten, sondern hat sie vielmehr als eine Umwandlung der früheren anzusehen (S. 1. 2. p. 87. a. 6). Jedenfalls kann man nicht von einem Uebergange des *reatus poenae* sprechen, wo, wie bei Christus, ein Unschuldiger für einen Schuldigen das debitum satisfaciendi übernimmt. 98

In noch weiterem Sinne nennt man auch diejenigen Uebel Strafen der Sünde, welche, ursprünglich als vindicativ verordnet, nach der Versöhnung mit Gott nicht einmal mehr in satisfaktorischer Bedeutung von Gott aufgelegt oder belassen werden, und daher der Sünde gegenüber einfach in thatsächlichem Zusammenhang mit ihr stehende, aus Anlaß derselben eingetretene und fortbestehende Folgen sind, wie die in den Getauften fortdauernden Folgen der Erbsünde. Diese Strafen sind keine Mittel der Züchtigung (der Rache oder der Buße), sondern Zuchtmittel, wodurch die darunter Leidenden selbst oder Andere Gelegenheit und Förderung in der Uebung der Tugend finden, namentlich aber auch die Größe des Uebels der Sünde, wodurch dieselben ursprünglich herbeigeführt worden, erkennen und so leichter die Sünde vermeiden sollen, weßhalb sie gemeinhin poenae *medicinales*, heilende Strafen genannt werden. 99

Unter Voraussetzung dieser Begriffe sind bezüglich unseres Gegenstandes besonders folgende Sätze hervorzuheben.

I. Es ist Glaubenslehre, daß für jede Sünde ohne Ausnahme von Gott eine verhältnißmäßige vindikative Strafe angeordnet ist, und daß man folglich durch jede Sünde einer verhältnißmäßigen Strafe verfällt oder eine Strafschuld inkurrirt. Wie demgemäß die Strafe selbst unfehlbar einmal 100

eintritt, wenn die Sünde nicht in irgend welcher Weise aufgehoben worden: so dauert auch die Strafschuld unfehlbar wenigstens so lange, als die Sünde selbst fortdauert und nicht aufgehoben worden ist.

101 II. Subjekt der Strafe. Wie jede Sünde eine eigentliche Strafschuld zur Folge hat: so kann auch umgekehrt nur die Sünde und zwar die eigene Sünde eine eigentliche Strafschuld zur Folge haben, oder es muß doch die Strafschuld nach Form und Inhalt in dem Maaße sich modificiren, als die Sünde selbst mehr oder weniger dem betr. Subjekte eigen ist, weil der Grund der Strafe als solcher wesentlich in der Verschuldung der Sünde liegt. Wo daher von Strafen die Rede ist, welche Jemanden wegen einer physisch von einer anderen Person gesetzten Sünde aufgelegt worden: ist entweder das Strafübel als vindikativ bloß für den physischen Urheber intendirt, wie wenn die Väter in den Kindern gestraft werden, während es für den persönlich Unschuldigen nur als satisfaktorische Strafe, die Gott auch Einem für den Anderen auflegen kann und naturgemäß den Gliedern derselben Gemeinschaft auflegt, resp. als medizinelle Strafe, welche dem damit Belegten zu seinem eigenen Heile dienen soll, zu gelten hat — oder aber es existirt auch zwischen den betreffenden Personen eine gewisse Gemeinschaft der Verschuldung selbst, sei es vermöge der moralischen Repräsentation des Einen durch den Andern, wie bei der Erbsünde, sei es vermöge einer wenigstens tolerirenden Zustimmung zu der Sünde des Anderen — oder endlich die Uebertragung der Strafschuld besteht bloß darin, daß Gott wegen der Sünden des Einen die Sünden des Anderen nicht so gelinde straft, wie er dieselben sonst strafen würde. Wie in diesen Fällen für die Reversibilität der Strafe in der Regel eine natürliche oder gesellschaftliche Verbindung der betheiligten Personen in einer Gemeinschaft vorausgesetzt wird: so besteht auch die übertragene Strafe in der Regel zunächst in der Beraubung der Güter der Gemeinschaft oder überhaupt solcher Güter, die Gott aus anderweitigen Gründen kraft seiner Oberherrlichkeit den Einzelnen vorenthalten und nehmen konnte. Außer der Gemeinschaft der Verschuldung besteht daher die übertragene Strafe vorzugsweise nur in der Beraubung zeitlicher Güter, jedenfalls nicht in der Beraubung der bereits besessenen geistigen Güter, noch weniger in der Ausschließung von dem ewigen Heile oder überhaupt in Strafen jenseits des Todes.

102 Vgl. 1. 2. q. 87. a. 8. und dazu *Sylvius*; *Suarez* de pecc. disp. 7.; *Alph. Tost.* in Josue 6 und 7.; in Matth. c. 5. q. 320 sqq.; *Bened. Pererius* in Gen. l. 14. disp. 4.

103 III. Inhalt der Strafe. Zu den Strafen der Sünde gehören zunächst 1) die aus ihr selbst resultirenden formellen und effektiven Wirkungen, bezüglich welcher der Sünder sich nicht bloß den reatus derselben, sondern auch den Inhalt der Strafe selbst zuzieht und bereitet (s. oben § 188 u. 18[illegible]). 2) Diesen Strafen zunächst stehen diejenigen, welche in der Vorenthaltung von Gütern bestehen, deren Zutheilung ohne die Sünde dem Subjekte derselben zugedacht war, und deren dasselbe sich durch die Sünde unwürdig macht, indem es sich dadurch den Haß Gottes aufladet und dessen Liebe entzieht. Besonders gehört hierhin die Vorenthaltung derjenigen Güter, welcher die Creatur durch die heiligmachende Gnade würdig wurde, also bei der Todsünde, wodurch die heiligmachende Gnade verloren wird, die gänzliche Vor-

enthaltung des ewigen Genusses Gottes und auch der wirksamen Mittel zur Erreichung desselben; bei der läßlichen Sünde, durch welche die heiligmachende Gnade nicht verloren wird, eine zeitweilige Vorenthaltung des ewigen Genusses Gottes und eine Verminderung der reichlichen, d. h. über das streng Unentbehrliche hinausgehenden Gewährung aktueller Gnaden zur Vermehrung der Verdienste und zur Vermeidung der Todsünde. — Endlich kommen 3) die Strafen, welche in der Beraubung selbst natürlicher Güter und der Verhängung der verschiedensten affliktiven Uebel bestehen, und durch welche namentlich die Selbstüberhebung, die in jeder Sünde liegt, resp. der in ihr gesuchte verbotene Genuß, gerächt werden soll. — Inwieweit auch spätere Sünden als Strafe früherer Sünden angesehen werden können, s. unten § 192.

IV. Größe und Dauer der Strafe. Der wesentliche Unterschied 104 zwischen der Strafe der Todsünde und der der läßlichen Sünde tritt am klarsten in dem schon erwähnten Momente hervor, daß die erstere, indem sie das Subjekt der heiligmachenden Gnade beraubt, es auch, wofern es die Gnade nicht wieder zurückerlangt, für immer des Genusses Gottes beraubt. Damit allein schon ist die der Todsünde an sich entsprechende Strafe auch als eine in gewissem Sinne unendliche charakterisirt, inwiefern sie inhaltlich im Verluste eines unendlichen Gutes besteht und der Dauer nach eine endlose ist. Diese Unendlichkeit steht jedoch zugleich auch in direktem Verhältnisse zur Größe der inneren Bosheit der Todsünde, welche in sich, als Verachtung und Entehrung des unendlichen Gutes und als Verschmähung des ewigen Besitzes desselben, ebenfalls ein unendliches Uebel ist; und als solches verdient sie nicht nur den seiner Natur nach endlosen Verlust des höchsten Gutes, sondern auch die endlose Fortdauer der afflikiven Strafen. Speziell die endlose Dauer beider Strafen wird endlich bei der Todsünde besonders dadurch begründet, daß hier die Sünde in sich selbst, d. h. der aus der aktuellen Sünde zurückbleibende Zustand der Sünde, von dem Subjekte derselben nicht aufgehoben werden kann, also naturgemäß ewig fortdauert und so auch eine ewige Strafwürdigkeit mit sich führt.

§ 191. Das Fortleben der aktuellen Sünde in der habituellen Sünde als einem von ihr gezeugten Aequivalent und Abbild ihrer selbst, oder als bleibender Zustand der Verschuldung und verschuldeten Unordnung; sowie die Irreparabilität und Perpetuität dieses Zustandes.

Literatur: *Thom.* 1. 2. q. 86. a. 2. und 89. a. 1; dazu *Salmant.*; *Bellarm.* de pecc. l. 5 c. 16 ff.; *Suarez* de pecc. disp. 8.; *Tanner* de pecc. q. 6. und q. 11 dub. 1.; *Gonet* de pecc. disp. 8. a. 3.; Kleutgen Bd. II. n. 462 ff.

Die effektiven und moralischen Wirkungen der aktuellen Sünde können 105 an sich fortbestehen und bestehen theilweise auch wirklich fort, ohne daß das Subjekt darum noch Sünder sein und genannt werden müßte. Dagegen läßt sich offenbar der Fortbestand der formellen Wirkungen der Sünde nur so lange denken, als das Subjekt noch Sünder genannt werden kann und es wirklich ist. Wenn daher die formellen Wirkungen nach dem in sich selbst vorübergegangenen sündhaften Akte noch fortbestehen, muß auch die Sünde selbst als noch fortdauernd gedacht werden; es muß mithin von dem Akte ein

bleibender Zustand erzeugt oder vielmehr aus ihm gezeugt werden, in dem die aktuelle Sünde als in einem mit ihr zusammenhängenden und ihr vollständig äquivalenten Abbilde ihrer selbst ebenso fortlebt und fortwirkt, wie wenn sie noch gegenwärtig wäre. In der That werden in der Sprache der heiligen Schrift und der Kirche die Ausdrücke Sünder- und Ungerechtsein und Gottmißfällig- und Hassenswürdigsein ebenso nach dem sündhaften Akte, wie während desselben, als korrelative genommen; es wird ferner ausdrücklich von einer Sünde geredet, welche nach dem Akte zurückbleibt und welche eben das ist, was bei der Wiederherstellung der Gerechtigkeit vernichtet wird. Diese Sünde nun nennen die TT. peccatum *habituale*, zuständliche Sünde, und die richtige und genaue Bestimmung ihres Begriffes ist offenbar von der größten Wichtigkeit für die gesammte Lehre von den Wirkungen der Sünde und namentlich auch von der Aufhebung derselben durch die Rechtfertigung.

106 I. Vor Allem ist zu bestimmen, was die habituelle Sünde im eigentlichen, strengen und vollen Sinne des Wortes **nicht ist**, da theils durch sprachliche Mißverständnisse, theils durch in sich irrige Ansichten der Begriff vielfach verdunkelt worden ist.

107 1. Weil von der habituellen Sünde in der Schrift- und Kirchensprache ebenso geredet wird, wie von der aktuellen Sünde, kann man sich verleiten lassen, die habituelle Sünde mit einer **physischen Fortexistenz oder Fortsetzung und Unterhaltung** der **aktuellen Sünde oder des sündhaften Wollens oder der bösen Gesinnung** zu verwechseln. In der That bildet eine solche Fortsetzung der aktuellen Sünde in ihrer Art ebenfalls einen sündhaften Zustand, oder einen habitus peccati (= habitus peccans) und gerade die schlimmste Form desselben: sei es nun, daß das sündhafte Wollen physisch kontinuirlich oder ununterbrochen ist, wie bei den Engeln, sei es, daß dasselbe, wie bei den Menschen, bloß moralisch oder auch gar nicht kontinuirlich ist, je nachdem die einzelnen späteren Akte als Fortsetzung der früheren intendirt sind oder nicht. Die habituelle Sünde im strengen Sinne ist aber nicht ein Zustand gegenwärtiger Aktivität, sondern ein aus vorübergegangener Aktivität hervorgegangener absolut kontinuirlicher Zustand, der selbst dann noch bleibt, wenn die aktuelle Sünde nicht bloß aus dem Willen, sondern auch aus dem Bewußtsein geschwunden ist, und sogar dann an sich noch bleiben kann, wenn das sündhafte Wollen nicht bloß abgebrochen, sondern förmlich widerrufen und verworfen worden ist. Denn gerade in der Hauptsache wird nach katholischer Lehre die habituelle Sünde überhaupt nicht durch einen Akt des Sünders selbst, sondern durch einen Akt Gottes aufgehoben, dem gegenüber das spätere Verhalten des Sünders nur als Bedingung und Disposition seiner Wirksamkeit in Betracht kommt; und selbst in diesem Sinne reicht nicht jeder Akt zur sofortigen Aufhebung der habituellen Sünde aus, wie die Lehre der Kirche über die natürliche und die unvollkommene Reue zeigt.

108 2. Weil die habituelle Sünde in der Schrift- und Kirchensprache als ein Zustand innerer Zerrüttung und Unordnung dargestellt wird, der nur durch innere Erneuerung gehoben werden kann: so liegt ferner es nahe, dieselbe mit den **effektiven Wirkungen** der aktuellen Sünde zu verwechseln, in wiefern diese naturgemäß auch nach dem Akte fortbestehen und so eine bleibende Unordnung oder ein vitium des Subjektes bilden, das um so mehr, als diese Unordnung zugleich eine **Disposition zur Erneuerung des sündhaften Aktes oder überhaupt zur Setzung neuer Sünden** ist. In der That werden solche Wirkungen selbst in der Sprache der heiligen Schrift peccatum genannt und von den TT. als habitus peccati (= habitus oder habitualis dispositio *ad peccandum*) bezeichnet; und jedenfalls können dieselben als Bestandtheil zum Begriffe der habituellen Sünde zugezogen werden. Aber **an und für sich** betrachtet, d. h. abgesehen von der moralischen Verbindung mit der aktuellen Sünde, können dieselben dasjenige peccatum manens oder denjenigen habitus peccati, welcher dem Zustande nach der aktuellen Sünde äquivalent ist, adäquat constituiren. Denn einerseits können sie wenigstens zum Theil noch fortbestehen, nachdem der Sünder aufgehört hat, Gott mißfällig zu sein

andererseits gibt es ja Sünden genug, bei welchen solche Wirkungen gar nicht oder nur in unerheblicher Weise eintreten und bei welchen doch ein bleibender Zustand der Sünde angenommen werden muß.

Die Reformatoren allerdings lehrten das Gegentheil, aber nur darum, weil sie die habituelle Neigung zu neuen Sünden als eine permanente sündhafte Gesinnung oder als eine voluntas habitualis peccandi betrachteten, indem dieselbe, obgleich keine freiwillige, doch als Affektion des Willens eine willige und auf die Setzung neuer Sünden ebenso, wie ein förmliches Verlangen und ein Vorsatz, gerichtet sei. In dieser Voraussetzung allerdings könnte und müßte die Neigung zur Sünde an und für sich förmliche Sünde sein und fortdauernd die formellen Wirkungen der ursprünglichen aktuellen Sünde begründen, tragen und unterhalten, oder vielmehr dieselben stets erneuern und durch die aus ihr nothwendig hervorgehenden neuen Sünden dieselben vermehren. Aber diese Lehre ist eben eine fundamentale Häresie, und bleibt es auch dann noch, wenn man mit *Bajus* sagt, die Neigung bleibe wenigstens so lange förmliche Sünde, als der Wille sich nicht ausdrücklich gegen sie entscheide, weil sie wenigstens so lange als habitualiter voluntaria angesehen werden müße. (Vgl. prop. Baji 48). Selbst eine überwiegende, d. h. nur mit größter Anstrengung und aus eigener Kraft fast gar nicht zu überwindende Neigung zum Bösen darf nicht einer bösen Gesinnung gleichgestellt werden. Gleichwohl haben noch in neuester Zeit manche deutsche TT. mehr oder weniger ausdrücklich dieser Anschauung sich angeschlossen, indem auch sie bloße Neigung mit Gesinnung verwechselten. 109

3. Weil andererseits der aus der aktuellen Sünde, nachdem sie physisch vorübergegangen, hervorgehende Zustand als ein reatus bezeichnet zu werden pflegt, der reatus aber, juristisch verstanden, zunächst den reatus poenae bezeichnet: so konnte man auf den Gedanken kommen, der bleibende Zustand des Sünders bestehe nur in der Fortdauer der moralischen Wirkung derselben, d. h. in der von Gott angeordneten Verbindlichkeit zur Erstehung der Strafe, oder in der Anrechnung der Sünde zum Mißverdienst, ähnlich wie die guten Handlungen in dem Rechte auf den Lohn fortleben, und wie auch die heilige Schrift das Behaftetsein mit der Strafschuld ein portare peccatum (Lev. 20, 20) nennt. Da indeß die habituelle Sünde, als Aequivalent der aktuellen, außer den moralischen Wirkungen der letzteren auch die formellen Wirkungen, namentlich die Ungerechtigkeit und Beflecktheit des Sünders sowie seine Mißfälligkeit und Hassenswürdigkeit vor Gott, in sich begreift und zugleich in keiner Weise als Werk Gottes, sondern durchaus als Werk des Sünders angesehen werden muß, so ist diese Auffassung ganz unzutreffend. Sie ist dieß umsomehr, weil ihr zufolge im bleibenden Zustande des Sünders der reatus culpae von dem reatus poenae kaum mehr unterschieden wäre, und wenigstens bei der läßlichen Sünde die Nachlassung der Sünde und die Nachlassung der Strafe nicht mehr auseinander fallen könnten, da man hier nicht, wie allenfalls bei der Todsünde, die Nachlassung der Sünde selbst in den Erlaß der vollen ihr gebührenden Strafe unter Vorbehalt einer andern wesentlich geringeren setzen könnte. (Manche TT. sehen die in Rede stehende Lehre auch verurtheilt in prop. Baji 56—57: In peccato duo sunt, actus et reatus; transeunte actu, *nihil manet* nisi reatus sive obligatio ad poenam; unde in sacramento baptismi sive sacerdotis absolutione proprie reatus peccati dumtaxat tollitur. Indeß die Pointe dieser Sätze liegt eben darin, daß der ganze Zustand des Todsünders von dem des Gerechten wesentlich nur durch den reatus — mag es nun der reatus poenae, oder auch der reatus culpae sein — nicht auch durch den Mangel der heiligmachenden Gnade sich unterscheide.) *Scotus*, der diese Auffassung nebst den Nominalisten hauptsächlich vertritt, hat selbst eingesehen, daß dieselbe das Wesen der habituellen Sünde nicht erschöpft; er hat den Mangel dadurch ersetzt, daß er durch eine kühne Construktion aus dem reatus poenae als der Wurzel heraus die weiteren Momente der habituellen Sünde herleitete, und 'e zwar alle Momente aufnahm, aber die Ordnung derselben auf den Kopf stellte (in 4. dist. 14. q. 1. n. 6 ff.; vgl. v. Schäzler opus oper. S. 346 f.) Namentlich erklärt er auch das Beflecktsein der Seele als eine Folge der ihr von Gott aufgelegten Strafschuld, weil diese etwas der Seele Disconvenirendes sei. Aber abgesehen davon, daß hiemit die Bedeutung der Befleckung als Grund der Mißfälligkeit vor Gott und als etwas, nach dessen Vernichtung noch eine gewisse Straffälligkeit übrig bleiben kann, nicht erklärt wird: kann man überhaupt die Strafschuld, soweit sie von Gott aufgelegt wird, nicht Befleckung nennen. Höchstens kann man so die vom Sünder selbst bewirkte Strafwürdigkeit nennen; aber dieser 110

gibt man den Namen auch dann noch, wenn die Sünde selbst verziehen, also die eigentliche Befleckung nicht mehr vorhanden ist.

111 4. Am nächsten kommt endlich dem formellen Wesen der habituellen Sünde, die — besonders in der späteren Scholastik viel vertretene — dem Wortlaute nach der skotistischen sich nähernde, aber gleichwohl wesentlich von ihr verschiedene Ansicht, wonach die habituelle Sünde bestände in der moralischen (also nicht physischen, wie nach der ersten Ansicht) Fortdauer der aktuellen Sünde selbst (also nicht bloß ihrer physischen und moralischen Wirkungen). So weit diese Formel die wesentliche Bedeutung der habituellen Sünde, wonach dieselbe der aktuellen moralisch hinsichtlich der formellen Wirkungen der letzteren äquivalent sein soll, ausdrückt, ist sie ohne Zweifel berechtigt. Soweit jedoch damit das Wesen der habituellen Sünde oder der Grund ihrer moralischen Aequivalenz mit der aktuellen ausgedrückt werden soll, muß der Ausdruck jedenfalls näher erklärt und bestimmt werden. Es ist aber keine wirkliche Erklärung, wenn man sagt, die moralische Fortdauer der aktuellen Sünde bestehe darin, daß sie nicht retraktirt und nicht nachgelassen sei, weil damit nur negative Bedingungen der Fortdauer, aber nicht das Wesen und der innere Grund derselben ausgedrückt wurden. Besser sagt man, sie bestehe in dem „*reatus*“, d. h. der fortdauernden Imputirbarkeit der vergangenen Sünde; ein solcher reatus ist jedenfalls ein wesentliches Moment der habituellen Sünde, aber er erklärt dieselbe noch nicht erschöpfend von Grund aus und nach allen Seiten, wie das Folgende zeigt.

112 II. Bei der Fixirung des Wesens der habituellen Sünde muß in den Vordergrund gestellt werden, daß bei ihr nicht weniger, als bei der aktuellen, das Moment der Verschuldung (oder Schuldbarkeit) und Zurechenbarkeit = culpa et imputabilitas vorhanden sein muß. Weil nun die Verschuldung nur durch ein aktives Verhalten des freien Willens begründet sein kann, welches dem verschuldeten Objekte den Charakter des voluntarium, d. h. des Freigewollten und Verursachten, verleiht, in unserem Falle aber kein anderer Freiheitsakt in Betracht kommen kann als derjenige, durch welchen die aktuelle Sünde entstanden ist: so schließt die habituelle Sünde wesentlich eine Beziehung zu dem Freiheitsakte ein, wodurch die aktuelle Sünde verursacht wurde; und diese Beziehung auf einen frühern Willensakt als den Grund des gegenwärtigen Zustandes gehört mithin zum innern Wesen und eigentlichen Begriffe der habituellen Sünde, nicht bloß zur Erklärung ihres Ursprunges, wie die Kirche gegen Bajus ausdrücklich entschieden hat (prop. 46 u. 47; s. oben n. 19.); ja sie bildet gerade das formelle Element der habituellen Sünde. Vermöge dieser Beziehung gehört auch der Freiheitsakt selbst, wodurch die aktuelle Sünde als voluntarium erscheint, ebenfalls in gewisser Weise zur Constitution der habituellen Sünde und geht in diese seine Wirkung als Grund fortdauernder Verschuldung in ähnlicher Weise ein, wie bei der Zeugung eines gleichartigen Wesens die Substanz des Zeugenden in dieses miteingeht, oder vielmehr so, wie der Same als Wurzel mit den aus ihm hervorgegangenen Zweigen in Verbindung bleibt und dadurch ihre Lebensfähigkeit unterhält. Insofern kann und muß man also jedenfalls sagen, die habituelle Sünde schließe eine moralische Fortdauer der aktuellen Sünde in sich ein, d. h. eine fortdauernde moralische Beziehung des in letzterer enthaltenen Freiheitsaktes zu dem, was um seinetwillen als permanent verschuldet und zurechenbar gelten soll.

113 Im gewöhnlichen Leben redet man nun vielfach so, als ob die durch den früheren Freiheitsakt verursachte aktuelle Sünde ebenso das eigentliche Objekt der in der habituellen Sünde enthaltenen Verschuldung wäre, ...

jener Freiheitsakt das Prinzip der letzteren ist; und gerade an diese Redeweise knüpft die Anschauung derjenigen Theologen an, welche die habituelle Sünde *schlechthin*, d. h. *nach Form und Inhalt*, als die moralische Fortdauer der aktuellen Sünde definiren. Indeß eine dauernde Verschuldung einer vorübergegangenen Wirkung als solcher ist kaum oder gar nicht denkbar; die Verschuldung kann eine dauernde nur dann sein, wenn sie ein dauerndes Objekt hat, und das hat sie nur dann, wenn der Akt, wodurch sie begründet wird, eine dauernde Wirkung hat. In der That wird in allen den Fällen, wo dem sündhaften Akte eine sprachlich leicht zu kennzeichnende objektive bleibende Wirkung eigen ist, die Verschuldung direkt auf diese, nicht auf den Akt selbst bezogen, z. B. in den Ausdrücken, reus sanguinis effusi, laesae majestatis, violatae fidei u. s. w. Die anderen Ausdrücke aber, welche den Akt selbst als Objekt der Verschuldung hinzustellen scheinen, erklären sich eben dadurch, daß die Fortdauer der Verschuldung der spezifischen Wirkung eines Aktes der Fortdauer seiner selbst äquivalent ist resp. indirekt auch auf ihn selbst lautet. Unter diesem Gesichtspunkte bestimmt sich der Fortbestand der Verschuldung bei der Sünde im theologischen Sinne wie folgt.

114 Jeder sündhafte Akt hat als solcher 1) gewisse effektive Wirkungen, nämlich *ordnungswidrige Uebel* oder *Verletzungen der Ordnung*, welche *zurückbleiben*, nachdem er selbst vorübergegangen. Diese Wirkungen sind von doppelter Art: die einen sind *bloß effektive und objektive*, d. h. eine beleidigende, nicht zerstörende, Verletzung des durch die Sünde verschmähten Gutes, die Schmach, offensa und injuria, welche der Heiligkeit der sittlichen Ordnung, dem Willen Gottes und Gott selbst angethan wird, und welche auch nach Verlauf des Aktes in der moralischen Schätzung an dem beleidigten Gegenstande haften bleibt; die andern sind die effektiven Wirkungen der Sünde im Subjekte derselben, welche dessen Güte bleibend zerstören und als *corruptive* und *subjektive* Wirkungen bezeichnet werden können. Diese Uebel sind ferner 2) derart, daß das Subjekt, wie es überhaupt verpflichtet ist, deren Eintritt zu verhüten, geschweige ihn nicht zu verursachen, so insbesondere *verpflichtet ist, den Fortbestand desselben zu verhüten*. Hiervon ist 3) die Folge, daß das Subjekt, indem es durch die freiwillige Verursachung dieser Uebel dieselben verschuldet oder die moralische Imputirbarkeit derselben herbeiführt, nicht bloß des Eintrittes derselben, sondern auch des naturgemäßen Fortbestandes derselben schuldig wird und ist; und dieses „Schuldigsein" oder die moralische Imputirbarkeit jener Wirkungen dauert naturgemäß so lange, als dieselben entweder nicht in sich selbst aufgehoben resp. aufgewogen sind, oder die Pflicht, sie aufzuheben, nicht dispensirt oder nachgelassen ist. M. a. W. die *allgemeine Pflicht*, jene Wirkungen zu verhüten, welche in Folge der schuldbaren Herbeiführung derselben sich in die Pflicht ihrer Aufhebung verwandelt, ist *ein moralisches Band zwischen dem schuldbaren Freiheitsakte und den verschuldeten bleibenden Wirkungen*; und dieses Band verknüpft beide dergestalt, daß, so lange die letzteren dauern, das Subjekt moralisch ebenso angesehen werden oder ebenso als schuldig gelten und schuldig sein kann und muß, als ob auch der Freiheitsakt noch vorhanden wäre, und daß folglich aus der als aktuell vorübergegangenen Verschuldung ein *habituell fortdauerndes*

„Schuldigsein", eine *culpa habitualis* hervorgeht. Die spätere Willens-änderung, selbst die Retraktation des früheren Willensaktes, ändert offenbar an sich nichts an diesem Verhältnisse, weil dadurch allein die Wirkungen nicht aufgehoben werden; ebensowenig wird die Fortdauer des „Schuldigseins" dadurch verhindert, daß es dem Subjekte, theilweise wenigstens, unmöglich ist, die Pflicht der Wegräumung jener Bedingungen zu erfüllen, weil die zur habituellen Sünde erforderliche Verschuldung nicht auf den gegenwärtigen, sondern auf den früheren Freiheitsgebrauch sich zurückführt und durch letzteren die fragliche Unmöglichkeit eben mit verschuldet ist[1].

115 Von hier aus erklären sich dann leicht die verschiedenen Momente, welche zum Vollbegriffe dessen, was bei der habituellen Sünde „Schuld" oder „reatus" genannt wird, concurriren, und die auch alle einzeln, wenn schon in verschiedenem Sinne, den Namen „Schuld", und theilweise auch den des reatus führen. Dahin gehört nämlich 1) die aktuelle Schuld = Verschuldung (culpa actualis, bei *Aug.* zuweilen auch reatus genannt[2]) d. h. der Freiheitsakt, wodurch ursprünglich die zu verhütenden Wirkungen verschuldet wurden, wodurch also der Sünder sich schuldig macht, aber auch zugleich schon schuldig ist; 2) die durch die aktuelle Schuld contrahirte bleibende Schuld = Pflicht gegen Gott, die verschuldeten Wirkungen zu heben (*debitum* tollendi effectus culpae actuales, nicht reatus); 3) Die bedingte bleibende Schuld = Schuldigsein an den betr. Wirkungen (das esse in culpa vel esse reum effectuum = *culpa habitualis*, bei den Scholastikern auch culpa schlechthin, bei *Aug.* reatus schlechthin); 4) die in dieser Schuld enthaltene Schuld = Verantwortlichkeit vor Gott in ihrem vollen Sinne als Nothwendigkeit, sein Mißfallen, seinen Haß und Zorn zu tragen (reatus culpae bei den tridont. VV.); und endlich 5) die Schuld als von Gott aufgelegte Strafschuld (reatus poenae), deren Fortdauer von Gott zwar schon durch die culpa actualis gegründet werden kann, aber in ihrer vollen Bedeutung die Fortdauer des reatus culpae voraussetzt und so sich daran anschließt. Die unmittelbar in der Constitution der habituellen Sünde enthaltene Schuld ist offenbar nur die Schuld im dritten Sinne, welche vermittelst der zweiten aus der ersten hervorgeht und so auch durch die Nachlassung der zweiten getilgt und vernichtet werden kann.

---

[1] Vgl. *Anselm.* Cur Deus homo l. c. 24: Homo, qui se sponte obligavit debito quod solvere non potest; et sua culpa dejecit se in hanc impotentiam, ut nec possit solvere, quod debebat ante peccatum, id est, ne peccaret, nec hoc, quod debet quia peccavit: inexcusabilis est. *Ipsa namque impotentia culpa est;* quia non debet eam habere, imo debet eam non habere; nam sicut culpa est non habere quod debet habere, ita culpa est habere quod debet non habere. Sicut ergo culpa est homini non habere potestatem illam, quam accepit ut posset cavere peccatum: sic culpa est illi habere impotentiam, qua nec injustitiam tenere, et peccatum cavere, nec quod pro peccato debet, reddere potest. *Sponte namque fecit*, unde perdidit illam potestatem et devenit in hanc impotentiam. Idem enim non habere potestatem quam debet habere, et habere impotentiam, quam debet non habere. Quapropter impotentia reddendi Deo quod debet, quae facit ut non reddat, non excusat hominem, si non ...

[2] So c. Jul. l. 2. n. 32: Quamvis [malum concupiscentiae in renatis] ... eo modo appelletur peccatum quo facit reum, sed quod sit *reatu primi hominis factum,* et quod rebellando nos trahere nititur *ad reatum.*

Der hl. **Augustinus** definirt bekanntlich die habituelle Sünde (das 116 *habere* peccatum im Gegensatze zu *facere* peccatum) nach ihrer formellen Seite als *reum esse* peccati, indem er unter peccatum ebenso den schuldbaren Akt, welcher eine dauernde Imputirbarkeit eines durch ihn verursachten Uebels begründet, wie das Uebel, dessen Imputirbarkeit in seiner Ursache ein Schuldigsein involvirt, versteht, also einerseits das peccatum als **Wurzel** des reatus, andererseits als **Objekt** des reatus nimmt. Von diesem Gesichtspunkte erklärt sich die auf den ersten Blick höchst auffallende, aber im Grunde sehr tiefsinnige Combination, womit er daraus, daß nach Verlauf der aktuellen Sünde ihr reatus fortdauern könne, klar macht, wie umgekehrt die Concupiscenz nach der Taufe fortdauern könne, ohne daß zugleich ihr reatus fortdauere. Die Combination wird ganz verständlich und natürlich, wenn man sie dahin umschreibt: wie der Akt, wodurch man eine Störung der Ordnung verschuldet, dadurch, daß die letztere dauernd ist, auch eine dauernde Verschuldung begründen kann: so kann umgekehrt die verschuldete Wirkung dadurch aufhören als verschuldete zu gelten, wenn ihre moralische Verbindung mit jenem Akte unterbrochen wird.

Die einschlägigen Stellen von *Aug.* sind bes. de nupt. et concup. l. 1. c. 26: Sicut 117 ...rum peccatorum, quae manere non possunt, quoniam, cum fiunt, praetereunt, reatus ...men manet et, nisi remittatur, in aeternum manebit: sic illius [sc. concupiscentiae], ...ando remittitur, reatus aufertur. Hoc est enim, non habere peccatum, reum non esse ...ccati. Nam si quisquam, verbi gratia, fecerit adulterium, etiamsi numquam deinceps ...ciat, reus est adulterii, donec reatus ipsius indulgentia remittatur. Habet ergo ...ccatum, quamvis illud, quod admisit, iam non sit, quia cum tempore, quo factum ..., praeteriit. Nam si a peccando desistere hoc esset non habere peccata, sufficeret, ... hoc nos moneret Scriptura: *Fili, peccasti? non adjicias iterum.* Non autem suf...it, sed addidit: *Et de pristinis deprecare, ut tibi remittantur.* Manent ergo, nisi ...mittantur. Sed quomodo manent, si praeterita sunt, nisi quia praeterierunt actu, ...nent reatu? Sic itaque fieri e contrario potest, ut etiam illud maneat actu, prae...eat reatu. Bei der Vertheidigung dieser Stelle c. Jul. l. 6. c. 19 n. 62 erklärt *Aug.* ...h eingehend, daß der bleibende reatus als solcher nicht in einer gegenwärtigen innern ...ätigkeit wurzele, überhaupt nicht wesentlich eine gegenwärtige innere Affektion des Sub...es einschließe, ja nicht einmal im Gedächtniß des damit Beladenen fortbestehen müsse, ...dern etwas rein Ideales sei, das als etwas Reelles und Aktuelles nur in der Erkenntniß ... dem Willen Gottes (in occultis legibus Dei) fortbestehe. Letzteres kann nichts An...s heißen, als daß Gott durch sein Gesetz den Fortbestand des moralischen Zusammen...ges zwischen Akt und Wirkung bedingt und in Folge dessen in seiner Erkenntniß die ...ere mit Rücksicht auf jenen als noch imputirbar ansehen kann und muß. Zwar redet ...g. hier zunächst bloß von dem göttlichen Gesetze, wonach nulla iniquitas manet *im...ita.* Da er aber unter reatus, wie namentlich bei dem reatus concupiscentiae er...lich, nicht bloß eine imput*atio* peccati [sc. formalis] ad poenam, sondern zunächst ...de die imputa*bilitas* mali ad peccatum [sc. formale] versteht: so müssen die occultae ...s Dei nicht einfach von dem bloßen Strafgesetz, sondern auch von dem Sittengesetz, ...urch die dauernde Imputabilität begründet wird, verstanden werden.

Dadurch, daß man den Sinn, den Augustinus mit dem Worte reatus verbindet, und so ... die Bedeutung des mit demselben konstruirten Genitivs nicht richtig verstand, resp. die ...hiedenen hier naturgemäß möglichen Bedeutungen nicht unterschied, ist die Augustinische ... über die habituelle Sünde theils in großartiger Weise von den Reformatoren mißbraucht, ...s aber auch von den katholischen Theologen vielfach nur ungenügend erklärt worden. ...enige, von dessen reatus gesprochen werden kann, ist: 1) die **Person**, welcher der ...s angehört, und die, von ihm belastet, rea genannt wird: reatus personae — genit. ...*rietatis* resp. subjecti; — 2) der **Akt der Sünde als solcher**, einerseits unter Gesichtspunkte der **aktiven Verschuldung** von Seiten der Willensentscheidung,

welche die Imputirbarkeit des Objektes derselben prinzipiell begründet: reatus commissionis peccati — genit. *causae efficientis et originis*, andererseits unter dem Gesichtspunkt der passiven Verschuldung oder der Zurechenbarkeit des durch die Willensentscheidung hervorgerufenen Aktes, namentlich der actus imperati oder externi: reatus peccati commissi — genit. *objecti* (unter diesem Gesichtspunkte fällt jedoch der reatus peccati zusammen mit dem folgenden reatus malorum effectuum); 3) die Uebel, welche effektive Wirkungen des Aktes und durch ihn verschuldet sind: reatus *malorum effectuum* oder einfach malorum — genit. *objecti;* 4) endlich (jedoch bei Aug. nur höchst selten [illegible] niemals) die Strafe, die man durch den reatus peccati et malorum verwirkt: reatus *poenae* — genit. *objecti*, aber in ganz anderem Sinne als im zweiten und dritten Fall, weil es sich dabei nicht um ein objectum volitum et effectum, sondern um ein objectum infligendum et patiendum handelt. — Der genit. objecti in dem Ausdrucke reatus peccati und mali ist aber zugleich ein genit. *materiae* und *subjecti*, sofern das Verschuldetsein des Objektes dasselbe zum Inhalt und zur Unterlage der Verantwortlichkeit für dasselbe macht. Ueberdies erscheint dieser Genitiv schon im vulgären Sprachgebrauch wenigstens beim peccatum als einem actus imperatus auch als genit. *causae*, zwar causae *materialis*, inwiefern der actus imperatus nicht bloß Gegenstand und Inhalt der Verantwortlichkeit für denselben bildet, sondern auch, in seiner Einheit mit dem actus imperans betrachtet, die Verantwortlichkeit mitbegründet, also mit zu dem gehört, wodurch die handelnde Person rea wird. Aug. aber überträgt dieses Verhältniß von den actus imperati auch auf die effektiven Wirkungen der aktuellen Sünde überhaupt, so lange sie mit dieser in moralischer Verbindung stehen, so bes. bei der Erbsünde auf die durch die aktuelle Sünde Adams herbeigeführte und verschuldete Concupiscenz, indem er nicht bloß von einem reatus concupiscentiae spricht, sondern auch denselben dahin bestimmt: quo *ipsa facit* reos [illegible] s. z. B. l. c. c. 7. n. 51.: Nos eam (concupiscentiam) malam dicimus et manere [illegible] in baptizatis, quamvis *reatus ejus*, non quo ipsa erat rea (neque enim aliqua persona est), sed quo *reum hominem* originaliter *faciebat*, fuerit remissus et evacuatus. Es ist klar, daß nach der obigen Erklärung des reatus, quem facit concup., der reatus immerhin von der concup. getrennt werden kann, während er allerdings nicht getrennt werden könnte, wenn die concup. ebenso der adäquate und formelle Grund des reatus wäre, wie die aktuelle Sünde, von welcher, so lange sie dauert, der reatus untrennbar ist.

118 Im Gegensatz zu August. verstand man im Mittelalter unter reatus meist schlechthin den reatus poenae im Sinne der obligatio ad poenam, weßhalb *Thom.* ganz konsequent den reatus nicht zur Constitution der habituellen Sünde rechnet — diese nennt er vielmehr macula — sondern ihn bloß als Annexum derselben betrachtet, wogegen *Scotus*, den juristischen reatus an die Stelle des Augustinischen sittlichen reatus setzend, in [illegible] statt in diesen, das Constitutivum der habituellen Sünde verlegte. Die alten Scholastiker gebrauchten statt des Augustinischen reatus gewöhnlich den Ausdruck culpa, der an sich das aktuelle Prinzip des reatus, nämlich den schuldbaren Freiheitsakt bedeutet, und trugen diesen Namen zugleich auf die actus imperati und die effectus des schuldbaren Freiheitsaktes, inwiefern dieselben mit Beziehung auf diesen Akt Gegenstand und Inhalt der [illegible] und dadurch auch Mitgrund der Verantwortlichkeit sind. Erst nach dem Concil von Trient hat man, besonders durch die um die Lehre Augustins sich drehende Controverse mit den Reformatoren veranlaßt, den Namen reatus im Augustinischen Sinne allgemein wieder aufgenommen und, um diesen Sinn gegenüber dem bis dahin geläufigen Sinne des reatus poenae zu spezifiziren, den Ausdruck reatus culpae oder auch peccati ipsius eingeführt. Obgleich die Form dieses Ausdruckes zunächst durch den Gegensatz zum reatus poenae entstanden ist, so hat der Genitiv hier doch eine ganz andere Bedeutung als dort; er ist nicht der gen. objecti, sondern causae efficientis oder formalis, je nachdem man die [illegible] als Freiheitsakt oder als culpa habitualis nimmt; und dem gemäß versteht man auch unter reatus hier bald mehr die culpa habitualis selbst, bald die in ihr enthaltene Verantwortlichkeit vor Gott.

119 III. Nachdem festgestellt worden, daß und wie in der habituellen Sünde das Moment eines auf der aktuellen Verschuldung beruhenden habituellen Schuldigseins, oder einer culpa habitualis enthalten sei: läßt sich nun leicht zeigen, worin das Wesen der habituellen Sünde in [illegible]

Totalität besteht. Da dieselbe einen der aktuellen Sünde äquivalenten Zustand und so auch ein möglichst vollkommenes Bild derselben darstellen und in ihrer Weise ebenso, wie jene, eine Ungerechtigkeit des Subjektes enthalten soll: so muß in derselben, ähnlich wie in der aktuellen Sünde, neben dem Momente der Verschuldung auch das Moment einer verschuldeten Unordnung oder Verkehrtheit im Subjekte derselben vorhanden sein, so daß eben diese beiden Momente in ihrer Wechselbeziehung, das erstere als Form, das letztere als Materie oder Inhalt, die Totalität der habituellen Sünde ausmachen. Je nachdem man das eine oder das andere Moment hervorkehrt, erscheint dann die habituelle Sünde entweder als eine auf dem Subjekte dauernd lastende und es fesselnde Schuld, oder als eine ihm inhärirende und es befleckende Unordnung. Wie aber das zweite Moment ohne das erstere gar nicht den formellen Charakter der Sünde hätte: so erhält das erste erst in Verbindung mit dem zweiten seine volle Bedeutung, so daß die Außerachtlassung des zweiten wenigstens einen sehr dürftigen und einseitigen Begriff von der habituellen Sünde, besonders der Todsünde gibt. Die habituelle Unordnung selbst aber läßt sich ihrerseits wieder in doppelter, einer positiven und einer negativen, Form auffassen, als ein Haben dessen, was man nicht haben soll, und als ein Nichthaben dessen, was man haben soll.

120 Die Skotisten, wenn sie auch nicht alle mit Skotus die habituelle Sünde in den reatus poenae setzen, vertreten jedoch im Allgemeinen den Standpunkt, daß die habituelle Sünde bloß in dem reatus bestehe, und betrachten alle übrigen Wirkungen der aktuellen Sünde im Subjekte nur als Folgen und Strafen der Sünde, nicht als Objekt der Verschuldung, und folglich auch nicht als Inhalt und Materie der habituellen Sünde. Ihnen haben sich namentlich seit dem 16. und 17. Jahrhundert manche TT. anderer Schulen (bes. Jesuiten, z. B. Platel und Kilber) angeschlossen, welche jedoch den reatus entschieden als reatus culpae betonen und diesen als die moralische Fortdauer der aktuellen Sünde bezeichnen. Die Thomisten hingegen setzen umgekehrt die habituelle Sünde, oder wie *Thom.* sie nennt, die bleibende Sündenmakel direkt in die verschuldete habituelle Unordnung und Verkehrtheit im Subjekte, und zwar in negativer Form als Privation der habituellen Gerechtigkeit, welche sie bei der Todsünde in dem Mangel der heiligmachenden Gnade, bei der läßlichen Sünde in dem Mangel des „fervor caritatis“ finden. Andere TT., bes. Suarez und Tanner, haben zwischen beiden Ansichten dadurch vermittelt, daß sie die verschuldete Privation der Heiligkeit bei der Todsünde nur als vollendete Form der habituellen Sünde erklärten, im Uebrigen aber der ersten Ansicht sich anschlossen.

121 **Die relative Berechtigung der verschiedenen theologischen Formulirungen des Wesens der habituellen Sünde kommt am besten zum Ausdruck und überhaupt wird das Wesen derselben am vollständigsten begriffen, wenn die habituelle Verschuldung in Beziehung gesetzt wird zu den Hauptarten der ihr Objekt und ihren Inhalt bildenden verschuldeten Uebel, wobei sich zugleich von selbst ergibt, daß die habituelle Sünde, je nach Verschiedenheit der Stellung des Subjektes und des Wesens und der Wirksamkeit der aktuellen Sünde, verschiedene mehr oder minder complicirte Gestalten und Formen annehmen kann.**

122 1. **Ueberall**, sowohl in der natürlichen wie in der übernatürlichen Ordnung, und hier sowohl bei der läßlichen, wie bei der Todsünde, kommt, weil dem allgemeinen Wesen der aktuellen Sünde entsprechend, als verschuldetes Uebel die objektive, rein offensive Verletzung (offensa) des sittlichen Gesetzes, des Willens Gottes und

Gottes selbst in Betracht. Mit Bezug auf dieses Uebel allein schon muß der Begriff der habituellen Sünde vollziehbar sein, weil unter Umständen anderweitige Uebel nicht vorhanden sind und doch jede aktuelle Sünde eine habituelle begründet. Ja, was die Größe und den spezifischen Charakter der Verschuldung selbst angeht, ist dieses Objekt derselben gerade der erste und wichtigste Maßstab, und darf also dasselbe bei keiner Bestimmung der habituellen Sünde, welche auf Vollständigkeit Anspruch machen will, bei Seite gelassen werden.

123 Dagegen kann allerdings unter diesem Gesichtspunkte nicht die Rede [illegible] von einer verschuldeten Unordnung und Verkehrtheit im sündhaften Subjekte selbst, soweit darunter eine positive oder negative Veränderung seiner inneren Beschaffenheit verstanden werden soll. Die hier [illegible] tretende bleibende Veränderung kann eine solche nur im moralischen [illegible] sein, d. h. eine Aenderung des Verhältnisses und der Stellung, [illegible] das Subjekt zum Gesetze und zu Gott steht („habitudo“, nicht habitus. *Thom.* 1. 2. q. 86 a. 2), und kann auch nur moralisch ihm innerlich [illegible]. Aber eben in diesem Sinne kann man hier nicht bloß von Schuld, sondern [illegible] von einer verschuldeten Unordnung und mithin von einer Ungerechtigkeit [illegible] Subjektes sprechen, inwiefern die fortdauernde Verschuldung der Ehrenkränkung Gottes, resp. die schuldbare Entziehung und Vorenthaltung dessen, was [illegible] Gott schuldet, ein ordnungswidriges und verkehrtes Verhältniß des Subjektes Gott gegenüber involvirt, welches wegen des Fortbestandes der Wirkung [illegible] beleidigenden Aktes dasselbe ist, wie zur Zeit des Aktes selbst, und das [illegible] jekt wahrhaft als ungerecht erscheinen läßt. In derselben Weise kann [illegible] auch von einer dauernden Befleckung des Subjektes gesprochen werden, indem man deren Makel als einen von dem beleidigenden Gegenstande auf [illegible] Seele zurückgeworfenen oder von dem sündhaften Akte auf der Seele [illegible] gelassenen Schatten auffaßt. — Neben dieser Auffassung der habituellen [illegible] gerechtigkeit und Befleckung geht eine andere einher, nach welcher die [illegible] gerechtigkeit und Befleckung dem Subjekte mehr innerlich erscheint. Die [illegible] Auffassung verlegt nämlich die dauernde Ungerechtigkeit in ein dauerndes Abgewandtsein von Gott (aversio bei der Todsünde, oder diversio [illegible] der läßlichen Sünde), indem das Subjekt, das sich geistig von Gott abgewandt, so lange es sich nicht wieder zu Gott hinwende, ebenso von Gott abgewandt bleibe, wie der Mensch, nachdem er sich mit dem Gesichte von einem [illegible] stande abgewandt, von diesem so lange abgewandt bleibt, bis er sich [illegible] zu ihm hingewandt. Auch dieses dauernde Abgewandtsein der Seele [illegible] ist indeß ebenso wenig eine reale Veränderung in der inneren Beschaffenheit der Seele, wie das Abgewandtsein eines Körpers; es besteht eben darin, [illegible] die Seele zu Gott als ihrem Endziel nicht mehr in dem richtigen Verhältniß steht, oder genauer darin, daß sie nach der Mißachtung und Verachtung [illegible] sich nicht wieder in einer solchen Weise innerlich zu ihm hingewandt [illegible], es nothwendig gewesen wäre, um die Beleidigung Gottes zu sühnen [illegible] tilgen. Inwiefern nun in letzterer Fassung das dauernde Abgewandtsein [illegible] Gott als dauernder Mangel eines inneren Zustandes der Seele erscheint [illegible] Herstellung durch die aktuelle Sünde zur Pflicht geworden: kann [illegible] dings die in jenem Abgewandtsein enthaltene Ungerechtigkeit und [illegible]

auch als eine innerliche bezeichnen, d. h. als Mangel innerer Gerechtigkeit und des nothwendigen inneren Glanzes der Seele. Da indeß dieser Mangel an sich nicht das Fehlen einer Beschaffenheit der Seele, sondern einer Thätigkeit einschließt, also kein eigentliches *vitium* bildet: so ist auch er noch keine habituelle innere Unordnung und Ungerechtigkeit im vollen Sinne des Wortes, und es behält daher die habituelle Sünde unter dem Gesichtspunkte der verschuldeten Beleidigung Gottes im Allgemeinen vorwiegend den Charakter des bloßen Schuldverhältnisses. Einen anderen Charakter erhält sie erst in Hinsicht auf die corruptiven Wirkungen der Sünde, welche aber nicht bei jeder Sünde denselben Charakter haben, wie ogleich gezeigt wird.

2. Ebenfalls sowohl in der natürlichen als in der übernatür- 124 ichen Ordnung, aber nicht bei jeder Sünde, kommt ferner als ver- hulbetes Uebel in Betracht der sogen. habitus peccati, die Neigung des Billens (resp. überhaupt jede dahin zielende Disposition in den übrigen eelenvermögen) zur Wiederholung der Sünde, resp. eine unordentliche nhänglichkeit an ein geschöpfliches Gut, nicht als Gesinnung, sondern s bloße Affizirbarkeit. Wie die Zurechenbarkeit dieses Uebels eine wahre chuld; so ist auch dieses Uebel selbst oder der habitus peccati, als eine rschuldete Unordnung in der inneren Beschaffenheit des ubjektes, so lange und in wie weit er Gegenstand und Inhalt genwärtiger Schuld ist, ebenso eine förmliche habituelle Sünde und eine fleckung der Seele, wie der sündhafte Akt, dessen Abdruck er ist, eine aktuelle ünde ist, indem hier das Subjekt ebenso in imputirbarer Weise etwas ottwidriges in sich hat oder einem Unreinen anhängt, wie es in aktuellen Sünde etwas Gottwidriges thut oder einem Unreinen zustrebt, d ebenso verpflichtet ist zu verhüten, daß der sündhafte Akt in dieser seiner irkung fortdauere und auf die Erzeugung neuer Sünden hinwirke, als es selbst nicht setzen darf.

Aber damit ist auch nur gesagt, daß der habitus peccati, als gegen- 125 rtig verschuldeter, irgendwie eine habituelle Sünde konstituiren könne, t daß er schlechthin als die habituelle Sünde in ihrer regelmäßigen rm resp. als das, was die habituelle Sünde in ihrer ganzen Tragweite als Aequivalent der aktuellen Sünde erscheinen läßt, zu betrachten sei. n: a) diese Sünde ist nicht Folge jedes sündhaften Aktes; b) die Schwere elben entspricht in der Regel nicht der des sündhaften Aktes, indem z. B. nicht schwer überwindliche Neigung zur Erneuerung einer Todsünde auch t zur Constitution einer schweren Schuld hinreicht; c) in dieser Unordnung t sich die Unordnung des sündhaften Aktes nicht nach ihrer schlimmsten e, als Verachtung Gottes und Abwendung oder Lossagung von Gott, ab; ndlich ist es keine solche Unordnung, bezüglich deren die Pflicht der effek- Wegräumung derselben nicht dispensirt oder nachgelassen werden könnte, welche deßhalb nicht auch eine Aufhebung ihrer Verschuldung, und damit habituellen Sünde als solcher, ohne ihre effektive Wegräumung zuließe. e habituelle Sünde ist daher immer nur eine gelegentlich mehr oder der sich einstellende Form der habituellen Sünde überhaupt, resp. untergeordnetes und bloß integrirendes Moment neben der

Schuld der Beleidigung Gottes und der gleich zu erwähnenden privatio sanctitatis. Eine engere Beziehung zum sündhaften Akte und eine größere Bedeutung für die Constitution der betr. habituellen Sünde hat allerdings diejenige Neigung zur Sünde, welche in der durch Aufhebung der justitia originalis verschuldeten Begierlichkeit besteht, weil diese überhaupt die Verminderung schwerer Sünden ohne besondere gnädige Nachhülfe Gottes moralisch unmöglich macht, weßhalb denn auch bei der Erbsünde von August., wenngleich nicht das ganze Wesen ihrer Sündhaftigkeit, so doch ein an sich schon zur Constitution derselben ausreichendes Moment in der verschuldeten Begierlichkeit gefunden wird.

126 3. *Endlich in der übernatürlichen Ordnung allein*, und zwar *auch hier nur bei der Todsünde*, kommt als verschuldetes Uebel der *Ausschluß der heiligmachenden Gnade* in Betracht. Die Verschuldung dieses Uebels, welches aus jeder Todsünde folgt, trägt offenbar [illegible] den Charakter einer schweren Sünde. Ebenso ist aber die verschuldete Privation der heiligmachenden Gnade oder *der verschuldete Richtbesitz dessen, was man haben soll, um vor Gott als wahrhaft recht und gerecht gelten zu können*, eine solche Unordnung in der Beschaffenheit der Seele und ein solcher Abdruck der aktuellen Sünde in derselben, daß in ihr das Wesen der habituellen Sünde in ihrer Einheit und in ihrem Unterschiede von der aktuellen Sünde in der prägnantesten Weise sich darstellt. Denn einerseits hinterläßt in dieser Privation die aktuelle Sünde einen Abdruck ihrer selbst, welcher nicht bloß, wie die Schuld, als ein bloßer Schatten der aktuellen Sünde *auf* der Seele ruht, sondern *in* der inneren Beschaffenheit der Seele eingedrückt und ausgedrückt ist, und in welchem die aktuelle Sünde gerade nach ihrer formellen Seite, als Abwendung und Lossagung von Gott, in einer dauernden Verkehrung der in der caritas enthaltenen übernatürlichen Richtung auf Gott und in einer dauernden Lösung der Verbindung mit Gott, also in einer *effektiven inneren Trennung* von Gott sich abspiegelt. Andererseits erscheint die habituelle Sünde hier ebenso als verschuldete Privation einer habituellen Heiligkeit, Rechtheit und Gerechtigkeit, zu deren Bewahrung das Subjekt verpflichtet war und ohne die es nicht wahrhaft recht und gerecht vor Gott sein kann, und mithin als förmliche und innere habituelle Unheiligkeit, Verkehrtheit und Ungerechtigkeit, wie die aktuelle Sünde in der aktuellen Unheiligkeit, Verkehrtheit und Ungerechtigkeit besteht; m. a. W. vermöge jener Privation ist das Subjekt *ebenso in seiner Beschaffenheit unheilig, verkehrt und ungerecht*, wie es in der aktuellen Sünde etwas Unheiliges, Verkehrtes und Ungerechtes *thut*, nur mit dem Unterschiede, daß der sündhafte Akt in sich selbst den Grund seiner Schuldbarkeit und also auch durch sich selbst förmliche Sünde ist, während jene Privation erst durch die Beziehung zum sündhaften Akte als schuldbar und somit als förmliche Sünde erscheint. Ueberdieß hat aber auch diese habituelle Unordnung im Gegensatz zu dem verschuldeten habitus peccati die Eigenthümlichkeit, daß das Subjekt, so lange seine übernatürliche Bestimmung in Kraft ist, von der Verpflichtung, die heiligmachende Gnade zu besitzen, nicht befreit werden kann. Daraus aber folgt, daß der einmal verschuldete Mangel der Heiligkeit stets ein verschuldeter bleibt, und daß ohne die effektive [illegible]

herstellung dieses Besitzes die habituelle Sünde gar nicht aufgehoben werden kann. Da nun zugleich die Wiederherstellung der heiligmachenden Gnade es wesentlich mit sich bringt, daß die habituelle Sünde in jeder Beziehung aufgehoben wird, in welcher sie das Subjekt vor Gott mißfällig macht: so ist der Nichtbesitz der heiligmachenden Gnade so mit der habituellen Sünde verflochten, daß sie mit ihm steht und fällt.

Von dieser Auffassung aus versteht man erst vollkommen, in wie starkem Sinne die habituelle Todsünde eine **Befleckung** der Seele involvirt, nämlich nicht bloß eine äußere resp. rein moralische Verdunkelung ihres Glanzes durch einen auf ihr lastenden Schatten oder die Berührung eines Unreinen, sondern eine **innere und physische Vernichtung ihrer Schönheit und Gottähnlichkeit** durch Entstellung ihrer Gestalt und Verfinsterung ihres inneren Lichtes. Nur muß man allerdings diese Befleckung, damit sie das Subjekt nicht bloß irgendwie Gott mißfällig, sondern hassenswürdig mache, in Verbindung mit der Verschuldung derselben (in ordine ad suam causam, *Thom.* l. c.) denken, oder so, das die innere Verfinsterung der Seele im Gefolge des Schattens erscheint, welchen der moralisch fortdauernde Akt der Verschuldung über die Seele verbreitet. Im Grunde enthält jedoch die habituelle Todsünde noch weit mehr als eine Befleckung; sie enthält, wie ihr Name es besagt, einen wahren **Seelentod**; und wie das spezifische Wesen der aktuellen Todsünde darin besteht, daß sie den Seelentod verschuldet, so wird die habituelle Todsünde am tiefsten und schärfsten dadurch bezeichnet, **daß sie der verschuldete Seelentod selbst ist.** Und in diesem Sinne ist unzweifelhaft das Trid. sess. 5. can. 2. zu verstehen, wenn es mit dem Araus. sagt: peccatum, quod mors *est* animae; denn da das Concil hier eben feststellen will, daß nicht bloß die Strafen der Sünde Adams, sondern auch die Sünde selbst auf seine Nachkommen übergehe, und gerade in dieser Beziehung den Seelentod dem körperlichen Tode als einer bloßen Strafe der Sünde gegenüberstellt: so kann das „est" nicht im kausalen Sinne, sondern nur im identischen Sinne gemeint sein. Dieß um so mehr, als das Concil in can. 1. bei Adam die amissio sanctitatis et justitiae der incursio irae et indignationis Dei *nicht* als Wirkung nachsetzt, sondern als Grund resp. Theil des Grundes, vorausschickt. Allem dem entspricht, daß in der kirchlichen Auffassung die Aufhebung des Zustandes der Sünde und die Wiedereinführung des Zustandes der Gerechtigkeit nicht einfach als bloße Nachlassung der Schuld, geschweige als bloße Nichtanrechnung einer vergangenen Sünde, sondern als eine von dem Akte der Retraktation der Sünde verschiedene interna sanctificatio, renovatio et regeneratio per infusionem gratiae et caritatis und die Nachlassung der Schuld als in dieser regeneratio mitgegeben dargestellt wird.

Diese letztere Fassung der habituellen Sünde, namentlich unter dem Namen der injustitia habitualis, als privatio = carentia culpabilis justitiae debitae, ist bes. von *Anselm.* ausgebildet worden. Vgl. de conc. virg. c. 3. ff. und de casu diaboli c. 15: ... timo, te iam cognoscere, cum injustitia non sit aliud, quam absentia iustitiae, nec ... stum esse aliud, quam non habere iustitiam: cur non ante datam, sed post de... tam justitiam eadem absentia justitiae vocetur iniustitia, et non habere justitiam injustum esse, et sit utrumque reprehensibile? Non enim propter aliud, nisi quia ... dedecet abesse justitiam, nisi ubi debet esse. Sicut enim virum, qui nondum ... t habere barbam, non dedecet non habere, cum vero iam debet habere, inde-

eorum est, non habere: ita naturam, quae non debet habere justitiam, non deformat non habere; illam vero, quae habere debet, dehonestat non habere; et quanto magis debere habere virilem ostendit naturam, tanto magis non habere, foedat virilem figuram. Wie *Anselm.* diese Anschauung bes. bei der Erbsünde als carentia justitiae originalis geltend machte, so hat auch hier fast die ganze Scholastik ihre Uebereinstimmung mit ihm vorzüglich bekundet. Die einzig bedeutsame Einwendung, daß die privatio gratiae eine poena peccati und darum nicht die Sünde selbst sein könnte, löst sich aus dem oben Gesagten (n. 92) und ist schon von Aug. vorgesehen, wenn er im analogen, nicht ganz gleichen Falle, von der Concupiscenz sagt, daß sie zugleich Sünde und Strafe der Sünde sei.

129 4. Daraus, daß die habituelle Todsünde in der übernatürlichen Ordnung wegen ihres eigenthümlichen Charakters in einer ganz eigenthümlichen Weise konstituirt ist, folgt nicht, daß die übrigen Formen und Momente der Constitution der habituellen Sünde bei ihr ausgeschlossen, sondern im Gegentheil, daß alle diese Formen und Momente bei ihr kombinirt sind und erst in ihrer Combination und Verbindung allseitig deren Wesen darstellen. Die Schuld der Beleidigung Gottes und die verschuldete Privation der heiligmachenden Gnade stehen gleichwerthig nebeneinander und verbinden sich so, daß die erstere in letzterer gleichsam konsolidirt und dem Subjekte innerlich eingeschrieben wird. Die eventuell zurückbleibende Neigung zur Sünde aber steht der Privation der Heiligkeit als ein untergeordnetes Moment gegenüber, und erscheint als eine Ergänzung der in jener enthaltenen habituellen Verkehrtheit, vermöge welcher die habituelle Sünde zum Keime neuer aktueller Sünden wird. In der habituellen Sünde als habitueller Verkehrtheit (= vitium) bildet demnach die Privation der Heiligkeit als gegenwärtige Trennung von Gott das formelle, höhere und innere, die Neigung zur Sünde, resp. die Anhänglichkeit an die Creatur, das materielle niedere und äußere Element. Weil aber das vitium in der Beschaffenheit der Seele nur insofern eine förmliche und eigentliche Sünde ist, als es verschuldet ist und bleibt: so gehören in dieser Beziehung beide Elemente der habituellen Verkehrtheit zur materiellen Seite der Sünde, inwiefern sie nur als Inhalt und Gegenstand der Schuld die Sünde mitkonstituiren.

130 Die habituelle läßliche Sünde hingegen hat, weil bei ihr die Privation der Heiligkeit wegfällt und nicht einmal eine innere Verminderung derselben stattfindet, einen weniger tiefgehenden und auch weniger zusammengesetzten Charakter, so zwar, daß der hl. Thomas bei ihr nicht nur keinen Seelentod, sondern auch nicht einmal eine eigentliche Makel der Seele anerkennen will. Das Wesen dieser Sünde beschränkt sich auf die Schuld der Beleidigung Gottes und der eventuell eintretenden Neigung zu neuen Sünden, wodurch der Glanz der Heiligkeit in der Seele nicht aufgehoben, wohl aber wie durch angehäuften Staub verdunkelt wird. Aber eben diese Eigenthümlichkeit läßt sich, um die läßliche Sünde theologisch der Todsünde parallel zu stellen, mit den Thomisten auch so bezeichnen, daß die habituelle läßliche Sünde, ähnlich wie die aktuelle, eine schuldbare Verminderung des nothwendigen *fervor* caritatis und damit auch des gebührenden *fulgor* sanctitatis darstelle, indem sie zunächst darin bestehe, daß das Subjekt noch nicht jenen Akt der Liebe gesetzt hat, den es wegen der contrahirten Schuld setzen müßte, um die Beleidigung Gottes zu compensiren, und nebenbei auch darin, daß das Subjekt

wegen der verursachten Minderung der Habilität zum Guten weniger zur leichten Bethätigung der Liebe befähigt ist.

181 Vgl. hiezu *Thom.* 1. 2. q. 89 a. 1.: Macula importat detrimentum nitoris ex aliquo contactu, sicut in corporalibus patet, ex quibus per similitudinem nomen maculae ad animam transfertur. Sicut autem in corpore est duplex nitor, unus quidem ex intrinseca dispositione membrorum et coloris, alius autem ex exteriori claritate superveniente: ita etiam in anima est duplex nitor, unus quidem habitualis quasi intrinsecus, alius autem actualis quasi exterior fulgor. Peccatum autem veniale impedit quidem nitorem actualem, non tamen habitualem, quia non excludit neque diminuit habitum caritatis et aliarum virtutum, ut infra patebit, sed solum impedit earum actum. Macula autem importat aliquid manens in re maculata; unde magis videtur pertinere ad detrimentum habitualis nitoris, quam actualis. Unde *proprie loquendo* peccatum veniale non causat maculam in anima; et si alicubi dicatur maculam inducere, hoc est *secundum quid,* in quantum impedit nitorem, qui est ex actibus virtutum. S. a. 3. p. q. 84 a. 2. ad 3. Die Ausdrucksweise des hl. Thomas ist so gehalten, als ob er bei der läßlichen Sünde wie keine eigentliche Makel, so auch keine eigentliche habituelle Sünde annähme. Jedenfalls neigt sie stark dahin, die habituelle läßliche Sünde bloß als Schuld und in sofern bloß als moralische Fortdauer der aktuellen Sünde erscheinen zu lassen. (S. *Tanner* l. c.) Die späteren Thomisten (eingehend z. B. *Comp. Salmant.* tr. 14. disp. 1. append. 2; *Mezger* in 1. 2. disp. 25 a. 3) haben dagegen den habituellen Charakter der läßlichen Sünde und ihrer Makel mehr betont und dabei das in den Vordergrund gestellt, was *Thom.* sonst über die habituelle Verminderung des fervor caritatis (s. oben n. 83 f.) sagt. Indem sie aber hiedurch die Innerlichkeit der habituellen läßlichen Sünde hervorheben wollen, verfallen sie zugleich darauf, diese Sünde in die Inhabilität zur Bethätigung der Liebe resp. in die Neigung zur Sünde zu setzen, welche doch nach der Tilgung der Sünde noch fortbauern kann. Jedenfalls ist die gewöhnliche Erklärung der Thomisten nicht ganz befriedigend.

182 IV. Wie die aktuelle Sünde nach ihrem Verlauf naturgemäß in der habituellen Sünde fortdauert: so dauert diejenige habituelle Sünde, von welcher das Subjekt schlechthin Sünder genannt wird, die schwere oder die tödtliche Sünde, von sich aus immer und in Ewigkeit fort, weil sie ohne ein außerordentliches übernatürliches Eingreifen Gottes nicht aufgehoben werden kann und so natürlicher Weise irreparabel ist.

Diese auf Irreparabilität beruhende Perpetuität der schweren Sünde liegt 1) im Allgemeinen, also auch in der natürlichen Ordnung, schon in der Untilgbarkeit der durch die schwere Sünde kontrahirten objektiv unendlichen Schuld gegen Gott. Denn wenn auch, da die natürlichen sittlichen Kräfte bleiben, eine Retraktation des sündhaften Aktes und ein Bedauern der Gott zugefügten Unbill möglich bleibt, so wird doch dadurch die Unbill in sich selbst nicht wieder ausgeglichen. — 2) Speziell in der übernatürlichen Ordnung kommt hinzu, daß die Todsünde das übernatürliche Lebensprinzip selbst aufhebt, und hierin liegt ein doppelter Grund der Irreparabilität der habituellen Sünde. Denn einerseits kann dieselbe ihrem Wesen nach nicht gehoben werden ohne die Wiedergewinnung der heiligmachenden Gnade als der wesentlichen Form der nothwendigen habituellen Gerechtigkeit; diese aber kann das Subjekt nur durch eine besondere Huld Gottes zurückerhalten, welche der Sünder nicht nur nicht verdient, deren er vielmehr positiv unwürdig ist. Andererseits kann hier auch nicht einmal eine der eigenthümlichen Natur der Sünde als einer Verletzung der übernatürlichen Ordnung Gottes entsprechende Retraktation und Bereuung derselben stattfinden,

weil das ordentliche habituelle Prinzip solcher Akte fehlt und die aktuelle Gnade, die es ersetzen könnte, dem Sünder nicht gebührt.

133 Mit der ewigen Fortdauer der habituellen Sünde selbst ist ohne Weiteres auch die ewige Fortdauer der formellen Wirkungen derselben, also insbesondere die ewige innere Strafwürdigkeit des Sünders gegeben, und ist dieß der nächste Grund, warum auch die Dauer der Strafe selbst eine ewige sein muß. Daneben kann und muß man freilich die Ewigkeit der Strafe zugleich als eine im Verhältniß zur Größe der Schuld stehende Bestimmung ihres Größenmaßes betrachten, wie im menschlichen Gerichte die Dauer der Strafe, soweit sie vindicativ ist, als Strafmaß sogar ausschließlich nach der Größe der Schuld berechnet wird.

134 Im Gegensatze zur habituellen Todsünde ist die habituelle läßliche Sünde, wie ihr Name es besagt, wenigstens so lange sie allein, also nicht zugleich mit der Todsünde, besteht, ihrer Natur nach nicht eine ewig dauernde, weil sie von Seiten des Subjektes ohne eine außerordentliche Intervention Gottes aufgehoben werden kann und auch einmal aufgehoben werden muß, m. a. W., weil sie im Gegensatz zur Todsünde nicht nur kein Tod, also bloße Krankheit, sondern auch keine unheilbare Krankheit, vielmehr eine nothwendig zu heilende Krankheit ist. Sie kann aufgehoben werden, weil von Seiten des Subjektes die Möglichkeit bleibt, den sündhaften Akt durch einen entgegengesetzten zu retraktiren und, wenn auch gerade nicht durch adäquate Genugthuung die Schuld direkt abzutragen, so doch durch eine annehmbare Genugthuung auf dem Wege der Billigkeit die Nachlassung derselben zu erwirken und so sich der Nachlassung würdig zu machen. Sie muß aufgehoben werden, weil das Subjekt das Streben und das Recht behält, zu seiner endlichen ewigen Bestimmung zu gelangen; deßhalb muß es nothwendig einmal in eine Lage kommen, wo es in irgend einer Weise zu einer wirksamen Retraktation sich veranlaßt sieht und von Gott die Nachlassung erhält.

135 Demgemäß ist auch bei der läßlichen Sünde die Strafwürdigkeit des Subjektes und mit ihr die Strafe selbst nur eine zeitliche, letzteres um so mehr, da in der läßlichen Sünde auch die Gründe fehlen, welche in Hinsicht auf die Größe der Schuld die Ewigkeit der Strafe als zum Größenmaße derselben gehörig bedingen.

136 Wo dagegen die habituelle läßliche Sünde mit der habituellen Todsünde verbunden ist, da wird auch sie selbst — per accidens — irreparabel und bleibt nothwendig ebenso lange bestehen, wie jene; sie macht also auch ewig strafwürdig und zieht darum eine ewige Strafe nach sich.

137 Der letzte Satz kann nur geleugnet werden, wenn man mit Skotus den reatus der Sünde bloß in den reatus poenae verlegt oder aus demselben ableitet; denn dann allerdings würde mit der der läßlichen Sünde in Hinsicht des Inhalts der Schuld gebührenden zeitlichen Strafe die Sünde selbst verschwinden. Freilich hat es andererseits auch wieder seine Schwierigkeit, anzunehmen, daß in Folge der bloßen Nichtaufhebung der Sündenschuld bei der läßlichen Sünde eine effektiv größere Strafe eintreten soll, als sie an sich verdient. Vgl. über diese Frage, welche bei den älteren TT. eine quaestio vexata war, *Gonet* de de pecc. disp. 8. a. 7; *Suarez* de pecc. disp. 7. sect. 4; ***Maurus*** l. 5. q. 40.

138 V. Die Perpetuität der habituellen Todsünde schließt formell und wesentlich weder eine Fortsetzung der aktuellen Sünde, noch die Unmöglichkeit, selbst

nicht die moralische, irgend welcher Bekehrung ein. Wo jedoch diese letztere nicht erfolgt, wird in der Regel bald eine Fortsetzung der aktuellen Sünde eintreten und damit eine fortgesetzte Vermehrung der Neigung zur Sünde und der Unempfänglichkeit und Unwürdigkeit für den gnädigen Beistand Gottes sich entwickeln. In Folge dessen kann sich dann der Zustand bilden, den der hl. Johannes per exc. das peccatum ad mortem nennt, in welchem das Ablassen von der Sünde und die Bekehrung zu Gott selbst unter dem ordentlichen Beistande seiner Gnade in dem Maße schwierig wird, daß sie ohne ein Wunder der Gnade nicht möglich ist. Besonders tritt derselbe dann ein, wenn die aktuelle Todsünde sich zu einer Sünde „gegen den hl. Geist" d. h. einer direkten und förmlichen Verachtung seiner Wahrheit und Gnade gesteigert hat. Diesen Zustand bezeichnen die TT. im Anschlusse an mannigfache Aeußerungen der heiligen Schrift als excaecatio oder obcaecatio (Verblendung) und obduratio (Verhärtung oder Verstockung) cordis.

Vgl. über diesen Zustand, seine Ursachen und Wirkungen bes. *Lessius* de perf. div. 139 . 13. c. 14; *Bellarmin* de amiss. gr. l. 2. c. 14. S. a. den folgenden § und weiter unten das speziell über die Verblendung und Verstockung der gefallenen Engel Gesagte.

§ 192. Die Möglichkeit und der Ursprung der Sünde im Allgemeinen; speziell das Verhalten Gottes gegenüber der Möglichkeit und der Entstehung der Sünde.

Literatur: *Lomb.* l. 2. dist. 37; dazu *Bonav.; Thom.* 1. 2. q. 79; de malo q. disp. 3. a. 1—2; *Stapleton* de justif. l. 11. per totum; *Bellarmin* de amiss. gr. lib. II per totum; *Becan.* Summa, de pecc. cap. 6.; *Kilber* de pecc. disp. I. c. 2 a. 1; *Knoll* § 242.

I. Wie die Sünde nicht in Gott, sondern bloß in der Creatur möglich ist, so liegt auch der unmittelbare Grund ihrer Möglichkeit in der Creatur selbst, und zwar in der mit ihrer Endlichkeit gegebenen Mangelhaftigkeit ihrer sittlichen Freiheit. Speziell in Hinsicht auf den Charakter der Sünde als Gesetzesübertretung und Abwendung von Gott liegt er darin, daß die Creatur, weil ein eigenes Wesen außer Gott, das Gesetz und den höchsten Endzweck ihres Handelns nicht in sich selbst, sondern außer sich hat; und wie sie daher vermöge ihrer Mangelhaftigkeit nicht einmal sich selbst nothwendig in sittlicher d. h. ihrer Würde angemessener Weise achtet und so ihrer Vernunft gemäß handelt, so kann sie noch eher sich von einem außer ihr liegenden Endzweck und Gesetze lossagen. Das betonen die VV. namentlich gegenüber den Manichäern, welche aus der Consubstanzialität der Geist- oder Lichtseele mit Gott deren Unfähigkeit zur Sünde herleiteten. 140

Weil der Grund der Möglichkeit der Sünde in dem allgemeinen Wesen der Creatur liegt: so ist es allgemeine Lehre der VV. und TT., daß es nicht bloß in Wirklichkeit keine Creatur gebe, sondern auch keine geben könne, welche von Natur und an sich — abgesehen von übernatürlicher Einwirkung Gottes — der Sünde unfähig wäre. Eine creatura naturaliter impeccabilis ist daher ebenso ein innerer Widerspruch, wie eine substantia creata supernaturalis, d. h. eine solche, welcher die seligmachende Gnade natürlich wäre. Auf übernatürliche Weise kann allerdings die Möglichkeit der Sünde von der Creatur ausgeschlossen 141

werden und wird in der That vollständig ausgeschlossen durch die Vollendung ihrer Heiligung in der Glorie. Ebenso kann diese Möglichkeit schon vorher durch eine besondere Gnade Gottes, die sogen. confirmatio in gratia, so paralysirt und zurückgedrängt werden, daß keine Gefahr ihrer Bethätigung zu fürchten ist. Aber die einfache Heiligung durch die heiligmachende Gnade hebt dieselbe in keiner Weise auf, weil die Gnade der Freiheit wohl eine höhere Fähigkeit und Macht verleiht, aber sie dessen nicht unfähig macht, wozu sie von Natur fähig ist.

142 Auf Gott ist die Möglichkeit der Sünde nur insofern zurückzuführen, als er die sündenfähige Freiheit geschaffen oder vielmehr in der Verleihung der sittlichen Freiheit die durch die endliche Natur des Subjektes bedingte und hieraus sich von selbst ergebende Mangelhaftigkeit dieser Freiheit nicht verhindert oder aufgehoben hat. Sie ist also nicht direkt von Gott verursacht, als etwas geradezu aus seiner Einwirkung Hervorgehendes, und noch weniger direkt von Gott gewollt, weil er sie nicht deßhalb entstehen läßt, damit die Sünde zu Stande komme. Selbst gegenüber der Möglichkeit der Sünde verhält sich Gott nur zulassend. Um so weniger kann er darum, weil er Ursache der sündenfähigen Freiheit ist, als positive Ursache der aktuellen Sünde angesehen werden.

143 *Ripalda*, fast der einzige, der ebenso eine creatura impeccabilis wie eine substantia creata supernaturalis denkbar findet, gibt selbst zu und belegt es, daß er damit gegen die Lehre der Väter und die communissima der TT. angehe. S. de ente supern. l. 1. d. 23. sect. 7 und 9. Die Gründe, weßhalb in jeder Creatur, auch der von Natur vollkommensten, an sich die Möglichkeit der Sünde liege, führt *Thom.* bes. aus bei der Erklärung der Sündenfähigkeit der Engel, sehr eingehend c. gent. l. 3. cap. 109 und S. th. 1. p. q. 63 a. 1.: Tam angelus quam quaecumque creatura rationalis, si in sua natura consideretur, potest peccare; et cuicunque creaturae hoc convenit ut peccare non possit, hoc habet ex dono gratiae, non ex conditione naturae. Cujus ratio est, quia peccare nihil est aliud, quam declinare a rectitudine actus, quam debet habere, sive peccatum accipiatur in naturalibus, sive in artificialibus, sive in moralibus. Solum autem illum actum a rectitudine declinare non contingit, cujus regula est ipsa virtus agentis. Si enim manus artificis esset ipsa regula incisionis, nunquam posset artifex nisi recte lignum incidere; sed si rectitudo incisionis sit ab alia regula, contingit incisionem esse rectam et non rectam. Divina autem voluntas sola est regula sui actus, quia non ad superiorem finem ordinatur. Omnis autem voluntas cujuslibet creaturae rectitudinem in suo actu non habet, nisi secundum quod regulatur a voluntate divina, ad quam pertinet ultimus finis; sicut quaelibet voluntas inferioris debet regulari secundum voluntatem superioris, ut voluntas militis secundum voluntatem ducis exercitus. Sic igitur in sola voluntate divina peccatum esse non potest, in qualibet autem voluntate creaturae potest esse peccatum secundum conditionem suae naturae. S. a. oben B. II. n. 587 ff.

144 Die alten Scholastiker behandeln hier (in 2. dist. 44) die Frage, ob die potentia peccandi a Deo sit et utrum haec potentia jam in se sit mala. Die letztere Frage wurde verneint, die erstere verschieden beantwortet, je nachdem man die potentia peccandi concret und nach ihrem positiven Inhalt, oder in Hinsicht auf die darin ausgesprochene Unvollkommenheit betrachtete. S. *Bonav.* in Mag. l. c.

145 II. Außer der im Wesen aller Creatur begründeten bloßen Möglichkeit der Sünde ergibt sich aus der spezifischen Constitution der menschlichen Natur sogar eine Neigung zur Sünde, d. h. eine solche Schwäche des Willens, vermöge deren er Einflüssen ausgesetzt ist, die ihn zu Gegenständen hinziehen, welche nicht ohne Sünde effektiv gewollt werden können

Auch dieser Neigung gegenüber würde Gott, selbst wenn er sie nicht von vornherein aufgehoben hätte, zur aktuellen Sünde nicht als positive Ursache, sondern bloß zulassend sich verhalten; anders würde es nur sein, wenn die Neigung zur Sünde ebenso als eine positive und direkte Tendenz zum Bösen zu betrachten wäre, wie die Neigung zum Guten. In Wirklichkeit hat aber Gott von Anfang an seinerseits jede Neigung zum Bösen beim Menschen auf übernatürliche Weise verhütet, so daß beim Menschen sowohl, wie bei den Engeln, effektiv nur die bloße Möglichkeit der Sünde und nicht bloß irgendwelche, sondern die vollkommenste Freiheit zur Vermeidung derselben vorhanden war. Daher gilt für die thatsächliche Weltordnung unbedingt der Satz, daß in der ursprünglichen Schöpfung Gottes kein Antrieb zur Sünde lag, vielmehr jede Neigung zur Sünde erst als Folge und Strafe der ersten absolut freien Sünde eingetreten ist.

III. Wenn Gott nicht einmal die direkte Ursache der Möglichkeit der 146 Sünde und der habituellen Neigung zu derselben ist: dann kann er noch weit weniger direkt und positiv das Zustandekommen der aktuellen Sünde herbeiführen — geschweige denn durch Unterdrückung der sittlichen Freiheit den geschöpflichen Willen zur Sünde zwingen — so daß er „wahrhaft und eigentlich" ebenso Urheber der Sünde würde, wie er Urheber der sittlich guten Handlungen ist. (De fide nach *Trid.* sess. 6 can. 6.) Es folgt dieß evident aus seiner Heiligkeit und ist in Verbindung mit dieser in der klarsten Weise in der heiligen Schrift bekundet (s. B. II. n. 589). Der Apostel Jakobus (1, 13.) protestirt sogar energisch dagegen, daß Gott auch nur zum Bösen versuche d. h. in irgend einer Weise direkt dazu anreize, indem er Andere ebenso wenig in Versuchung führe, als er selbst einer Versuchung ausgesetzt sei.

Die Behauptung einer solchen Einwirkung Gottes auf die Sünde ist eine noch weit 147 ichlimmere Blasphemie, als die der Manichäer, welche, um Gott von der Mitschuld am Bösen frei zu halten, seine Majestät dadurch beeinträchtigten, daß sie ihm das Prinzip des Bösen als ein von ihm unabhängiges, mit ihm in seiner produktiven Thätigkeit konkur:irendes Wesen gegenüberstellten. Es war den Reformatoren des 16. Jahrhunderts vor›ehalten, diese Blasphemie in größerem Maßstabe geltend zu machen, so namentlich Calvin, Beza und Zwingli, auch Luther und Melanchthon (wenigstens bei Zeiten), gegen welche ıuch der citirte Canon des Trid. gerichtet ist. (Vgl. über ihre Lehre *Bellarmin* l. c. c. 3 ff.; Möhler Symbolik § 2—4.). Die erwähnte Stelle Jak. 1, 13 lautet: Nemo, cum tenatur, dicat, quoniam a Deo tentatur; Deus enim intentator malorum est (im Griech. 'assiv: ἀπείραστος κακῶν), ipse autem neminem tentat. Es sieht fast so aus, als ob die Reformatoren wegen dieser Stelle ebenso, wie wegen der andern über die guten Werke, den Brief Jakobi als „Strohbrief" verworfen hätten.

An sich kann die Annahme, daß Gott auf das Zustandekommen der Sünde direkt und 148 ositiv einwirke, so eingeschränkt werden, daß damit nicht zugleich eine Unterdrückung der ttlichen Freiheit oder der Fähigkeit die Sünde zu vermeiden behauptet wird, wie ja auch e Einwirkung Gottes auf das Zustandekommen der guten Handlungen die Freiheit zu ihrer nterlassung bestehen läßt. Die Reformatoren aber nahmen die Läugnung der Freiheit it in den Begriff der Urheberschaft Gottes gegenüber der Sünde auf, indem sie gerade aus r Läugnung der geschöpflichen Freiheit, die der absoluten Macht und Herrschaft Gottes iderspreche, herleiteten, daß Gott die Creatur zum Bösen wie zum Guten ebenso durch vang bestimme, wie nach der katholischen Auffassung die Creatur zu beiden sich selbst stimmt. Daraus aber ergibt sich, wie *Bellarm.* l. c. richtig ausführt, daß Gott nicht ır als Urheber der Sünde selbst wahrhaft Sünder sei, sondern daß er allein wahrft Sünder sei. Diese Blasphemie wird noch um so monströser, weil sie Gott einerseits zum

Heuchler macht, der das selbst thut oder herbeiführt, was er verbietet, und andererseits ihm die hohnvolle Grausamkeit zumuthet, die Creaturen wegen dessen zu hassen und zu bestrafen, was er selbst in ihnen wirkt oder wozu er sie zwingt.

149 Daß in der Nothwendigkeit des concursus resp. der motio Dei zu jedem geschöpflichen Handeln eine Mitwirkung oder Bewegung zur Sünde als solcher nicht enthalten ist, wurde oben (B. III n. 55 ff. und n. 70 f.) gezeigt. Die Mitwirkung Gottes involvirt so wenig eine Begünstigung oder Antheilnahme Gottes an der Sünde selbst, daß die heilige Schrift eben dieß dem Sünder vorwirft, daß er Gott gewissermaßen Gewalt anthue und ihn sich dienstbar mache: Verumtamen *servire* me fecisti in peccatis tuis, praebuisti mihi laborem in iniquitatibus tuis (Isai. 43, 24). Ebenso ergibt sich aus B. II. n. 457 ff., wie das göttliche Vorherwissen, resp. die thomistische praedefinitio der Sünden, nicht fordert, daß Gott die Freiheit aufhebe. Die Macht und Herrschaft Gottes über alles, was in der Welt vorgeht, ist hinreichend dadurch gewahrt, daß er die Sünde nur zuläßt, wo und wie er will, während er sie (nach B. II n. 641 ff.) verhindern könnte, ohne es jedoch darum auch zu müssen.

150 Die zahlreichen Schriftstellen, worauf sich die Reformatoren beriefen, und die allerdings manche auf den ersten Blick überraschende Ausdrücke enthalten, lösen sich dadurch, daß dieselben einerseits gegenüber den zahlreichen nicht mißverständlichen Stellen figürlich verstanden werden müssen, und daß andererseits die besondere Art und Weise, in welcher Gott die Sünde zuläßt, wie sogleich zu zeigen, eine solche ist, welche es gestattet, von seinem Verhalten figürlich so zu reden, als ob er, weil die Existenz der Sünde in mannigfacher Weise von ihm abhängt, die Setzung derselben positiv verfügte, beföhle und herbeiführte. Einige dieser Redefiguren sind sehr einfach, wie z. B. im Gebete des Herrn: et ne nos inducas in tentationem, d. h. (nach Aug. ep. 89. n. 5) ne nos inferri deserendo permittas. Manche aber sind im Vergleich mit unserer Redeweise sehr kühn und zudem noch stark mit hebräischer Sprachwendung (z. B. der Setzung des Imperativs für das Futurum, der Absichtspartikeln für bloße Folgepartikeln) versetzt.

151 IV. Das ganze Verhalten Gottes zur Entstehung der Sünde, besonders zur Entstehung und Fortsetzung des sündhaften Wollens und der sündhaften Willensrichtung, kann dem Gesagten zufolge nur ein permissives, zulassendes sein. Aber auch die Zulassung hat bei Gott einen ganz anderen Charakter als bei den Creaturen; und diesen kann man im Allgemeinen dadurch bezeichnen, daß es eine souveräne Zulassung oder ein Akt der souveränen Herrschaft Gottes ist.

152 Darin liegt 1), daß Gott überhaupt nicht verbunden ist, die Sünde zu verhindern, auch wo er kann, weil er die Macht besitzt, jede Sünde seiner weisen Weltordnung dienstbar zu machen. Darin liegt 2), daß Gott in der That alle und jede Sünde verhindern kann vermöge seiner Herrschaft über den geschöpflichen Willen selbst und die denselben beeinflussenden Ursachen, und daß mithin die Entstehung jeder Sünde durch die göttliche Anordnung der Zulassung bedingt ist. 3) Insbesondere kann Gott die Zulassung späterer Sünden als Strafe bereits begangener Sünden verfügen, indem er entweder die neue Sünde ebenso wenig hindert, wie er auch die erste Sünde nicht hinderte, oder dem Sünder den besonderen Beistand entzieht resp. vorenthält, welchen er demselben vor der ersten Sünde verliehen hatte oder zu verleihen bereit war. 4) Deßgleichen ist Gott berechtigt und im Stande, die Zulassung bestimmter Sünden zu verfügen, um deren Folgen und Wirkungen zur Verwirklichung anderweitiger guter Absichten zu benützen. Endlich 5) steht es insbesondere in der Macht Gottes durch innere oder äußere, indirekte oder auch direkte Einwirkung zu bewirken, daß der einmal sündhafte Wille gerade in derjenigen Weise nach Außen

sich offenbare oder innerlich bethätige, wie Gott es für seine weisen Zwecke haben will.

Zu 1. Vgl. *Bonav.* in 2. dist. 23. a. 1. q. 1.; *Bellarm.* l. c. c. 18: Dicet fortasse aliquis: Qui gladium praebet ei, quem scit illo male usurum, sine dubitatione peccat, etiam si potuerit ille gladio bene uti, si voluisset: cur igitur non peccat Deus concursum suum illi adjungens, quem scit eo ad peccandum abusurum? Respondeo, hominem, qui praebet gladium ei, quem scit male usurum, ideo solum peccare, quia tenebatur impedire malum, quod sciebat eventurum, cum tam facile potuisset: Deum autem non teneri ad mala impedienda, quae certo novit eventura: tum, quia summus provisor est, tum quia potest ex malis elicere bona, tum, quia aequum est, ut naturas conservet neque eis deneget auxilium, sine quo operari non possunt, tum denique quia, si Deus omnia mala impedire vellet, plurima bona mundo deessent, cum fere nihil sit in rebus creatis, quo non aliqui abutantur. Quid? quod etiam in rebus humanis non peccat magistratus, si meritricibus certum locum urbis incolendum attribuat, quamvis certo sciat eo loco ipsas non bene usuras; potest enim permittere minus malum, ut majora impediantur. (Vgl. auch oben Buch II. n. 590.) 153

Zu 2. Das non impedire peccatum von Seiten Gottes hat näherhin, namentlich in der Sprache des hl. Augustinus den Charakter eines *non adjuvare,* weil Gott eben durch einen stärkern innern Einfluß auf den Willen die Sünde verhüten könnte; das non adjuvare aber hat wieder den Charakter des *deserere,* des Verlassens der handelnden Person, wodurch dieselbe sich selbst überlassen wird. Nur darf man dasselbe, wenigstens bei der ersten Sünde, die nicht zugleich poena peccati ist, nicht so auffassen, als ob die Versagung der Hülfe derart wäre, daß in Folge derselben die Creatur die Sünde beginge und zwar nothwendig beginge, sondern bloß so, daß, wenn diese Versagung nicht wäre, die Sünde unfehlbar würde vermieden worden sein. Das non adjuvare und deserere ist daher nicht schlechthin ein non adjuvare et non assistere, sondern bloß ein *minus* adjuvare et minus assistere; und auch dieses ist nicht ein minus adjuvare, quam *Deus deberet* resp. quam homini *necessarium* est, ut ipse peccatum vitare *possit,* sondern ein minus adjuvare, quam Deus adjuvare *posset* resp. quam ut peccatum *actu* vitetur. 154

Zu 3. Daß die Zulassung der folgenden Sünde zur Strafe der früheren verfügt werden kann, ergibt sich aus Röm. 1, 24: propter quod tradidit (= reliquit sibi ipsis) illos **Deus** in proprium sensum. Die TT. controvertiren nur darüber, was in diesem Falle eigentlich die Strafe sei: die Vorenthaltung der Gnaden, welche gegen die folgende Sünde schützen würden, also etwas der letzteren Vorhergehendes — oder die beschämenden und lästigen Folgen, welche mit der folgenden Sünde innerlich (wie beim Neide der Gemüthsschmerz) oder äußerlich (wie bei der Unkeuschheit die Zerrüttung des Körpers) verbunden sind — oder endlich auch die Sünde selbst als solche. *Thom.* q. 87. a. 2. will bloß das erste und zweite gelten lassen; *Bonav.* hingegen (in 2. d. 36. a. 1. q. 1.; desgl. Brevil. p. 3. c. 10 de origine et qualitate poenalium peccatorum, desgl. *Thom.* de malo q. 1. a. 4.) behauptet auch das Letztere, soweit die folgende Sünde nicht unter dem Gesichtspunkte der culpa selbst als solche und aktiv betrachtet, sondern der im schuldbaren Akte eingeschlossenen, dem Sünder inhärirenden, ihn entehrenden und vor Gott mißfällig machenden Unordnung aufgefaßt werde, weil sie so nicht als ein vom Sünder ausgehendes Uebel Gottes, sondern als ein in dieser Beziehung von ihm nicht gewolltes schweres Uebel des Sünders selbst erscheine. Vgl. *Suarez* de pecc. disp. 7. sect. 2., der jedoch bemerkt, daß diese Strafe sich in vielfacher Weise von allen übrigen Strafen wesentlich unterscheide und auch nicht diejenige sei, welche durch die frühere Sünde eigentlich und direkt gefordert werde, weil dadurch die zu bestrafende Sünde nicht wieder geordnet oder der Ordnung unterworfen werde. Die härteste Strafe dieser Art ist die Verblendung und Verhärtung des Sünders, deren Verfügung die heilige Schrift dadurch ausdrückt, daß sie Gott selbst den Sünder verhärten läßt. Diese Verhärtung von Seiten Gottes kann jedoch, wie *Becan.* l. c. c. 6. q. 4. ausführt, in vielfachem Sinne verstanden werden: 1) quia Deus permittit indurare hominem, non *praeveniendo* eum sua gratia, quae indurationem cordis *prohibeat;* 2) quia Deus non dat *jam indurato* gratiam, qua *durities* molliri et ipse inflecti ad bonum possit; 3) quia *ipsa patientia et longanimitas,* qua 155

peccatorem tolerat, est *occasio*, ut peccator magis induretur in suis peccatis; 4) quia praeterea Deus multa circa peccatorem facit vel permittit (s. bona s. mala), e quibus capit ipse occasionem magis obdurandi cor suum.

156 Zu 4. vgl. *Hugo Vict.* l. 1. de sacr. p. 5. c. 29: De illo autem modo divinae moderationis, quo malas etiam voluntates . . . . ad suum arbitrium temperat et inclinat, hoc sentiendum est, ut credatur Deus malis voluntatibus non dare corruptionem sed ordinem. Et infra: Voluntati malae vitium est ex ipsa, quo mala est, ordo autem ex Deo est, quo ejus velle sive ad hoc sive ad aliud est . . . Potest ergo voluntas mala in se corrumpi et resolvi per proprium vitium, quod ei aliunde non datur: sed non potest per velle extra se praecipitari, nisi qua ei via aperitur.

157 Zu 5. Vgl. *Thom.* in ep. ad Rom. lect. 3. ad verba: *in hoc ipsum excitavi te* [Pharaonem]. Sed aliquid amplius [sc. ultra permissionem malae voluntatis] videtur mihi in hoc esse intelligendum: quia videlicet instinctu quodam interiori moventur homines a Deo ad bonum et ad malum. Unde Aug. dicit in lib. de gratia et lib. arbitr. c. 20: quod *Deus operatur in cordibus hominum ad inclinandas eorum voluntates, quocunque voluerit, sive ad bona pro sua misericordia, sive ad mala pro meritis eorum*. Unde et Deus dicitur saepius suscitare aliquos ad bonum, secundum illud Dan. 13.: *Suscitavit Deus spiritum filii junioris*. Dicitur etiam suscitare aliquos ad malum faciendum, secundum illud Isai. 13.: *Suscitabo Medos, qui sagittis parvulos interficiant;* aliter tamen ad bona, aliter ad mala. Nam ad bona inclinat hominum voluntates directe et per se, tamquam auctor bonorum; ad malum autem dicitur inclinare vel suscitare homines occasionaliter, in quantum scilicet Deus homini aliquid proponit vel interius vel exterius, quod, quantum est de se, est inductivum ad bonum, sed homo propter suam malitiam perverse utitur ad malum, supra cap. secundo: *Ignoras, quoniam benignitas Dei ad poenitentiam te adducit; secundum autem duritiam tuam et cor impoenitens thesaurizas tibi iram in die irae*, et Job 24.: *Dedit ei Deus locum poenitentiae et ille abutitur eo in superbia*. Et similiter Deus, quantum est de se, interius instigat hominem ad bonum, puta regem ad defendendum jura regni sui vel ad puniendum rebelles; sed hoc instinctu bono malus homo abutitur secundum malitiam cordis sui. Et hoc patet Isai. 10., ubi dicitur de Assur: *Ad gentem fallacem mittam eum, contra populum furoris mei mandabo illi ut auferat spolia* etc. Et post: *Ipse autem non sic arbitrabitur, et cor ejus non ita aestimabit, sed ad conterendum erit cor ejus*. Et hoc modo circa Pharaonem accidit, qui, cum a Deo excitaretur ad regni sui tutelam, abusus est hac excitatione in crudelitatem.

Ueber die positiven Gründe, aus welchen Gott im Allgemeinen die Sünde in der Welt zuläßt, s. oben B. II. n. 616 ff.

158 V. Da Gott den Sünder in keiner Weise zur Sünde bewegt, die Creatur vielmehr im Entschlusse zur Sünde sich, wie dem Gesetze Gottes, so auch seinem bloß auf das Gute gerichteten bewegenden Einfluß entzieht: so ist die Creatur schlechthin die causa principalis und prima der Sünde als solcher, und eben dieß gehört wesentlich mit zur absoluten Verwerflichkeit der Sünde, daß darin die Creatur sich anmaßt, so zu handeln, als ob sie überhaupt die causa prima und nicht eine causa secunda wäre, und etwas zu setzen, von dem Gott nicht die causa prima sein kann. Um so mehr ist der freie Wille der Creatur thatsächlich schlechthin die causa prima, wodurch die Existenz der Sünde bestimmt wird, weil vor der ersten Sünde keinerlei vorherige Neigung zur Sünde vorhanden war.

159 VI. Obgleich jede vernünftige Creatur an sich der Sünde fähig ist und daher jede für sich allein und ganz von sich aus in die Sünde fallen kann: so besteht doch in Wirklichkeit ein solcher Causalnexus zwischen den thatsächlich eingetretenen Sünden, daß die Sünde der übrigen Menschen in der Sünde des ersten Menschen, die Sünde des ersten Menschen in der Sünde der Engel, die Sünde

der übrigen Engel in der Sünde eines höheren Engels ihren Anlaß und Ausgangspunkt hat. Die Sünde, wie sie gegenwärtig auf Erden geschieht und besteht, kann daher vollständig nur verstanden werden im Zusammenhange mit einer ganzen Kette von Sünden, welche sich bis in die höchste Spitze und bis in den ersten Anfang des Bestandes der Schöpfung fortsetzt. Dieser Gedanke von einer einheitlichen und von Anfang an in der Welt arbeitenden, die Ordnung und die Werke Gottes zerstörenden Macht des Bösen, deren erster und oberster Vertreter sich als Gegengott geberdet und in seiner Weise, als prima causa *mali* im eminenten Sinne, es wirklich ist, beherrscht die ganze christliche Auffassung von der Entstehung und der Wirklichkeit der Sünde; und hierin liegt auch der tiefe Kern von Wahrheit, welchen die heidnischen Irrlehren von dem ungeschaffenen und nicht erst durch Mißbrauch der Freiheit böse gewordenen Urprinzip des Bösen, dem persischen Ahriman und dem manichäischen summum malum, so furchtbar entstellt haben.

Zweites Hauptstück.

Die Sünde und das Reich der Sünde in ihrer thatsächlichen Verwirklichung.

Erste Abtheilung.

Die Verwirklichung der Sünde in der Engelwelt.

§ 193. Thatsache, Ursprung und Form der Sünde der Engel als der Sünde *per excell.*

Literatur: *Aug.* de civ. Dei ll. 11—12 passim; *Anselm.* de casu diaboli; *Mag.* l. 2. dist. 2—7 passim; dazu *Bonav.*, *Dion. Carthus.* (sehr eingehend), und *Estius* (in dist. 6); *Al. Hal.* 2. p. q. 98 ff.; *Guil. Par.* de univ. p. 2. p. 2. c. 51 ff.; *Thom.* 1. p. q. 63—64; dazu bes. *Bannez;* c. gent. l. 3. c. 107—109; Q. disp. de daemonibus; *Suarez* de Ang. l. 7—8; *Petav.* de Ang. l. 3.; *Gonet* tr. 7. disp. 13.; *Maurus* tom. I. q. 178—186; Berlage Bd. 5. § 3—5; Mattes im K.-Lex. v. W. u. W. Art. Teufel.

I. Vor Allem ist es kirchliches Dogma und tausendfach in der heiligen Schrift vorausgesetzt, daß es „böse oder unreine“, d. h. in der Bosheit verhärtete und auf nichts als Böses sinnende, Geister gibt, und zwar in großer Zahl, die als Dämonen oder auch abstrakt als böse geistige Mächte (spiritualia nequitiae, τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας Eph. 6, 12) bezeichnet werden. Näherhin erscheinen diese bösen Geister als ein gottfeindliches Heer, an dessen Spitze Einer steht, der per exc. Satan oder Diabolus heißt und, weil ihm gegenüber die übrigen als seine Engel oder Boten bezeichnet werden, überhaupt die Macht und die Bestrebungen dieses Heeres in sich repräsentirt. 160

Während die heilige Schrift die Namen daemones, spiritus immundi, durchweg in der Mehrzahl gebraucht, hat sie den Namen Satan = diabolus, Teufel, durchweg in der Einzahl und ebenso eine Menge paralleler Namen, welche zwar theilweise auch die Gesammtheit der bösen Engel bezeichnen mögen, aber dieß nur dadurch vermögen, daß sie auf ein Haupt dieser Gesammtheit, den „Obersten der Dämonen“, hinweisen (s. bes. Matth. 12, 24 ff.). (Indeß ist darum der Name Satan nicht ausschließlich dem Obersten der Dämonen eigenthümlich; s. l. c. V. 26 si satanas satanam ejicit.) Dieser Eine heißt im 161

N. T. auch Fürst oder Gott dieser Welt (Joh. 12, 31; I Cor. 2, 6—8), Fürst der Gewalt dieser Luft (princeps potestatis aëris hujus Eph. 2, 2, dagegen Eph. 6, 12 in der Mehrzahl: mundi rectores [κοσμοκράτορας] tenebrarum harum), der Böse per exc. (I Joh. 3, 13—14), der Feind (Matth. 13, 15) und, mit Bezug auf die Tendenz und die Form seines ersten Auftretens gegenüber den Menschen, der Menschenmörder, der Lügner und Vater der Lüge (Joh. 8, 44), die alte Schlange, (2 Cor. 11, 3), der große Drache (Apoc. 12, 9 ff.: draco ille magnus, serpens antiquus, qui vocatur diabolus et satanas, qui seducit universum orbem ... accusator fratrum nostrorum, qui accusabat illos in conspectu Dei nostri die ac nocte).

162 Der Name Satan ist aus dem A. T. entlehnt (von שָׂטַן befeinden, verfolgen) und wird theils mit Widersacher (ἀντίδικος), meist jedoch mit διάβολος, Widersacher durch Bereden d. h. Verläumden und Betrügen, wiedergegeben; er bezeichnet also den bösen Geist zunächst in seiner Beziehung zum Menschen. Einmal (II Cor. 6, 15) wird auch der hebr. Name Belial (בְּלִיַּעַל, von בְּלִי = ohne, und יַעַל = utilitas, commodum, also = inutilitas, Nichtsnutzigkeit) zur Bezeichnung des Widersachers Christi angewandt, während das Wort im A. T. gewöhnlich in der Verbindung filii Belial mehr im abstrakten Sinne gebraucht wird. Die Juden zur Zeit Christi bezeichneten den Obersten der Teufel auch mit dem Namen Beelzebub (Matth. 12, 24 ff. und Luk. 11, 15 ff.), der im A. T. nur IV Kön. 1, 1 ff. als Name des Gottes von Akkaron vorkommt und „Fliegenkönig“ (Gott gegen die giftigen Fliegen) bedeutet, daher nicht eigentlich als offenbarungsmäßiger Name des Teufels betrachtet werden kann. Vereinzelt kommen im A. T. noch vor die Namen Azazel (Lev. 16, 10 ff., nach dem Hebr. = penitus remotus resp. desertor, für den der caper emissarius ausgeschieden wurde, während die Vulgata den caper emissarius selbst unter Azazel versteht), und als Eigenname eines Dämons Asmodäus (Tob. 3, 8 = Verderber von שָׁמַד). Is. 27, 1. wird auch der Name der Schlange mit „Leviathan“ (ähnlich wie in der Apokalypse mit „Drache“) zur Bezeichnung des dereinst zu besiegenden Feindes Gottes verbunden. „Leviathan“ = gewundenes oder sich windendes Wesen (tortuosum), daher nicht bloß für Schlangen, sondern auch (Job 40) für Krokodile und jedes derartige Ungeheuer gebraucht, ist ebenso, wie „Drache“, ein höchst treffender bildlicher Ausdruck für den Satan als das Ungeheuer per exc. Vgl. über die hebr. Namen Scholz, Th. d. A. T. II. § 8.

163 Die Zahl der bösen Geister erscheint in der heiligen Schrift als eine sehr beträchtliche. Jedoch sind mehrere Anzeichen vorhanden, daß dieselbe kleiner ist als die der guten Engel, z. B. IV Kön. 6, 16: Plures sunt nobiscum, quam cum illis: und Apoc. 12, 9., wo es von dem Drachen heißt: cauda ejus traxit tertiam partem stellarum et misit eas in terram, verglichen mit dem Folgenden: draco projectus est in terram et angeli ejus cum illo missi sunt — obgleich dieses Zahlenverhältniß nicht gerade buchstäblich genommen werden muß. Die Minderzahl der bösen Geister ist auch a prior. wahrscheinlich, theils weil den Engeln von Natur die Sünde so fern lag, theils weil man nicht annehmen kann, daß Gott das edelste Reich des Universums seinem größeren Theile nach habe unwiederbringlich verloren gehen lassen.

164 Daß die heilige Schrift unter dem Teufel und den bösen Geistern persönliche geistige Wesen versteht, ist so klar, daß es keines Beweises bedarf — obgleich man gerade nicht immer, wo von einem spiritus malus in der heiligen Schrift die Rede ist, nothwendig an ein persönliches Wesen denken muß. Es ist aber charakteristisch für den modernen Protestantismus, daß er überall den Teufel wegdisputiren will, während der alte Protestantismus demselben eine solche Macht zuschrieb, daß er die ganze Menschheit in Teufel verwandeln konnte. Der moderne Unglaube läugnet den Teufel ebenso, wie er den heiligen Geist läugnet, und weil er nichts wissen will von dem geheimnißvollen Kampfe zwischen Licht und Finsterniß, himmlischer Heiligkeit und höllischer Bosheit, in welchen der Mensch hineingestellt ist, und in welchem ihm mit dem Bedürfniß der Gnade die Verworfenheit der Sünde so recht handgreiflich klar wird.

165 II. Obgleich die Dämonen und insbesondere der Teufel in der christlichen Anschauung als die Personification des Bösen, als das lebendige Böse selbst und als Wesen erscheinen, denen das Böse zur Natur geworden: so ist

es doch nicht minder katholisches Dogma (1), daß die bösen Geister nicht nur ihrer Substanz nach nicht böse sind, sondern auch ihrer Beschaffenheit nach ursprünglich nicht böse gewesen, vielmehr, nachdem sie gut geschaffen worden, durch ihren eigenen freien Willen böse geworden sind und die Bosheit wie eine andere Natur angenommen haben. Aus äußeren und inneren Gründen aber ist (2) anzunehmen, daß der Fall der Engel schon bald nach ihrer Erschaffung, jedenfalls vor der Sünde des Menschen, stattgefunden hat, und daß mithin die Scheidung der Finsterniß vom Lichte auch in geistigem Sinne in die ersten Anfänge der Welt zurückreicht.

Zu 1. *Conc. Lat.* IV. cap. Firmiter: Diabolus et alii daemones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali. Desgl. schon *Leo M.* ep. ad Turrib. c. 6: Fides vera, quae est catholica, omnium creaturarum sive spiritualium sive corporalium bonam confitetur substantiam, et mali nullam esse naturam: quia Deus, qui universitatis est conditor, nihil non bonum fecit. Unde et diabolus bonus esset, si in eo, quod factus est, permaneret. Sed quia naturali excellentia male usus est et in veritate non stetit (Joan. 8, 44), non in contrariam transiit substantiam, sed a summo bono, cui debuit adhaerere, descivit. 165

Die hl. Schrift bekundet dieß ausdrücklich außer an der von Leo citirten Stelle noch s. Judas V. 6., indem sie den Fall der Engel hier als ein non servare suum principatum, wie dort als ein non stare in veritate, mithin als ein excidere ex principatu veritate darstellt. A fortiori folgt es daraus, daß auch die gefallenen Engel bei der Schöpfung mit der heiligmachenden Gnade ausgestattet waren (s. oben B. II. n. 1180 f.).

Aus der positiven Lehre der Schrift und der Kirche, namentlich aber aus dem ursprünglichen Besitz der Gnade selbst, folgt, daß die Sünde der Engel thatsächlich nicht in den Augenblick der Erschaffung gefallen ist (vgl. *Suarez* l. c. c. 19). Skotus ... eß, dem hierin selbst Suarez l. 7. c. 20. zum Theil folgt, behauptet wenigstens die Möglichkeit der Sünde schon im Augenblicke der Erschaffung, indem er sich auf seinen ...rspannten Freiheitsbegriff stützt. Aber auch diese Möglichkeit wird mit Recht von den ...sten TT. verworfen, um so mehr, weil bei der im ersten Augenblicke der Schöpfung ...lgenden Sünde Gott, wenn nicht deren Urheber sein, so doch als solcher erscheinen ...ßte. (Vgl. *Gonet* l. c. art. 5.) 166

Zu 2. Daß der Fall der Engel bei der Sünde des Menschen schon vollzogen war, ...bt sich daraus, daß der gefallene Engel den Menschen verführt hat. Eben die feste...nde Coincidenz dieses Falles mit den Anfängen der Schöpfung hat Augustinus bewogen ...er freilich exegetisch nicht gerechtfertigten Beziehung der Scheidung von Licht und Fin...iß am ersten Schöpfungstage auf die Scheidung der guten von den bösen Engeln. ...en der eine rasche und beharrliche Entschlossenheit bedingenden Vollkommenheit der ...heit der Engel ist überhaupt kein beträchtlicher Zwischenraum zwischen der Erschaffung ... der Sünde anzunehmen, die letztere vielmehr in den ersten Moment, wo eine voll...nen freie Entscheidung für oder wider Gott eintreten konnte und sollte, zu verlegen. 167

III. Die Lehre der hl. Schrift über das Verhältniß Satans zu den ...gen bösen Geistern, wonach er als der Repräsentant aller, und sie als ...e Engel (Matth. 25, 41.) erscheinen, legt (1) die Annahme nahe, daß ... ursprünglich der Abfall von Einem ausgegangen und durch ...piel, oder auch durch Aufforderung, auf die übrigen übergegangen sei, also bei den Engeln, wie beim Menschen, wenn auch in anderer Weise, ...Sünde einen einheitlichen Ursprung gehabt habe. Beides aber setzt (2) ...us, daß der Satan vor dem Falle durch Natur und Gnade über die ...eren gefallenen Engel erhaben gewesen. Ueberdieß finden sich ...r hl. Schrift mehrere, durch verschiedene Analogien bestätigte Andeutungen, ...e die Annahme rechtfertigen (3), daß der Anführer der gefallenen Engel 168

überhaupt **der höchste aller Engel** gewesen sei, und daß folglich die Sünde in der Schöpfung gerade von dem höchsten Gipfel derselben ihren Ausgang genommen habe.

169 Satz 1 und 2 sind von selbst klar. Satz 1 ist überdieß zahlreich documentirte, [illegible]stimmige Lehre der Väter bei *Suarez* l. c. c. 18.; s. bes. *Greg. Naz.* carm. 9. [illegible] de subst. mente praeditis, wo es von Lucifer heißt:

> Haud solus cecidit, sed agmine septus
> Ingenti, sceleris cui dux fuit atque magister.
> Nam velut avertit commissum proditor agmen
> Regis ab imperio: multas sic ille cohortes,
> Regis ab obsequio magni coetuque piorum
> Obductas, ad se allexit.

Eine Andeutung und jedenfalls ein großartiges Bild der Verstrickung Vieler [illegible] Fall des Einen finden Manche in dem Apok. 12. geschilderten Sturze des Drachen, der [illegible] seinem Schwanze ein Drittel der Sterne des Himmels fortzieht, obgleich dieser Sturz [illegible] nächst der der Strafe, nicht der Schuld, und wahrscheinlich auch nicht auf die erste [illegible]lehnung gegen Gott, sondern auf einen späteren Kampf gegen Gott zu beziehen ist.

170 Zu 3. Die einzige, d. h. über alle übrigen Engel hinausragende, Erhabenheit [illegible] Obersten der gefallenen Engel liegt angedeutet in den nach der Erklärung der Väter [illegible] mystischen Sinne auf Satan zu beziehenden Schilderungen der Auflehnung und des [illegible] irdischer Könige, nämlich der von Babylon (Isai. 14, 12 ff.), Tyrus (Ezech. 28, 1 [illegible] dieser wird auch mit lucifer, dem Morgensterne, verglichen, woher der dem Satan [illegible]nete Name Lucifer stammt) und Assur (Ezech. 31, 3 ff.), deren Herrlichkeit über [illegible] anderen Könige erhoben wird; bes. von letzterem heißt es v. 8: Cedri non fuerunt [illegible] illo in paradiso Dei . . . omne lignum paradisi non est assimilatum illi et pul[illegible]tudini ejus. Von inneren Gründen spricht namentlich dafür, daß gerade die einzige [illegible]habenheit dieses Engels sowohl ihm selbst die Versuchung zur Selbstüberhebung [illegible] nahelegte, als auch sein Beispiel gegenüber den anderen Engeln besonders wirksam [illegible] mußte. Andere Gründe s. bei *Estius* l. c. § 10.

171 IV. Ueber die **Art** und darum auch über das **Motiv der** [illegible] **der Engel** hat sich zwar die Kirche nicht ausgesprochen und einige [illegible] Väter haben sich verschieden darüber geäußert. Aber nach zahlreichen [illegible]deutungen der hl. Schrift und der entschiedenen Lehre der späteren Väter [illegible] sämmtlicher Theologen, sowie nach der Natur der Sache, ist es theo[illegible] gewiß: daß die ursprüngliche Sünde der Engel in einer durch die Be[illegible]tung ihrer natürlichen Herrlichkeit und Gottähnlichkeit veranlaßten [illegible] **überhebung** (praesumptio) und dem **ehrgeizigen Streben** (am[illegible] **nach einer ihnen nicht gebührenden Gottähnlichkeit** [illegible] **gleichheit**, also in **Stolz** und **Hochmuth**, bestanden hat. In der [illegible] Bestimmung dessen, **worin** die gefallenen Engel diese Gottähnlichkeit [illegible] Gottgleichheit gesucht, gehen freilich die TT. auseinander. Höchst wahrscheinlich, wenn nicht gewiß, ist es, daß die Engel dieselbe in einer Unabhängigkeit [illegible] Gott gesucht, worin sie, ähnlich wie Gott, sich Selbstzweck wären [illegible] von sich selbst, so auch von anderen in ihrer Selbstherrlichkeit anerkannt [illegible] geehrt würden. Sehr wahrscheinlich ist es ferner, daß dieses Streben [illegible] Unabhängigkeit sich direkt und ganz speziell **gegen diejenige Abh**[illegible] **keit und Unterordnung** kehrte, welche von Gott **in der über**[illegible]**lichen Ordnung gefordert wird**, inwiefern der Engel in [illegible] Schmälerung seiner natürlichen Hoheit erblickte — mag man dabei [illegible] hl. Thomas zunächst nur an das Gebot der Anerkennung der [illegible]

Gnade Gottes und der absolut selbstlosen übernatürlichen Liebe gegen Gott denken, oder auch mit Suarez an das Gebot der Anerkennung und Anbetung des Sohnes Gottes in der von ihm anzunehmenden Menschheit als einer tief unter den Engeln stehenden Natur.

Durch Mißverständniß resp. eine falsche Lesart von Gen. 6, 2 über die Vermischung 172 der filii Dei mit den filiae hominum und einen Bericht des apokryphen Buches Henoch verleitet, haben manche vornicänische Väter, und noch einige spätere, geglaubt, die Sünde der Engel, wenn auch nicht gerade die erste, sei die der Fleischeslust gewesen. Indeß selbst abgesehen von den unhaltbaren Grundlagen ist eine solche Sünde bei den Engeln wegen ihrer geistigen Natur unmöglich, und jedenfalls war die vermeintlich Gen. 6, 2 berichtete nicht die erste Sünde, da schon lange vorher Satan die Menschen verführt hatte. (S. die Stellen der Väter bei *Petav*. l. 3. c. 2; gegen ihn, d. h. gegen eine zu weitgehende Ausbeutung jener Stellen auf die erste Sünde der Engel s. Mattes a. a. O.) Ohne Zweifel ist dagegen den Dämonen die Sünde des Neides und Hasses gegen Gott und die Menschen zuzuschreiben, und gerade sie ist das hervorstechende Merkmal der ganzen sündhaften Wirksamkeit der bösen Geister, wie auch von ihr Satan seinen Namen führt. Daher konnte man eher auf den, wenigstens anscheinend, von vielen Vätern getheilten Gedanken kommen, daß diese Sünde überhaupt die spezifische und darum auch die Ursünde der gefallenen Engel sei. Indeß, wie schon August. solchen Aeußerungen gegenüber bemerkt, nicht nur der Haß, sondern auch der Neid im eigentlichen Sinne, d. h. das Mißvergnügen über den Besitz gewisser Vorzüge von Seiten Anderer, hat seine Triebfeder stets in einer anderen Sünde, namentlich im Stolze, indem man über die Vorzüge Anderer sich nur darum grämt, weil man selbst nicht das besitzt oder erlangen kann, was man in unordentlicher Weise begehrt. *Aug.* de gen. ad lit. l. 11. c. 14: Nonnulli dicunt, ipsum fuisse casum a supernis sedibus, quod inviderit homini facto ad imaginem Dei. Porro haec invidia sequitur superbiam, non praecedit. Non enim causa superbiendi est invidentia, sed causa invidendi superbia. Cum igitur superbia sit amor excellentiae propriae, invidia vero sit odium felicitatis alienae, quid unde nascatur, satis in promptu est. Amando enim quisque excellentiam suam vel paribus invidet, quod ei coaequantur, vel inferioribus, ne sibi coaequentur, vel superioribus, quod eis non coaequatur. Superbiendo igitur invidus, non invidendo quisque superbus est. Merito initium omnis peccati superbiam Scriptura definivit, dicens: initium omnis peccati superbia. Hanc vero superbiam sic explicat, ut, sua potestate propter excellentiam delectatus, tumesceret superbia. Ac subinde amasse illum ait propriam potestatem, et perverso sui amore privatum sancta societate turgidum spiritum. Und cap. 23: Factus continuo se a luce veritatis avertit, superbia tumidus, et propriae potestatis delectatione corruptus.

So führt uns eben die zweite Ansicht über die Ursünde der Engel darauf, daß die- 173 se in Stolz und Hochmuth bestanden habe. Hierauf weist auch die hl. Schrift hin, theils in allgemeinen Ausdrücken, wie Sir. 10, 15: Initium omnis peccati superbia, und Tobias 4, 14: In superbia sumpsit initium omnis perditio (die analoge Stelle 1 Tim. 6 radix omnium malorum cupiditas steht damit nicht in Widerspruch, da die superbia auch eine cupiditas ist), theils in den speziellen auf den Fall der Engel bezüglichen Stellen. Luk. 10, 18. bemerkt der Heiland, um den Stolz der Jünger über die von ihnen ausgetriebenen Teufel niederzuhalten: vidi Satanam sicut fulgor de coelo cadentem, d. h. ich sah den Satan wegen seiner Ueberhebung mit Blitzesschnelle von der höchsten Höhe in die Tiefe stürzen. Hienach ergibt sich dann um so leichter, wie berechtigt die Anwendung der von den Vätern typisch auf Satan bezogenen tiefsinnigen Schilderungen der Propheten von dem Falle der drei Könige von Babylon, Tyrus und Assur ist. Der Eingang der Schilderung vom Falle des Königs von Babylon Js. 14, 12 ff. stimmt genau mit dem vom Heilande gewählten Bilde: Quomodo cecidisti de coelo lucifer, qui mane oriebaris. . . . Qui dicebas in corde tuo: In coelum conscendam, super astra Dei exaltabo solium meum, sedebo in monte testamenti, in lateribus Aquilonis. Ascendam super altitudinem nubium, similis ero Altissimo? Ezech. 28, 2 ff. zum König von Tyrus: Eo, quod elevatum est cor tuum et dixisti: Deus ego sum et in cathedra

Dei sedi in corde maris, cum sis homo et non Deus, et dedisti cor tuum quasi cor Dei . . . idcirco ego adducam super te. . . . Weiter unten wird dann durch die prachtvolle Schilderung der Herrlichkeit des Königs ausgeführt, wie er eben wegen dieser sich überhoben habe. Desgl. Ezech. 31. vom König von Assur nach einer ähnlichen Schilderung bes. V. 10: pro eo quod sublimatus est in altitudine et dedit summitatem suam virentem atque condensam, et elevatum est cor ejus in altitudine sua. Im Anschluß an diese Stellen haben dann die VV. in der großen Mehrzahl und die TT. einstimmig die erste Sünde der Engel als Hochmuth und zwar als Streben nach einer gewissen Gottgleichheit dargestellt.

174 Die Momente der, jedoch nicht in zeitlichem Nacheinander zu denkenden, Entwicklung der Sünde gibt treffend *Bonav.* in 2. dist. 5. b. 1. q. 1: Est loqui de peccato, quantum ad *triplicem statum,* scilicet quantum ad *inchoationem, consummationem* et *confirmationem.* Peccatum diaboli initiatum est in *praesumptione;* statim enim, ut suam vidit pulchritudinem, praesumpsit. Consummatum est in *ambitione,* quia praesumens de se appetiit, quod omnino supra se fuit et ad quod pervenire non potuit. Sed confirmatum est *invidiae et odii aversione,* quia, ex quo obtinere non potuit, quod appetiit, ideo invidere coepit et affectu odii contraire; et in hoc firmatum est, quia hoc omnino ipsum a Deo separavit et perfectum obstaculum posuit, sicut perfecta caritas perfecte Deo jungit. Concedendae sunt ergo rationes primae, quod superbia fuerit primum peccatum: nam superbia praesumptionis et tumoris primum fuit generatione, superbia ambitionis primum fuit consummatione.

175 Die von den bösen Geistern erstrebte ungebührliche Gottähnlichkeit fassen die meisten TT. als eine Aehnlichkeit mit Gott in etwas, worin die Creatur ihm nicht ähnlich werden kann, ohne daß der wesentliche Unterschied zwischen Gott und ihr aufgehoben würde, die also eine gewisse Gottgleichheit einschließt. Den Inhalt derselben erklären aber die TT. verschieden. Nach *Scot.* wäre jenes Streben der allerdings nur bedingte Wunsch gewesen, wenn möglich, dem Wesen nach Gott zu sein; nach *Bonav.* überhaupt der Wunsch: nulli subesse, omnibus praeesse, oder wie Andere sagen das Verlangen der Engel, von jeder aktuellen Bethätigung der Herrschaft Gottes über sie bes. durch positive Gebote frei zu sein; nach *Thom.* das Verlangen, sich selbst zu genügen unter Verschmähung der übernatürlichen Seligkeit oder unter anmaßungsvoller Beanspruchung derselben als einer solchen, die man nur als Recht, nicht als Gnade annehmen wolle. S. 1. p. q. 63. a. 3. (ähnlich de daem. q. a. 4.), wo er auch schon im Voraus die Anschauung des Skotus widerlegt: Angelus absque omni dubio peccavit appetendo esse ut Deus. Sed hoc potest intelligi dupliciter. Uno modo per aequiparantiam, alio modo per similitudinem. Primo quidem modo non potuit appetere esse ut Deus, quia scivit hoc esse impossibile naturali cognitione. Nec primum actum peccandi in ipso praecessit vel habitus vel passio ligans cognoscitivam ipsius virtutem, ut in particulari deficiens eligeret impossibile, sicut nobis interdum accidit. Et ideo [imo] dato, quod esset possibile, hoc esset contra naturale desiderium. Est enim cuique naturale desiderium ad conservandum suum esse; quod non conservaretur si transmutaretur in alteram naturam. Unde nulla res, quae est in inferiori gradu naturae, potest appetere superioris naturae gradum, sicut asinus non appetit esse equus, quia si transferretur in gradum superioris naturae, jam ipsum non esset. Sed in hoc imaginatio decipitur. Quia enim homo appetit esse in altiori gradu, quantum ad aliqua accidentalia, quae possunt crescere absque corruptione subjecti: aestimatur, quod possit appetere altiorem gradum naturae, in quem pervenire non posset, nisi esse desineret. Manifestum est autem, quod Deus excedit angelum non secundum aliqua accidentalia, sed secundum gradum naturae, et etiam unus angelus alium. Unde impossibile est, quod unus angelus inferior appetat esse aequalis superiori, nedum quod appetat esse aequalis Deo. — Appetere autem esse ut Deus per similitudinem contingit dupliciter. Uno modo quantum ad id, in quo aliquid natum est Deo assimilari; et sic, si aliquis quantum ad hoc appetat esse Deo similis, non peccat, dummodo similitudinem Dei debito ordine appetat adipisci, ut scilicet eam a Deo habeat. Si quis autem appeteret secundum justitiam esse similis Deo quasi propria virtute, et non ex virtute Dei, peccaret. Alio vero modo potest aliquis appetere similis esse Deo quantum ad hoc, in quo non natus est assi-

milari, sicut si quis appeteret creare coelum et terram, quod est proprium Dei in quo appetitu esset peccatum. Et hoc modo diabolus appetiit esse ut Deus — non ut ei assimilaretur, quantum ad hoc, quod est nulli subesse simpliciter, quia sic suum non esse appeteret, cum nulla creatura esse possit, nisi per hoc, quod sub Deo participat. Sed in hoc appetiit esse similis Deo, quia appetiit ut finem ultimum beatitudinis id, ad quod virtute suae naturae poterat pervenire, avertens suum appetitum a beatitudine supernaturali, quae est ex gratia Dei. Vel, si appetiit ut ultimum finem illam Dei similitudinem, quae datur ex gratia, voluit hoc habere per virtutem suae naturae, non ex divino auxilio secundum Dei dispositionem. Et hoc consonat dictis Anselmi, qui *dicit*, quod appetiit illud, ad quod pervenisset, si stetisset. Et haec duo quodammodo in idem redeunt, quia secundum utrumque appetiit finalem beatitudinem per suam virtutem habere, quod est proprium Dei. Quia vero, quod est per se, est principium et causa ejus, quod est per aliud: ex hoc etiam consecutum est, quod appetiit aliquem principatum super alia habere, in quo etiam perverse voluit *Deo* assimilari. Dieses erste Argument des hl. Thomas trifft auch die Ansicht des Suarez, soweit dieselbe besagt, Satan habe für sich die hypostatische Union begehrt, weil Satan durch die hypostatische Union eben aufgehört hätte, die Person zu sein, die er war, und Niemand wollen kann, eine andere Person zu werden.

176 Etwas anders gefaßt erklärt jedoch die Ansicht des Suarez am natürlichsten und tiefsten *das* mysterium iniquitatis in den Engeln, und fügt sich als eine Erweiterung in die thomistische Anschauung und als tiefere Erklärung in die Anschauung vieler Väter ein. Nach *Thom.* (vgl. Buch II n. 208 ff.) ist nämlich der Anfang der Sünde des Engels darin zu suchen, daß derselbe im Hinblick auf die Erhabenheit seiner Natur in der übernatürlichen Ordnung der Gnade, weil und inwiefern ihm die letztere als bloße Gnade an*geboten* war und seinerseits die Anerkennung dieser Gnade verlangte, eine Schmälerung der ihm gebührenden Hoheit erblickte. Dieß konnte aber um so mehr geschehen, wenn der Engel sah, daß er nicht mehr Anspruch auf die Güter der Gnade haben sollte, als die weit tiefer stehende menschliche Natur, und daß letztere, nicht minder als er zur Gnade berufen, in dieser ihm gleichgestellt werden sollte. Noch mehr konnte es geschehen, wenn dem Engel die Gnade als durch das in der Menschheit errichtete Haupt der ganzen Schöpfung vermittelt vorgestellt wurde, und mithin die geforderte Anerkennung der Gnade eine Huldigung des Engels für das gottmenschliche Haupt der Schöpfung einschloß. Die Behauptung der Hoheit der eigenen Natur gegenüber dieser übernatürlichen Ordnung aber war schon an sich ein Streben, keiner positiven Ordnung Gottes unterworfen zu sein, und führte naturgemäß zu dem Streben, überhaupt nach Möglichkeit von Gott unabhängig zu sein. Ebenso führte sie naturgemäß zu dem Streben, das Haupt der Schöpfung nicht in der Menschheit, sondern in der natürlichen Spitze der Engelwelt zu suchen und zu der Forderung, daß dieser die ganze Schöpfung, besonders die Menschheit, so untergeordnet würde, wie nach göttlicher Anordnung die Engel selbst mit der übrigen Schöpfung Christus untergeordnet werden sollten. Wie ferner Christus göttliche Ehre gebührte, so resultirte aus diesem Streben der Engel naturgemäß das weitere Streben, für ihr eigenes Haupt und damit, wegen der Gleichheit der Natur, für sich selbst, göttliche Ehre in Anspruch zu nehmen. In der Erkenntniß endlich der Unmöglichkeit, seine Wünsche durchzuführen, entwickelte sich der Stolz zum förmlichen Neide und tödtlichen Hasse gegen Gott, gegen Christus und die Menschen.

177 Diese Auffassung hat Vieles für sich: 1) erscheint hier die Sünde der Engel von vornherein als ein wahres „mysterium iniquitatis" (I Thessal. 2, 7), das nur im Zusammenhang mit dem mysterium gratiae Dei seine Erklärung findet; 2) wird hier die im Hinblick auf die bloß natürliche Ordnung fast unbegreiflich scheinende Möglichkeit der Sünde der Engel am besten begreiflich gemacht; 3) erscheint hier die Sünde der Engel als Uebertretung des Prüfungsgebotes, und zwar durch ein solches veranlaßt, ähnlich wie bei den ersten Menschen, als was sie aus mannigfachen Gründen, u. A. schon allein wegen dieser Analogie, präsumirt werden muß (vgl. oben § 180); 4) erklärt sich so vollständig, wie nach allgemeinen Annahme der Theologen die Sünde der Engel schon in ihrem Ursprunge kraft ihres Ursprungs die ganze spezifische Bosheit der Feindschaft gegen Gott, Christus und den hl. Geist in sich trug, welche im Laufe der Zeit sich in ihr offenbart hat; 5) begreift sich hier am besten, wie einerseits gerade der höchste Engel zuerst zum Falle kommen

und zugleich die übrigen Engel aus eigenem Stolze für ihn Partei nehmen konnten; 6) endlich erklärt sich, wie manche Väter den Neid und die Eifersucht (zelus) gegen den Menschen schlechthin als die Sünde der Engel oder als die Ursache ihres Abfalles betrachten konnten; denn obgleich der förmliche Neid eine Folge des Stolzes ist, so kann doch eben der Stolz selbst ursprünglich so geartet sein, daß er nicht nur sofort zum Neide sich entwickelt, sondern auch gerade durch das, was zugleich spezifische Ursache des Neides ist, die Bevorzugung Anderer, zuerst veranlaßt und zum Ausbruch gebracht wird. Vgl. *Tert.* de pat. c. 5: Igitur natales impatientiae in ipso diabolo deprehendo jam tunc, cum Dominum Deum universa opera, quae fecisset, imagini suae, id est, homini, subjecisse, impatienter tulit. Nec enim doluisset, si sustinuisset, nec invidisset homini, si non doluisset. Adeo decepit eum, quia inviderat. Inviderat autem, quia doluerat; doluerat, quia patienter utique non tulerat. Quid primum fuerit ille Angelus perditionis, malus, an impatiens, contemno quaerere, palam cum sit, impatientiam cum malitia, aut malitiam ab impatientia auspicatam, deinde inter se conspirasse et individuas in uno patris sinu adolevisse. Desgl. *Cypr.* de zelo et liv. (bei *Aug.* de bapt. c. Don. c. 8): Videamus, unde zelus, et quando, et quomodo coeperit. Facilius enim a nobis malum tam perniciosum vitabitur, si ejusdem mali et origo et magnitudo monstretur. Hinc diabolus inter initia statim mundi et periit primus et perdidit. Ille angelica majestate subnixus, ille Deo acceptus et carus, postquam hominem ad imaginem Dei factum conspexit, in zelum malevolo livore prorupit, non prius alterum dejiciens inflictu zeli, quam ipse zelo ante dejectus, captivus, antequam capiens, perditus, antequam perdens, dum stimulante livore homini gratiam immortalitatis eripit, ipse quoque id, quod fuerat prius, amisit. Quale malum est, fratres dilectissimi, quo Angelus cecidit, quo circumveniri alta illa et praeclara sublimitas potuit, quo deceptus est ipse, qui decepit?

178 V. Aus allem, was die hl. Schrift und die Väter über den sündhaften Zustand der gefallenen Engel sagen, und zugleich aus der Natur der Sache ergibt sich, daß die Sünde der Engel die Sünde in ihrer reinsten und ausgeprägtesten und darum in ihrer schlimmsten Form ist. Sie ist 1) eine Sünde aus purer Bosheit, nicht, wie es die Sünden der Menschen in der Regel sind, aus Unwissenheit und Schwachheit. Sie ist 2) eine Sünde, welche nicht bloß indirekt und stillschweigend, sondern direkt und ausgesprochen eine Auflehnung gegen Gott und speziell gegen seine Gnadenordnung enthält und so den Charakter der Sünden gegen den hl. Geist hat. Sie ist 3) eine Sünde, welche prinzipiell und definitiv das ganze Verhältniß der Creatur zu Gott verläugnet und die Gemeinschaft mit Gott in dem Maße bricht, daß sie eine förmliche Feindschaft gegen Gott begründet. Sie ist 4) eine Sünde, welche mit der ganzen Energie des Willens, deren ein reiner Geist, und nur er, fähig ist, und mit der Absicht, sie unwiderruflich festzuhalten und durchzuführen, begangen wird. Sie ist endlich 5) eine Sünde, welche nicht, wie beim Menschen, actu vorübergeht, um bloß als habituelle Sünde zu bleiben, sondern wegen der stets wachen und thätigen geistigen Natur des Engels sich in einem ununterbrochenen Akte fortsetzt. Aus allen diesen Gründen ist der Abfall der Engel von Gott von vornherein ein radikaler und ein peccatum *ad mortem* in weit vollerem Sinne, als die einfache Todsünde beim Menschen, und selbst als dasjenige peccatum ad mortem, welches in der menschlichen Unbußfertigkeit sich darstellt.

§ 194. Die Folgen der Sünde der Engel: Die sofortige Verwerfung der Engel von Seiten Gottes und ihre Verhärtung in der Sünde, sowie die Stadien ihrer Strafe.

Literatur: wie oben § 193.

I. Wie die Sünde der Engel in ihren inneren Eigenschaften von der menschlichen in vielfacher Beziehung sich unterscheidet: so ist ihr auch das eigenthümlich, daß Gott den gefallenen Engeln weder die Mittel noch die Zeit zur fruchtbaren Buße gegeben hat, indem sie sofort nach Vollendung der Sünde von Gott auf ewig verworfen worden sind. Joh. Damasc. (fid. orth. l. 2. c. 4) drückt das treffend so aus: was für den Menschen der Tod, das sei für die Engel ihr Fall, d. h.: wie der Mensch erst durch den Tod die Möglichkeit und Aussicht der Aufhebung der Sünde verliert und der ewigen Strafe anheimfällt, so geschieht dieß beim Engel unmittelbar durch die Sünde selbst. Die letztere war also bei ihnen nicht bloß in dem Sinne irreparabel, wie jede Todsünde es beim Menschen ist, d. h. so, daß die Engel aus eigener Kraft die Sünde mit ihren Folgen nicht aufheben konnten, sondern auch in dem Sinne, daß wenigstens in Folge einer positiven Anordnung Gottes in keiner Weise die Aufhebung derselben erfolgen konnte und sollte. 179

In der hl. Schrift und der formulirten Kirchenlehre ist obige Lehre allerdings nicht direkt ausgesprochen. Auf diesem Wege steht zunächst nur fest, daß die gefallenen Engel jetzt zur ewigen Strafe verurtheilt sind und keine Aussicht des Heiles mehr haben. Desgleichen gibt die allgemeine Redeweise der hl. Schrift über die ewige Strafe der Engel, welche gesündigt (II Petr. 2, 4) oder ihren Rang nicht behauptet haben (Judas 1, 6), zu verstehen, daß alle, die einmal gefallen, zur ewigen Strafe verurtheilt worden sind, daß also keiner von ihnen sich vom Falle wieder erhoben hat. Daraus aber, daß einerseits alle gefallenen Engel ewig verworfen worden sind, und andererseits die Erlösung durch Christus stets nur auf die Menschen bezogen wird, schließen die Väter (s. *Suarez* l. 2. c. 1) und TT. fast einstimmig mit vollem Rechte, daß den Engeln keine Aussicht auf Aufhebung der Sünde gelassen worden, und folglich auch keine Zeit zwischen der Vollendung der Sünde und der ewigen Verwerfung und Strafe gelegen habe. Diese Plötzlichkeit der Strafe scheint auch vom Heilande angedeutet zu werden, wenn er sagt, er habe Satan — nach seiner Ueberhebung — wie einen Blitz vom Himmel herabfahren sehen. 180

II. Die Gründe, wegen deren Gott die definitive Verwerfung der Engel sofort eintreten ließ, sind insofern sämmtlich bloße Convenienzgründe, als es der Macht Gottes keineswegs unmöglich war, wenigstens durch ein Wunder den gefallenen Engeln die Buße zu ermöglichen, und man auch nicht sagen kann, es würde unbedingt gegen die Weisheit Gottes gewesen sein, den Engeln Mittel und Frist zu fruchtbarer Buße zu gewähren (vgl. *Bonav.* in 2. d. 7. a. 1. q. 1). Namentlich gilt das von denjenigen Gründen, welche von den Vätern aus der durch die spezifische Erhabenheit der englischen Natur bedingten spezifischen Schwere der Verschuldung in der Sünde der Engel gegenüber der der Menschen hergenommen werden: nämlich 1) aus der größeren Undankbarkeit gegen Gott, 2) aus der eigenen Initiative, ohne eigentliche Verführung, 3) aus der größeren Leichtigkeit, die Sünde zu vermeiden, 4) aus der klareren Erkenntniß ihrer Bosheit 181

und 5) aus der direkteren Intention der Bosheit der Sünde nach ihrer schlimmsten Seite, der Auflehnung gegen Gott.

182 Dagegen kann man mit den meisten TT., bes. dem hl. Thomas, sagen, in gewisser Hinsicht sei die Gewährung der Frist und der Mittel der fruchtbaren Bekehrung bei den Engeln ebenso gegen die sanfte und naturgemäße Regierung der vernünftigen Creatur, wie sie im Menschen naturgemäß erscheine. Dieser Unterschied beruht darauf, daß beim Engel wegen der Erhabenheit seiner Natur dessen Sünde eine ganz besondere Tendenz zum Fortbestande ihrer selbst hat, vermöge deren für die Gnade Gottes nicht bloß jede selbst negative Disposition fehlt, sondern ihr auch die Aufgabe erwächst, dem Willen gewissermaßen Gewalt anzuthun, um ihn selbst nur zur Aufgebung seines sündhaften Wollens zu bewegen. Beim Menschen bleibt in der Regel nach dem einmaligen sündhaften Akte nur die habituelle Sünde übrig, und selbst wenn mit letzterer eine fortdauernde sündhafte Gesinnung verbunden bleibt, so ist dieselbe doch nicht so ununterbrochen und hartnäckig, daß der Mensch nicht moralisch im Stande wäre, davon abzulassen, und Gott nicht ohne ein Wunder ihn davon abbringen könnte; im Gegentheil liegt es beim Menschen in der Natur seines Willens, daß er, wie er unter augenblicklichen Eindrücken zur Sünde bewogen wird, so auch durch andere Eindrücke wieder davon abgebracht wird. Ueberdieß hatte die erste Sünde der Menschen unmittelbar in der durch den Verlust der just. orig. erfolgenden Revolution seiner Natur ihr Correktiv, indem der Mensch durch das Gefühl seines Elendes zur Besinnung gebracht und gedemüthigt wurde. Beim Engel hingegen ist die Entscheidung für die Sünde, weil mit klarstem Bewußtsein und höchster Energie erfolgend, von vornherein von ihm selbst als für immer gültig intendirt und wird auch naturgemäß stets durch beharrliches und ununterbrochenes, aktuelles sündhaftes Wollen, und zwar ein zum Hasse Gottes gesteigertes Wollen, festgehalten. Er verrennt und verfestigt sich in der Sünde so, daß er — wenigstens moralisch gesprochen — nicht mehr davon ablassen, geschweige sie widerrufen und bereuen kann.

183 Ueber die aus der spezifischen Schwere der Verschuldung entnommenen Gründe der Irreparabilität der Sünde der Engel s. *Thomassin*. de incarn. l. 2. c. 12 u. A. *Aug*. in Joan. tr. 110: Cum vero noverimus, bonorum omnium creatorem reparandis angelis malis nihil gratiae contulisse: cur non potius intelligimus, quod tanto damnabilior eorum judicata sit culpa, quanto erat natura sublimior? Tanto enim minus quam nos peccare debuerunt, quanto meliores nobis fuerunt. Nunc autem in offendendo creatorem tanto execrabilius beneficio ejus *ingrati* exstiterunt, quanto beneficentius sunt creati. — Id. op. imp. c. Jul. l. 6. c. 22: Natura quippe rationalis quanto est ipsa superior, tanto ruina ejus pejor; et peccatum ejus, quanto incredibilius, tanto et damnabilius. Ideo angelus irreparabiliter cecidit, quoniam *cui plus datur, plus exigitur ab eo.* Tanto itaque plus debebat obedientiae voluntariae, quanto plus habebat in bonitate naturae. Unde sic punitus est non faciendo, quod debuit, ut nec velle jam possit. — *Greg*. M. Mor. l. 4. c. 9: Duas ad intelligendum se creaturas fecerat Deus, angelicam videlicet et humanam. Utramque vero superbia perculit, atque ab statu ingenitae rectitudinis fregit; sed una tegmen carnis habuit, alia vero nihil infirmum de carne gestavit. Angelus namque solummodo spiritus, homo vero et spiritus est et caro. Misertus ergo creator, ut redimeret, illam ad se debuit reducere, quam in perpetratione culpae ex infirmitate aliquid constat habuisse; et eo amplius debuit apostatam angelum repellere, qui, cum a persistendi fortitudine corruit, nihil infirmum ex carne gestavit.

184 Die eigenthümliche Beharrlichkeit der Sünde der Engel haben schon einzelne Väter, bes. Griechen, hervorgehoben; so der Mönch Job bei *Thomassin* l. c. n. 24. *Thom.* 1. p. q. 64. a. 2.: Ad inquirendum causam hujusmodi obstinationis considerandum est, quod vis appetitiva in omnibus proportionatur apprehensivae, a qua movetur sicut mobile a motore. Appetitus enim sensitivus est boni particularis, voluntas vero universalis, ut supra dictum est, sicut etiam sensus apprehensivus est singularium, intellectus vero universalium. Differt autem apprehensio angeli ab apprehensione hominis in hoc, quod angelus apprehendit immobiliter per intellectum, sicut et nos immobiliter apprehendimus prima principia, quorum est intellectus; homo vero per rationem apprehendit mobiliter discurrendo de uno ad aliud, habens viam procedendi ad utrumque oppositorum. Unde et voluntas hominis adhaeret alicui mobiliter quasi potens etiam ab eo discedere et contrario adhaerere. Voluntas autem angeli adhaeret fixe et immobiliter. Et ideo, si consideretur ante adhaesionem, potest libere adhaerere et huic et opposito, in his scilicet, quae non naturaliter vult; sed postquam jam adhaesit, immobiliter adhaeret. Et ideo consuevit dici, quod liberum arbitrium hominis flexibile est ad oppositum et ante electionem et post; liberum autem arbitrium angeli est flexibile ad utrumque oppositum ante electionem, sed non post. Sic igitur et boni angeli semper adhaerentes justitiae sunt in illa :onfirmati, mali vero peccantes sunt in peccato obstinati.

Vgl. über diese Theorie von den Thomisten *Bannez* in h. l.; von den Jesuiten *Maurus*]. 188.; von Neuern Berlage V. § 6. und oben Buch II. n. 203 ff. Allerdings wird von ielen Scholastikern die obstinatio daemonum nicht als Grund, sondern als Folge hrer Verwerfung angesehen; aber auch diese räumen größtentheils ein, daß wenigstens ıoralisch gesprochen eine natürliche Unmöglichkeit des Ablassens von der Sünde bei den Engeln bestehe.

185 III. Wenigstens in Folge der definitiven Verwerfung von Seiten Gottes – höchst wahrscheinlich aber auch schon als direkte Wirkung der Sünde selbst – trat bei den gefallenen Engeln sofort nach dem Falle eine so vollständige und nachhaltige Corruption und Verkehrung ihres ganzen eistigen Lebens, soweit dasselbe auf das sittlich Gute gerichtet war, ein, ie sie allerdings auch beim Menschen nach seiner definitiven Verdammung, orher aber kaum jemals durch fortgesetztes und frevelhaftes Sündigen erzielt ird. Speziell zeigt sich dieselbe in der Verfinsterung oder Verblendung s Verstandes und der Verhärtung oder Verstockung des Willens, aft deren Lüge und Bosheit den Dämonen so zur anderen Natur werden, ß die hl. Schrift dieselben schlechthin als Mächte der Finsterniß und eister der Bosheit bezeichnet.

186 1. Die Verfinsterung des Verstandes beruht einerseits auf der llständigen Entziehung des übernatürlichen Lichtes und ist daher 'ofern absolut, als der gefallene Engel nichts mehr in einem inneren übertürlichen Lichte und durch einen innerlich übernatürlichen Akt in wahrhaft endiger und fruchtbarer Weise erkennen, also insbesondere auch nichts durch ernatürlichen Glauben erkennen kann. Aber darum wird nicht auch die le und todte Kenntniß übernatürlicher Wahrheiten, soweit dieselbe bloß auf ßerer Offenbarung beruht, unmöglich; diese wird nur beschränkt, nämlich das, was der Engel bereits vor dem Falle wußte oder aus einer späteren t irgendwie zugänglichen äußeren Offenbarung abnehmen kann. Andererseits uht die Verfinsterung auf der verhärteten Bosheit des Willens, hier heißt sie eigentlich Verblendung, nämlich Bindung der natürlichen 5kraft. Diese Bosheit verhindert es nämlich, daß der Verstand der Dämonen wahrhaft Gute als solches anerkenne und als begehrenswerth erkläre,

und bewirkt zugleich, daß derselbe im Gegentheil alles Böse, weil und inwiefern es Gott mißfällt, aus Haß gegen Gott für gut erklärt und überdieß in vielen ihm unzugänglichen oder ungewissen Dingen freventlich ein irriges Urtheil fällt. In Bezug auf die Verkehrung des praktischen sittlichen Urtheils geht die Verblendung beim gefallenen Engel viel weiter als beim Menschen; dagegen benimmt dieselbe dem geistigen Auge nichts von seinem spekulativen und technischen Scharfsinne, wie sie es beim Menschen dadurch thut, daß die Sünde den Geist mehr oder minder dem Einflusse der sinnlichen Vermögen und Leidenschaften aussetzt.

187 2. Die **Verhärtung** des dämonischen Willens in der Bosheit besteht darin, daß demselben die Bosheit in ihrer schlimmsten Gestalt als Gotteshaß ebenso zur anderen Natur wird und all' sein Handeln durchdringt, wie bei den seligen Engeln die sittliche Güte in ihrer höchsten Form, der unwandelbaren heiligen Liebe Gottes; d. h. der Wille der Dämonen ist so von Haß gegen Gott beseelt und beherrscht, daß er von diesem Hasse nicht ablassen und alles, was er will und thut, nicht aus einer guten, sondern nur aus einer bösen Absicht, namentlich zur Befriedigung seiner Selbstsucht und Selbstvergötterung sowie seines Hasses und Neides gegen Gott und die Menschen, wollen und thun kann. Wofern diese Stimmung nicht schon aus der natürlichen ewigen Entschiedenheit des einmaligen Entschlusses zur Sünde sich ergibt: resultirt sie wenigstens, wie bei den verdammten Menschen, aus dem Bewußtsein der ewigen Verwerfung durch Gott und der Empfindung der von Gott verhängten Strafen.

188 Der letztere Grund der Verstockung wird namentlich von denjenigen TT. ausgeführt, welche den ersteren nicht gelten lassen (s. bes. *Suarez* l. 7. c. 11.), obgleich auch die Theomisten ihn neben dem ersteren als Complement desselben aufführen. Die Nominalisten hingegen (*Occam* quodl. 1. q. 14. und selbst *Biel* in 2. d. 7. q. 1.) haben dafür die haarsträubende Lehre substituirt, der Grund der Verstockung sei ein von Gott selbst unmittelbar dem Willen der Dämonen eingegossener und aufgezwungener Gotteshaß, eine Anschauung, die so recht zeigt, wie weit die unnatürliche Verzerrung aller Begriffe in dem nominalistischen System es treiben kann. Vgl. dagegen *Suarez* l. c. c. 10.

Das fortgesetzte böse Wollen der Dämonen ist natürlich auch ein **fortgesetztes Sündigen**. Soweit jedoch dasselbe nur als **dauernde Richtung auf ein verkehrtes Ziel** oder **dauernde böse Gesinnung** betrachtet wird, kann man darum nicht sagen, daß die Dämonen stets **neue** Sünden begehen; denn die neue Sünde setzt einen neuen Akt der Freiheit voraus, und jene nothwendig fortdauernde Gesinnung ist eben nur frei in ihrem Beginne. Bezüglich der **äußeren Bethätigung** ihrer bösen Gesinnung und der **Wahl der Mittel** zu derselben aber sind die Dämonen noch immer unmittelbar frei, und es kann daher jeder frei gewollte äußere Akt bei ihnen als neue Sünde bezeichnet werden. Vgl. *Est.* in 2. d. 7. § 6—8.; *Bellarmin* de gr. et lib. arb. c. 14: Ad tertiam (Calvini rationem) de peccatis daemonum et bonis operibus angelorum respondeo, tam angelos sanctos, quam malos daemones respectu finis ultimi non habere liberum arbitrium a necessitate, sed solum a coactione; tamen respectu mediorum liberum arbitrium etiam a necessitate habere, quia multa faciunt, quae possent non facere, et contra, et in hujusmodi daemones vere peccare, et bonos angelos opus vere laudabile facere; quamvis nec poena nec praemium eorum crescere possit, cum utrique sint in termino, et omnia ipsorum opera ad exercitium damnationis vel gloriae sempiternae pertineant. Itaque propositio illa Calvini: daemones semper necessario male agunt, in aliquo sensu falsa est, in aliquo vera. Verum siquidem est in genere, eos non posse nisi male agere; falsum tamen est in particulari, omnia mala, quae faciunt, illos necessario facere: possent enim a-

diximus, multa non facere, quae faciunt, et ideo non necessitate, sed voluntate peccata committunt.

IV. Zugleich mit der vollendeten inneren Verderbniß trat in Folge der Verwerfung der gefallenen Engel auch *sofort im Wesentlichen* die ganze *afflittive Strafe* ein, welche der Todsünde bestimmt ist, und welche die hl. Schrift gerade hier als „ewige Bande der Finsterniß in der Unterwelt" (I Petr. 2, 4; Judas v. 6) und „ewiges Feuer" (Matth. 25, 41) bezeichnet. Die nähere Fixirung des Inhaltes dieser Strafe gehört in die Lehre von den letzten Dingen. Hier ist nur hervorzuheben, daß die hl. Schrift (ll. cc.) bei den Dämonen ebenso, wie bei den Menschen, von einem *doppelten Gerichte* und so auch von einem *zweifachen Stadium der Strafe* redet, indem sie die vom Himmel hinabgestürzten und ewig gebundenen Engel noch für das *allgemeine, den ganzen Weltlauf abschließende* Gericht des jüngsten Tages aufbewahrt werden läßt. 189

Der Unterschied der beiden Strafstadien besteht zunächst darin, daß bei den Dämonen vor dem jüngsten Tage noch nicht, wie nachher, *ihre äußere Bewegung und Wirksamkeit vollständig gebunden* ist, wie die Seelen der verdammten Menschen bis dahin noch nicht an den ihre Qual vermehrenden Leib gebunden sind. In Folge dessen haben die Dämonen noch die Freiheit, in der Ausführung ihrer bösen Absichten und der Unterjochung der Menschen eine gewisse Befriedigung zu suchen, aber freilich nur, um sich desto größere Schmach und größere Strafe für den Tag des letzten Gerichtes zu bereiten. 190

Mit diesem Unterschiede hängt der weitere zusammen, daß die Dämonen vor dem Weltgerichte *noch nicht definitiv in die Unterwelt* oder die *Hölle*, d. h. einen eigens und ausschließlich zur Wohnstätte oder zum Kerker der Verdammten ausgeschiedenen und eingerichteten Theil des Universums eingeschlossen sind, und daß sie daher, ihrer Neigung folgend, sich in derselben Sphäre bewegen und mehr oder minder dauernd sich aufhalten oder wohnen können, in welcher die Menschen im status viae sich bewegen und wohnen. Die hl. Schrift bezeichnet diese Gemeinschaft der Sphären genauer nicht bloß im Gegensatz zum *unterirdischen* Aufenthalt als ein Wohnen *auf* der Erde, wie es dem Menschen zukommt, sondern als ein Wohnen *über* der Erde in den **Höhen** (in coelestibus Eph. 6, 12.; vgl. Js. 24, 21: „Heer der Höhe in der **Höhe**") oder in der Luft (Eph. 2, 2), wie es den Vögeln beigelegt wird, um damit vollkommener die den Geistern eigene Freiheit und Raschheit der örtlichen Bewegung und eine gewisse Herrschaft über die sichtbare Welt auszudrücken. 191

Alle TT. sind aber darin einverstanden, daß die Dämonen während ihres Aufenthaltes auf der Erde dieselbe Qual erdulden, wie in der Hölle; es fragt sich nur, wie in der Voraussetzung, daß das Feuer der Hölle ein materielles Agens sei, auch die ihm entsprechende Qual in der Luft fortdauere. Der hl. Thomas (q. 64. a. 4) erklärt dieß dadurch, daß jene Qual, weil sie ihrem Wesen nach in dem Widerstreben des dämonischen Willens gegen die Bindung an und durch ein materielles Agens bestehe, auch dieselbe bleibe, so lange das Bewußtsein dauere, dieser Bindung verfallen zu sein. Da jedoch die Einwirkung des materiellen Agens auf die reinen Geister unter allen Um- 192

ständen keine natürliche, sondern eine übernatürliche ist, die es als Werkzeug Gottes ausübt: so kann man auch annehmen, daß alles Materielle, mit dem der Dämon in Berührung kommt, als Werkzeug Gottes denselben Einfluß auf ihn übe, wie das spezifisch dazu bestimmte Agens in der Hölle.

193 Vgl. über diesen ganzen Gegenstand vorz. *Estius* in 2. d. 6. § 12—14. Zum letzten Punkt bes. *Beda* in Jacob. 3, 6. ad verba: *Lingua inflammata a gehenna:* Scilicet a diabolo et angelis ejus, propter quos gehenna facta est, et qui ubicumque vel in aëre volitant, vel in terris aut sub terris vagantur sive detinentur, suarum semper secum ferunt tormenta flammarum, instar febricitantis, qui est in lectis eburneis, etsi in locis ponatur apricis, fervorem tamen vel frigus insiti sibi languoris evitare non potest. Sic ergo daemones, etsi in templis colantur auratis, etsi per aëra discurrant, igne semper ardent gehennali; et ex ipsa sua poena commoniti deceptis quoque hominibus fomitem vitiorum, unde et ipsi pereant, incidendo suggerunt. Uebrigens ist die Lehre, daß die Dämonen schon jetzt die Feuerstrafe erleiden, wie *Petav.* l. 3. c. 4 zeigt, nicht de fide — bekanntlich namentlich von *Cajetan* bestritten — obgleich die zahlreichen VV., die er dagegen anführt, dieselbe nicht so klar und bestimmt verläugnen, wie Petav. meint, und meist im Grunde bloß das sagen wollen, was wir ausgeführt. Einzelne, bes. *Gregor. M.*, würden sogar, wie auch Petav. bemerkt, sich selbst widersprechen, wenn man den betr. Stellen die von ihm angenommene Deutung geben wollte. Denn der Grund, den Gregor. für die sofort erfolgende poena sensus bei den menschlichen Seelen anführt, daß nämlich die Seelen der Verdammten unmittelbar nach dem Tode ebenso in's ewige Feuer eingehen müßten, wie die Seelen der Gerechten in die ewige Herrlichkeit, gilt a pari und sogar a fortiori von den Engeln.

§ 195. Der fortgesetzte Kampf der gefallenen Geister gegen Gott zur Ausbreitung des Reiches der Sünde und zur Zerstörung des Reiches Gottes in der Menschheit.

194 I. Nachdem die Verwerfung der bösen Geister dieselben in ihrem Stolz und ihrem Hasse gegen Gott verhärtet hat, ist es natürlich, daß dieselben aus allen Kräften in dem Bestreben fortfahren, Gott und sein Reich anzufeinden und ein widergöttliches Reich aufzurichten, und daß sie zu dem Ende sich untereinander, nicht aus Gemeinschaft der Liebe, sondern aus Gemeinschaft des Hasses, unter der Führung ihres Hauptes zu einer Kampfgenossenschaft vereinigen. In der That führt uns die hl. Schrift in vielfacher Weise die Dämonen vor als ein gottfeindliches, in fortwährendem Kampfe gegen Gott und sein Reich befindliches Heer, als die stets wirkenden Mächte der Finsterniß, deren Fürst der Satan ist, und die, wie sie unter sich schon ein widergöttliches Reich bilden, so auch darnach trachten, die ganze Schöpfung Gottes diesem Reiche zu unterwerfen und anzugliedern.

195 Dieses Bestreben würde freilich absolut wirkungslos bleiben, wenn Gott die bösen Engel in der Weise, wie es mit den Seelen verdammter Menschen geschieht und mit ihnen selbst nach Abschluß des Weltlaufs geschehen wird, nach Vollendung ihres eigenen Entwicklungsstadiums von der Betheiligung am Weltlaufe ausgeschlossen hätte. Aber die Offenbarung belehrt uns, daß Gott das nicht gewollt, vielmehr den Dämonen für die Dauer der Weltzeit gestattet hat, durch äußere Wirksamkeit ihren Kampf gegen ihn und sein Reich fortzusetzen. Er gestattet dieß aber nur, weil er dadurch Gelegenheit findet, seinen Feinden gegenüber fortwährend desto glänzender seine eigene Macht zu zeigen und sie durch ihre Niederlage desto mehr zu beschämen.

196 II. Da die Dämonen in ihrem Hasse Gott selbst nicht schaden und auch die bereits im Guten vollendeten Engel nicht zu sich herüberziehen können: so ist der **Mensch das einzige angreifbare Objekt**, an welchem sie mit Aussicht auf Erfolg ihre Bosheit bethätigen können. Auf den Menschen koncentrirt sich ihre Feindschaft um so mehr, weil derselbe 1) das sichtbare Bild Gottes und das Herz der Gesammtschöpfung ist und daher in ganz spezieller Weise die Allgemeinheit des Reiches Gottes repräsentirt; weil 2) der Mensch, trotz der Niedrigkeit seiner Natur durch göttliche Gnade den Engeln gleichgestellt, ganz vorzüglich die Macht und Herablassung der Gnade Gottes repräsentirt und insbesondere berufen ist, in die Stelle einzurücken, von welcher die gefallenen Engel herabgestürzt worden; und endlich 3) weil, wenn nicht ursprünglich, so doch nachträglich die menschliche Natur durch die Verbindung mit dem Sohne Gottes über die Engel erhoben und recht eigentlich der Thron Gottes in der Welt werden sollte. Ueberdieß hatte hier der Gotteshaß der Dämonen nicht bloß die Absicht und Aussicht, durch Verführung und Lüge den **Willen** des Menschen zum Mitgenossen ihrer Sünde und Gottesfeindschaft zu machen, sowie die **Seele** des Menschen durch den Verlust der Gnade geistig ebenso zu morden, wie sie sich selbst getödtet hatten. Er hatte hier zugleich Gelegenheit, die edelste der von Gott geschaffenen corruptibeln **Naturen** durch Entfernung ihrer Incorruptibilität in sich selbst zu zerrütten und zu zerstören, d. h. durch Lösung der Ordnung zwischen ihren Theilen sie innerlich zu verwirren und zuletzt durch Lösung des Bandes ihrer Theile im leiblichen Tode gänzlich auseinander zu reißen. Er hatte, m. a. W., hier Gelegenheit, das **sichtbare Bild Gottes** seiner übernatürlichen Gottähnlichkeit zu berauben und es vollständig aus der Schöpfung zu verbannen. Insbesondere konnte er …r der Unordnung und verderblichen Wirksamkeit der Sünde im Geiste ein Abbild in dem äußeren Theile des Menschen bereiten, wie Gott der heiligenden und belebenden Wirksamkeit seiner Gnade im Geiste des Menschen ein Abbild … der vollkommenen Ordnung und Unsterblichkeit des äußeren Theiles gegeben hatte. Daher erscheint der Teufel in der hl. Schrift besonders als geschworener Feind des Menschen, sowohl aus Gotteshaß wie aus Haß und Neid gegen den Menschen selbst, und demzufolge als der Lügner und Menschenmörder von Anbeginn, indem er von Anfang an es darauf abgesehen hatte, den Menschen durch Lügen zur Sünde zu verführen und durch die Sünde in den geistigen und leiblichen Tod zu stürzen.

197 Diese Anfeindung der Menschen ließ aber Gott, abgesehen von den allgemeinen Gründen für das Fortwirken der bösen Geister, besonders deßhalb zu, damit durch den Kampf mit den von Natur höheren geistigen Mächten der Mensch seine Treue gegen seinen Schöpfer besser bewähren und sich größeres Verdienst und höheren Ruhm erwerben könnte, die bösen Geister aber, als von einem schwächeren besiegt, mehr beschämt und gedemüthigt würden. Um so mehr konnte Gott diese Anfeindung zulassen, weil er für den Fall, daß der Mensch überwunden würde, in der Menschheit dem Teufel einen unüberwindlichen Gegner gegenüberstellen wollte, der nicht nur selbst ihn besiegte, sondern auch der gesammten Menschheit die Kraft verliehe, trotz der im ersten Kampfe empfangenen Wunden ihm zu widerstehen und so seine Beschämung und die Verherrlichung Gottes noch vollkommener zu machen.

198 Dem oben Gesagten zufolge ist gerade das innige Band, welches die Gemeinschaft in der übernatürlichen Ordnung um Engel und Menschen schlingt, ebenso der nächste und vorzüglichste Grund der Anfeindung der Menschen von Seiten der gefallenen Engel, wie der Fürsorge der guten Engel. Ueber die Ursache, weßhalb Gott die Anfeindungen des Teufels zulasse, s. *Thom.* 1. p. q. 64. a. 4: Angeli secundum suam naturam medii sunt inter Deum et homines. Habet autem hoc divinae providentiae ratio, quod inferiorum bonum per superiora procuretur. Bonum autem hominis dupliciter procuratur per divinam providentiam: uno modo directe, dum scilicet aliquis inducitur ad bonum et retrahitur a malo, et hoc decenter fit per angelos bonos; alio modo indirecte, dum scilicet aliquis exercetur impugnatus per impugnationem contrarii. Et hanc procurationem boni humani conveniens fuit per angelos malos fieri, ne totaliter post peccatum ab utilitate naturalis ordinis exciderent. Sic ergo daemonibus duplex locus poenalis debetur. Unus quidem ratione suae culpae et hic est infernus, alius autem ratione exercitationis humanae, et sic debetur eis caliginosus aër. Procuratio autem salutis humanae protenditur usque ad diem judicii. Unde et usque tunc durat ministerium angelorum et exercitatio daemonum. Unde et usque tunc et boni angeli ad nos huc mittuntur, et daemones in hoc aëre caliginoso sunt ad nostrum exercitium. Sicut eorum aliqui etiam nunc in inferno sunt ad torquendum eos, quos ad malum induxerunt, sicut et aliqui boni angeli sunt cum animabus justis in coelo. Sed post diem judicii omnes mali tam homines quam angeli in inferno erunt, boni vero in coelo.

199 III. Obgleich der erste Mensch auch ohne Anfeindung des Teufels hätte sündigen können, so ist er doch in Wirklichkeit nur aus Anlaß der Versuchung des Teufels gefallen. Daher ist die Sünde in der Menschheit aufgegangen „aus dem Samen des Teufels“, der in der Lüge ausgestreut wird, und sind nach der Darstellung der hl. Schrift die sündigen Menschen Kinder des Teufels als des Vaters der Lüge. Weil ferner die sündigenden Menschen als solche sich vom Teufel leiten lassen und seinen Absichten dienen, so werden sie auch Glieder seines Reiches und näherhin Glieder desselben moralischen Körpers, dessen Haupt der Teufel ist. (Vgl. *Thom.* 3. p. q. 8. a. 7.)

200 Andererseits war aber derjenige feindselige Einfluß, welchen der Teufel **ursprünglich** gegen den Menschen ausüben konnte, nur ein sehr beschränkter und involvirte noch keinerlei Herrschaft über und keinerlei Gewaltthätigkeit gegen den Menschen. Bevor der Mensch freiwillig sich dem Teufel auf- und angeschlossen, konnte letzterer ihn in keiner anderen Weise anfeinden oder ihm schaden, als bloß durch Versuchung zur Sünde; und selbst die Versuchung konnte der Teufel noch nicht durch innere Einwirkung auf den Menschen zu Wege bringen, sondern bloß in derselben Weise, wie ein Mensch den andern versuchen kann, nämlich durch äußere Vorspiegelungen. Daher war die Freiheit der ersten Menschen zur Vermeidung der Sünde durch die Anfeindung des Teufels ebenso wenig beschränkt oder in ihrer Bethätigung erschwert, als sie durch die innere Beschaffenheit seiner Natur geschwächt war; im Gegentheil war der erste Mensch der Anfechtung Satans gegenüber ebenso frei, wie die von letzterem verführten Engel. Erst in Folge der ersten Sünde sollte ein solches Verhältniß des Menschen zum Teufel eintreten, welches als Herrschaft des letzteren über den ersteren bezeichnet werden kann und wodurch die Menschheit gleichsam die Domäne des Teufels und seinem gewaltthätigen Einflusse ausgesetzt würde. Die genauere Betrachtung der mannigfachen gewaltthätigen Einflüsse, wodurch sich die Herrschaft des Teufels bekundet, gehört daher zu die Lehre von den Folgen der ersten Sünde in der Menschheit.

Zweite Abtheilung.

Die Sünde in der Menschheit.

§ 196. Die Ursünde oder die erste Sünde in der Menschheit *(peccatum originale = primum* oder *originarium)* in sich selbst oder als aktuelle Sünde betrachtet, und das göttliche Urtheil gegen dieselbe.

Literatur: *Aug.* civ. Dei l. 13. u. 14. passim; *Lomb.* l. 2. d. 21—22 (dazu *Bonav.* u. *Estius); Al. Hal.* 2. p. q. 104; *Thom.* 2. 2. q. 163—164; vgl. *Boecker* de statu just. orig. § II; *Bellarmin* de amiss. gr. l. 3. per totum; *Suarez* de opif. l. 4. per totum; *Pererius* in Gen. a. 3.; *Gotti* tr. 10. q. 5.; Berlage V. Bd. § 12—16.

201 Während die Sünde der Engel in der hl. Schrift mehr vorausgesetzt, als ex professo berichtet ist, wird die Geschichte der ersten Sünde in der Menschheit Gen. 3. ausführlich nach ihrem Ursprunge und Verlaufe dargestellt. Viele Häretiker (bes. Gnostiker und Manichäer — und mehr oder weniger auch einzelne kath. TT., wie bes. Cajetan) fassen die Erzählung allegorisch auf. Nach ihrer ganzen Haltung und der allgemeinen Auffassung der VV. und TT. ist dieselbe aber eine wirkliche Geschichte, nur hie und da in der Ausdrucksweise poetisch gehalten und ihrem Inhalte nach, namentlich was den Verlauf der Versuchung betrifft, ein anschauliches Bild der Art und Weise, wie überhaupt die Sünde im Menschen zu Stande kommt. Letzteres ist sie nach August., dem hierin die Scholastiker folgen, namentlich insofern, als die im Dienste des Teufels stehende Schlange das Thierische im Menschen, das von der Schlange irregeleitete Weib die niedere Seite der Vernunft, der vom Weibe mit sich gezogene Mann die obere Seite der Vernunft repräsentirt (s. oben S. 505 f.). Noch mehr aber ist die Versuchung und der Fall Adams ein abschreckendes Vorbild der Täuschungen und Enttäuschungen, welche bei der Sünde des Stolzes und namentlich bei dem falschen Streben nach Freiheit und Selbstständigkeit in der Emancipation von der „Vormundschaft" Gottes, wie es der „Liberalismus" systematisch geltend macht, sich tagtäglich wiederholen.

202 I. Vor Allem steht fest, daß der eigentliche Versucher nicht die sinnliche Schlange, sondern der Teufel war. Denn obgleich der Bericht dieß nicht ausdrücklich sagt: so versteht es sich doch von selbst, weil die Schlange als sich nicht reden konnte, und überdieß ist es sonst vielfach in der hl. Schrift klar bezeugt, so zwar, daß man eher annehmen könnte, daß die Schlange keine wirkliche Schlange gewesen, als daß der Teufel nicht durch die Schlange gesprochen. Gleichwohl spricht Alles dafür, daß der Teufel sich einer wirklichen Schlange als Werkzeug bedient habe — wohl weniger aus eigener Wahl, als vielmehr deßhalb, weil Gott ihm nur die Wahl eines solchen Werkzeuges gestattete, welches seinem ganzen Charakter nach die List und Bosheit des Teufels veranschaulichte, und dessen Name darum auch in der Offenbarung zum stehenden symbolischen Namen des Teufels selbst geworden ist.

203 Bes. gehört hierhin Weish. 2, 24: Invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum; Joh. 8, 44: Vos a patre diabolo estis . . . ille homicida erat ab initio. *Aug.* de civ. Dei l. 14. c. 11: Posteaquam superbus ille angelus, et per hoc invidus, per

eandem superbiam a Deo ad semetipsum conversus, quodam quasi tyrannico fastu gaudere subditis, quam esse subditus eligens, de spirituali paradiso excidit: malesuada versutia in hominis sensus serpere affectans — cui utique stanti, quoniam ipse ceciderat, invidebat — colubrum in paradiso corporali — ubi cum duobus illis hominibus, masculo et femina, animalia etiam terrestria subdita et innoxia versabantur — animal scilicet lubricum et tortuosis anfractibus mobile, operi suo congruum, per quem loqueretur, elegit; eoque per angelicam praesentiam praestantioremque naturam spirituali nequitia sibi subjecto et tamquam instrumento abutens, fallacia sermocinatus est feminae: a parte scilicet inferiore illius humanae copulae incipiens, ut gradatim perveniret ad totum, non existimans virum facile credulum, nec errando posse decipi, sed dum alieno cedit errori. — Näheres über die Schlange, die Weise, wie der Teufel durch sie geredet, und wen Eva als redend sich vorgestellt, s. bei *Est.* u. *Perer.* ll. cc.

204 II. Die **Versuchung**, obgleich auf Adam mitberechnet, richtete sich unmittelbar **an das Weib**, weil dasselbe leichter zu verführen war, und bezog sich ebenso naturgemäß gerade auf das spezielle Prüfungsgebot, wie auch Gott gerade von dessen Beobachtung hauptsächlich die Fortdauer des glücklichen Zustandes, um den der Teufel die Menschen beneidete, zunächst abhängig gemacht hatte. Sie begann mit der Frage, **ob** ein solches Gebot bestehe, resp. **warum** dasselbe gegeben sei (das Hebr. אַף כִּי = adeone verum quod gibt mehr den ersteren Sinn); sie vollendete sich in der kecken Verläugnung des Eintrittes des von Gott angedrohten Uebels, des Todes, und in der Verheißung eines von Gott vorenthaltenen Gutes, welches dem Verlangen nach Hoheit und Selbstständigkeit schmeichelte, nämlich in der Eröffnung der Aussicht auf das „Sein wie Götter" und auf die volle Erkenntniß des Guten und des Bösen, resp. auf die eigenmächtige und uneingeschränkte Erprobung und Benutzung alles Erkennbaren und Begehrbaren. Es ist nicht klar, ob die Worte, **Gott wisse**, daß der Genuß der verbotenen Frucht solche Wirkungen habe (im Anschluß an den zweiten Sinn der Frage) bedeuten sollte, daß Gott eben aus Neid und Eifersucht gegen die Menschen das Verbot gegeben habe, und daß die mit dem Verbote verbundene Drohung machtlos sei, oder aber (im Anschluß an den ersten Sinn der Frage), daß Gott unmöglich ein solches Verbot habe geben und die Drohung des Todes damit verbinden können. Die erstere Bedeutung entspricht mehr der Bosheit des Versuchers, letztere der bisherigen Unschuld der Versuchten, mit welcher der Teufel rechnen mußte. Aber gerade eine solche Zweideutigkeit bekundet die Schlauheit der Versuchung, und auf jeden Fall war dieselbe dahin gerichtet, den Menschen zu derselben stolzen Emancipation von Gott zu verleiten, durch welche der Teufel sich selbst in's Unglück gestürzt hatte.

205 Ueber den erwähnten Doppelsinn der Frage und der Behauptungen des Versuchers s. bes. *Bellarmin* l. c. c. 4. Nach Einigen (s. *Est.* l. c. dist. 21. § 5.) wäre das scit Deus in dem Sinne von testis mihi Deus einfach als eidliche Verstärkung der Behauptung zu verstehen, wonach aber dann die Lüge zugleich ein Meineid gewesen wäre. Ueber die **Doppelsinnigkeit der ganzen Versuchung** überhaupt sagt treffend *Pererius* in h. l.: Tota haec serpentis oratio ambigua est et in diversas flexibilia sententias cujusmodi erant Apollinis Pythii responsa, quae ad quemlibet eventum accommodari posse et quadrare videbantur. Namque illud, *Non moriemini*, referri potest vel ad subitam et praesentem mortem, quae esum illius fructus consecutura esset, vel ad inevitabilem moriendi necessitatem. Illud quoque, *Aperientur oculi vestri*, vel ad rerum omnium cognitionem hominisque gloriam, vel ad ejus dedecus et confusionem

accommodari potest. Et illud *Sicut dii* significare potest aut Dei veri bonorumque Angelorum similitudinem, aut etiam daemonum. Denique illud *Scientes bonum et malum* significat aut perfectam rerum omnium scientiam aut cognitionem boni per ejus privationem et notitiam mali per ejus experientiam, quod genus cognitionis miserrimum et infelicissimum homini est. Ergo sophistice daemon locutus est, fuitque princeps omnium sophistarum.

III. Die an die Versuchung sich anschließende Sünde des Weibes hatte ihren ersten Ursprung nicht, wie es nach dem Berichte der Genesis scheinen könnte und manche oberflächliche, rationalisirende Erklärer annehmen, in der aus der Betrachtung des verbotenen Baumes erregten sinnlichen Lust, weil eine solche vor dem Verluste des Urstandes von Außen nicht erregt werden konnte. Ebenso wenig kann sie zuerst dadurch entstanden sein oder zuerst darin bestanden haben, daß Eva den Versicherungen der Schlange glaubte, wie Luther und Calvin wollen, weil das eine Blindheit voraussetzt, die ebenfalls mit dem Urstande nicht vereinbar ist. Der Anfang der Sünde des Weibes bestand vielmehr nach der gewöhnlichen Annahme der VV. und TT. und den Worten der Schrift: Initium omnis peccati superbia . . . in ipsa initium sumpsit omnis perditio (s. oben n. 173) ursprünglich im Stolze, d. h. in eitler Selbstgefälligkeit und dem Verlangen möglichst unbeschränkter Selbstherrlichkeit; erst in Folge dieser Sünde konnte sowohl der Glaube an die Möglichkeit der Erlangung des von der Schlange verheißenen Glückes und der Vermeidung des von Gott angedrohten Todes, wie auch die sinnliche Lust an der geschauten Frucht entstehen. Zur Anregung des Stolzes selbst bedurfte es keines förmlichen Glaubens an die Verheißung der Schlange; im Gegentheil konnte diese nur verlockend und glaubwürdig werden für ein stolzes Herz. Der äußeren Sünde des Essens aber und ebenso dem Entschlusse zu derselben ging bei Eva, wie die sinnliche Lust, so auch die leichtgläubige auf die Aussage der Schlange gestützte Annahme der Vermeidlichkeit des Todes und der Erreichbarkeit der Gottähnlichkeit vorher, so daß der effektive Ungehorsam hier die Folge einer förmlichen Täuschung von Seiten der Schlange und eines förmlichen Unglaubens und Mißtrauens Gott gegenüber war. In der That versuchte nicht bloß Eva selbst ihren Ungehorsam mit der Täuschung zu entschuldigen, sondern auch der Apostel constatirt mehrfach, daß Eva, im Gegensatz zu Adam, sich habe täuschen lassen.

Darüber, daß die Sünde Eva's nicht mit der sinnlichen Lust angefangen s. *Thom.* c. q. 263. a. 1. Daß sie auch nicht mit der Leichtgläubigkeit angefangen, erklärt *Aug.* gen. ad lit. l. 8. c. 30: Quando his verbis crederet mulier, a bona atque utili divinitus se fuisse prohibitos, nisi jam inesset menti amor ille propriae potestatis, quaedam de se superba praesumptio, quae per illam tentationem fuerat convincenda que humilianda? Den Stolz selbst als Anfang der Sünde Eva's erklärt *Aug.* civ. i l. 14. c. 13. dahin: Manifesto ergo apertoque peccato, ubi factum est, quod Deus ohibuerat, diabolus hominem non cepisset, nisi jam ille sibi placere coepisset. Hic im delectavit, quod dictum est: Eritis sicut Dii, quod melius esse possent summo roque principio cohaerendo per obedientiam, quam suum sibi existendo principium r superbiam. Und de Gen. c. Manich. c. 15.: Quid hic intelligitur, nisi persuasum e, ut sub Deo esse nollent, sed in sua potestate potius sive dominio, ut legem ius non observarent, quasi invidentis sibi, ne se ipsi regerent, non indigentes us interno lumine, sed utentes propria providentia quasi oculis suis ad dignondum bonum et malum, quod ille prohibuisset. Hoc est ergo, quod persuasum est, suam potestatem nimis amarent. Vgl. *Thom.* l. c. q. 263 a. 2.

208 IV. Die Sünde des Mannes ging nach der gewöhnlichen, auf dieselben Gründe gestützten Annahme ebenfalls ursprünglich aus Stolz hervor, umsomehr als gerade vom Manne Gott bei seiner Verurtheilung sagte: Ecce Adam sicut unus ex nobis factus est, d. h.: sieh da, wohin das Verlangen, wie Gott zu werden, Adam geführt hat. Die Connivenz gegen Eva, welche Bonav. und Scot. als erste Sünde Adams annehmen, konnte nicht Grund, sondern nur Folge der Sympathie mit ihrem Stolze sein. Der Ausdruck des göttlichen Urtheils legt es auch nahe, daß Adam die Aussagen der Schlange für wahr gehalten und folglich durch Unglauben gesündigt habe. Aber selbst dann muß nach dem Apostel noch aufrecht erhalten werden, daß der Mann nicht durch Täuschung zum Ungehorsam gebracht worden, was sich am leichtesten dadurch erklärt, daß Adam nicht durch blinden, dem Teufel oder dem Weibe geschenkten Glauben, sondern durch eigene Erwägung der Wahrnehmung, wie Eva noch nicht sofort nach dem Genusse gestorben sei, zum Zweifel an der Wahrheit des Wortes Gottes gebracht worden.

209 Die betr. Stellen des Apostels, II. Cor. 11, 3. Serpens Evam seduxit astutia. und noch mehr I Tim. 2, 14 (wo Paulus beweisen will, daß das Weib zum Lernen, nicht zum Lehren da sei): Adam non est seductus, mulier autem seducta in praevaricatione fuit, haben bekanntlich eine sehr vielfache Deutung erfahren. S. *Bellarm.* l. c. cap. 7., *Est.* dist. 22. § 5, welche ihrerseits beide von der Voraussetzung ausgehen und dieselbe mit vielen Väterstellen belegen, daß Adam wenigstens in gewissem Sinne den Worten der Schlange geglaubt, d. h. dieselben für wahr gehalten habe. *Lomb.* l. c., *Thom.* in Tim. l. c. u. *Suarez* l. c. cap. 5 wollen jedoch aus der Stelle des Apostels schließen, daß Adam in keiner Weise den Worten der Schlange geglaubt, d. h. ihren Inhalt überhaupt nicht für wahr gehalten und folglich auch nicht durch Unglauben gegen Gott gesündigt habe.

210 V. Der spezifische und objektive Charakter der Sünde beider Stammeltern bestand nach der Natur der Sache und dem Worte des Apostels (Röm. 5, 19) in förmlichem Ungehorsam, d. h. in der Versagung derjenigen Unterwerfung, welche dem göttlichen Willen von Seiten der Creatur gebührt, und die Gott gerade durch das Prüfungsverbot auf die Probe stellen wollte. Alle übrigen Sünden, Stolz, Neugierde, Sinnlichkeit, sowie Unglaube und Mißtrauen, ordnen sich als subjektive Momente diesem Einen so unter, daß nach diesem zunächst und vorzüglich die Schwere und die Tragweite des Aktes bemessen wird, und dienen nur dazu, den Ungehorsam als eine recht ausgeprägte, frevelhafte und vollständige Auflehnung gegen Gott erscheinen zu lassen. Die Sünde war darum ungeachtet der Geringfügigkeit der Materie des Verbotes eine schwere Sünde; sie war sogar eine höchst schwere und in gewisser Beziehung sogar die schwerste Sünde, welche von Menschen begangen worden ist. Denn obgleich es Sünden genug gibt, welche objektiv ex specie actus schwerer sind, z. B. Gotteshaß, Verläugnung Gottes: so hatte sie doch eine ganz hervorragende Schwere zunächst hinsichtlich der Person des Handelnden, inwiefern sie nämlich 1) begangen wurde nicht aus Schwachheit und Unwissenheit, sondern in summa facilitate non peccandi *(Aug.)* und folglich frevelhaft oder ex mera malitia; inwiefern sie 2) den höchsten Undank gegen Gott in sich schloß, der die ersten Menschen in ein so unverdientes Uebermaß des Glückes versetzt hatte und dafür nur ein materiell so kleines Opfer forderte; und inwiefern

sie 3) geschah mit der Voraussicht, daß dadurch unmittelbar nicht bloß der Sünder selbst, sondern die ganze Nachkommenschaft auf's schwerste geschädigt werden würde. Das letztere Moment verhält sich überdieß nicht accidentell und äußerlich zur Sünde des Ungehorsams; im Gegentheil gehört es wesentlich mit zur inneren und spezifischen Schwere des Ungehorsams, indem derselbe ein Gebot betraf, welches ähnlich, wie das Christus aufgelegte Gebot, von Gott direkt auf die Sicherung des Heiles der ganzen Menschheit bezogen war, und durch dessen Uebertretung folglich der Mensch seine werkzeugliche Mitwirkung zur Ausführung des universalen Heilswillens versagte. In dieser Beziehung wenigstens war auch die Sünde Adams als des eigentlichen Hauptes des Menschengeschlechtes schwerer als die Sünde Eva's, wenn schon mit *Thom.* angenommen werden mag, daß in anderen Beziehungen die Sünde des Weibes schwerer gewesen sei.

Vgl. hiezu *Thom.* l. c. q. 263. a. 3. und 4.; *Bellarm.* l. c. c. 9. und 10.; *Est.* dist. 22. § 7.

211 VI. Obgleich die Sünde der ersten Menschen, namentlich soweit sie auch Unglauben in sich schloß, einen förmlichen Abfall von Gott enthielt und in ihrem Motive der Sünde der Engel ähnlich war: so war jener Abfall doch keineswegs ein so radikaler und hartnäckiger, wie der der Engel. Er war dieß insbesondere darum nicht, weil die nach der Darstellung der Genesis unmittelbar als Folge der Ueberhebung des Geistes eintretende Demüthigung und Beschämung desselben durch die aufrührerische Begierlichkeit beide Stammeltern wirksam enttäuschte und zu heilsamer Scham und Furcht wegen der Sünde selbst antrieb.

212 Demgemäß enthält auch das auf die Sünde folgende göttliche Urtheil nicht, wie bei den Engeln, eine sofortige Verwerfung und Verdammung zur ewigen Strafe, nicht einmal zum sofortigen Eintritt des angedrohten zeitlichen Todes. Während es durch Aufschiebung des zeitlichen Todes Frist zur Buße gewährt, sind auch die übrigen ausdrücklich verhängten Strafen, nämlich die den beiden Geschlechtern eigenthümlichen körperlichen Leiden, der Art, daß sie nicht rein vindicative, sondern satisfaktorische und medicinelle Bedeutung haben, also zur Sühne der begangenen Sünde führen können und sollen. Eine absolute Verwerfung und Verdammung enthält das göttliche Urtheil nur gegen die verführerische Schlange oder vielmehr den in ihr verborgenen Teufel, indem es ihm die denkbar tiefste Schmach und eine vollständige Vernichtung der durch die Verführung der Menschen angestrebten Herrschaft gerade vermittelst der von ihm überwundenen Menschheit ankündigt. So enthält eben das absolute Urtheil gegen den Verführer zugleich für die Verführten die sichere Aussicht auf volle Aussöhnung mit Gott und bildet mithin für die sündigen Menschen die erste und fundamentale frohe Botschaft des Heiles, weßhalb es auch „Protoevangelium" genannt wird. Nach Schrift und Tradition ist es auch gewiß, daß die ersten Menschen wirklich ihre Sünde bereut und gebüßt haben und so zum ewigen Heile gelangt sind.

213 Ueber die Strafen der ersten Menschen folgt das Nähere im folg. §. Es ist hier nur zu bemerken, daß die speziell dem Geschlechte des Weibes und des Mannes entsprechenden Strafen (beim Weibe die Wehen der Empfängniß, resp. Schwangerschaft,

der Geburt und der Dienstbarkeit, beim Manne die Schwierigkeit der Erwerbung und Bereitung des nicht mehr in Baumfrüchten gegebenen, sondern dem Boden der Erde abzugewinnenden Lebensunterhaltes) auch dem spezifischen Antheil beider an der Sünde entsprechen, indem namentlich die Unterwerfung des Weibes unter den Mann als Strafe der Verleitung des letzteren zur Sünde, die Mühen der Sorge für Weib und Kind beim Manne als Strafe der falschen Nachgiebigkeit gegen das Weib erscheinen. Die mit der Strafe des Mannes verbundene Verfluchung der Erde bedeutet die Entziehung des besonderen göttlichen Segens, der auf der paradiesischen Erde gewaltet hatte, resp. die Nöthigung des Menschen, sich außer dem Paradiese mit einer weniger gesegneten und mannigfachen, für ihn ungünstigen Verhältnissen unterworfenen Erde zu behelfen.

214 Das Urtheil gegen die Schlange kann entweder so aufgefaßt werden, daß es ausschließlich auf den durch die Schlange als sein Organ repräsentirten Teufel geht, oder auch so, daß es zugleich auf die thierische Schlange selbst mitgeht. In letzterem Falle kann es freilich nicht bedeuten, daß die Schlange erst von nun ab auf der Brust kriechen soll, sondern daß diese niedrige Stellung, die an sich der Schlange natürlich ist, von nun ab als Schandmal dienen solle. Wahrscheinlicher ist es jedoch, daß die von der Schlange gebrauchten Ausdrücke nur symbolisch sind, weil 1) die Schlangen nicht wirklich Staub essen, wenigstens nicht davon leben, und folglich dieser Ausdruck nur dahin zielen kann, eine äußerste Verdemüthigung durch Ausschluß von aller wahren Lebensnahrung anzudeuten; und weil 2) der folgende Vers über die Feindschaft zwischen dem Weibe und der Schlange direkt einen prophetischen Sinn hat, worüber später.

215 Die Bekehrung der Stammeltern liegt implicite schon in der Darstellung der Genesis; ausdrücklich ist sie bezeugt Weish. 10, 1. f.: Haec [Sapientia] illum, qui primus formatus est a Deo pater orbis terrarum, cum solus esset creatus, custodivit et eduxit illum a delicto suo. Diese Stelle gibt auch deutlich zu verstehen, daß Adam dauernd der Erlösung theilhaft geworden, wie das die Tradition von den ältesten Zeiten her lehrt und schon *Iren.* und *Tert.* gegen einzelne Gnostiker ausdrücklich betonen. Bes. *Iren.* handelt lib. 3. c. 23. (al. 33—38) ausführlich davon; namentlich sieht er die Entreißung der ersten Menschen aus der Hand des Teufels als ein nothwendiges oder doch höchst angemessenes Unterpfand der Erlösung der übrigen Menschen an und erklärt sehr sinnig, wie das Gericht Gottes über Adam ein Gericht der Buße und Barmherzigkeit gewesen sei. Vgl. *Suarez* l. c. cap. 8.; *Bellarm.* l. c. cap. 12.

§ 197. Die spezifischen Folgen der Ursünde in den Stammeltern. — Die Verschlechterung, Verderbniß und Verkehrung ihrer Natur (*corruptio et vitiatio naturae*) durch den Verlust der Herrlichkeit und Gerechtigkeit des Urstandes.

Literatur: die diesen und die folgenden §§ betr. Literatur findet sich in den Abhandlungen über die Erbsünde. Für das Dogmengeschichtliche bez. der Controverse mit den Pelagianern s. *Garnier* in Marium Merc., *De Rubeis*, Werner, Schwane, Zeit. Zur Sache *Aug.* in vielen Schriften bes. de pecc. orig., de nupt. et concup. u. contra Julianum op. perf. u. op. imp.; *Anselm.* de conceptu virginali; *Lomb.* l. 2. d. 30—33 (dazu *Bonav.*, *Aegid.*, *Scotus*, *Dion. Carth.*); *Thom.* bes. qq. disp. de malo q. 4. u. 1. 2. q. 81—83 (dazu *Conrad.*, *Salmant.*, *Valentia.*, *Tanner*; eine wörtl. Zusammenstellung der ganzen Lehre des hl. Thomas bei *Boecker* l. c.); speziell gegen die Reformatoren *Bellarm.* de amiss. gr. l. 4—6; *Stapleton* de justif. l. 1—3.; *Valentia* contr. de pecc. orig.; von Späteren Luydl theol mor. t. 4. p. 2.; Kleutgen Bd. II. Abh. 10.. Berlage Bd. V. § 22—33. Als erschöpfendste Monographie gilt *de Rubeis* de pecc. originali (neugebr. Würzbg. 1857); sehr viel brauchbares Material auch bei Schlünkes. Wesen der Erbsünde (Rgb. 1863.).

216 I. Die Ursünde in der Menschheit hatte in Hinsicht auf die eigenthümliche Ausstattung der Natur der ersten Menschen im Unterschied von der Ausstattung der Engel und der späteren Menschen auch ganz eigenthümliche Folgen, welche zum Theil in dem biblischen Berichte ausdrücklich erwähnt werden.

Dieselben lassen sich darin zusammenfassen, daß die ganze übernatürliche Herrlichkeit des Urstandes verloren und so der **ganze Mensch** in allen seinen Theilen, also nach Geist und Leib, **verschlechtert** wurde. Namentlich unter dem letzteren Ausdrucke ist diese Lehre zuerst vom *Araus.* II. c. 1 und später deutlicher vom *Trid.* sess. V. can. 1 gegen die Pelagianer und sonstige Naturalisten definirt worden, welche ganz oder theilweise jene Verschlechterung läugneten.

Araus. l. c. Si quis per offensam praevaricationis Adae *non totum*, i. e., secundum corpus et animam, in deterius dicit hominem commutatum, sed animae libertate illaesa durante, corpus tantummodo corruptioni credit obnoxium, Pelagii errore deceptus adversatur scripturae dicenti: *Anima, quae peccaverit, ipsa morietur.* Et: *Nescitis, quoniam, cui exhibetis vos servos ad obediendum, servi estis ejus, cui obeditis?* Et: *A quo quis superatur, ejus et servus addicitur.* — *Trid.* l. c. Si quis non confitetur, primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse incurrisseque per offensam praevaricationis hujusmodi iram, et indignationem Dei, atque ideo mortem, quam antea illi comminatus fuerat Deus, et cum morte captivitatem sub ejus potestate, qui mortis deinde habuit imperium, hoc est, diaboli, totumque Adam, per illam praevaricationis offensam, secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse: a. s. 217

II. Ihrem **Inhalte** nach bestand die in Folge der ersten Sünde eingetretene Verschlechterung des ganzen Menschen in all den Mängeln und Uebeln, mit welchen nach Offenbarung und Erfahrung die menschliche Natur gegenwärtig im Allgemeinen behaftet ist: also 1) in dem Mangel der heiligmachenden Gnade und der übernatürlichen Tugenden; 2) in der Schwäche der Vernunft und ihrer Geneigtheit zum Irrthum; 3) in der sittlichen Schwäche des Willens und seiner Geneigtheit zum Bösen; 4) in der Rebellion der sinnlichen Begierlichkeit gegen den Geist und einem starken, überwiegenden Einflusse, einer Art von Herrschaft, über denselben; 5) in der Nothwendigkeit des Leidens und des physischen Todes; 6) in einer empfindlichen Einschränkung der Herrschaft über die äußere Natur, verbunden mit mannigfacher Abhängigkeit von derselben; endlich 7) in einer gewissen Unterwerfung unter die Macht des Teufels, welche darin besteht, daß der Mensch alle diese durch die Verführung des Teufels über ihn gebrachten Uebel nach dessen Willen tragen muß und zugleich den mannigfachsten äußeren und inneren, selbst gewaltthätigen Anfeindungen desselben ausgesetzt ist. 218

Diese Momente schließen im Vergleich mit dem der Sünde vorhergehenden Zustande eine so allseitige und zugleich so tief gehende Veränderung im Menschen ein, daß dieselbe ohne Vergleich größer ist als die, wodurch ein König zum Bettler und Sklaven wird. Aus einem himmlischen und geistigen, engelhaften und göttlichen Zustande sinkt der Mensch in einen irdischen und animalischen, in mancher Beziehung den Thieren ähnlichen, herab; er verliert als Bild Gottes in vielfacher Beziehung diejenige Aehnlichkeit mit Gott, durch welche er zum wahren Gleichnisse, d. h. zum allseitig ausgeführten, glanzvollen und lebendigen Bilde Gottes gemacht war, und wird statt dessen ein entstelltes und beflecktes, glanz- und lebloses Bild; und dies sind denn auch die Ausdrücke, womit sämmtliche Väter die Größe der mit Adam durch die Sünde vorgegangenen Veränderung zu schildern pflegen. Insbesondere aber ist in den vier ersten Momenten eine **Schädigung**, **Verminderung** und **Beu-** 219

gung der sittlichen Freiheit enthalten; und diese Veränderung des freien Willens wurde gegenüber den Pelagianern, wie von den Vätern, so auch in den kirchlichen Entscheidungen mit Vorzug betont. Damals redete man sogar auch schlechthin von dem Verlust der Freiheit, derjenigen nämlich, welche der Mensch vor der Sünde besaß und die man auch als naturalis possibilitas und innocentia bezeichnete, d. h. der ursprünglichen Macht, für das übernatürliche Heil zu wirken und aus sich, ohne spezielle Nachhülfe Gottes, alle und jede Sünden und Fehler zu vermeiden. So redete man aber auch nur darum, weil die Pelagianer den ungeschwächten Fortbestand einer solchen Freiheit behaupteten. Dagegen hat mit gleichem Rechte das Concil von Trient den Ausdruck „Verlust oder Auslöschung der Freiheit", wo und weil er von den Reformatoren in absolutem Sinne verstanden wurde, verworfen.

220 In der Genesis c. 3 werden von den durch die Sünde Adams herbeigeführten Uebeln nur die äußerlich hervortretenden genannt, nämlich das Aufleben der Begierlichkeit, das Eintreten der Leiden und des Todes und der Abhängigkeit von der äußeren Natur und zwar der mannigfach dem Menschen ungünstigen Natur. Der Verlust der heiligmachenden Gnade versteht sich von selbst, und ebenso die in Verbindung mit der Begierlichkeit stehende, an allen Nachkommen Adams hervortretende Schwäche der Vernunft und des Willens. Auf die Knechtschaft des Teufels wird namentlich im N. T. der größte Nachdruck gelegt, indem der Erlösung ihr spezifisches Objekt gerade in der Aufhebung der Knechtschaft des Teufels gegeben wird. Ueberdies besteht über alle diese Punkte in der ganzen Tradition eine absolute Einstimmigkeit.

221 Die Schädigung der Freiheit (*laesio libertatis animae)*, welche das *Arausic.* can. 1. (oben n. 217) definirt, ist nach der gerade diesen Canon erklärenden und umschreibenden Definition des *Trid.* (s. oben n. 217) offenbar in dem Verlust der sanctitas und justitia begründet zu sehen. Das *Araus.* selbst erklärt im Epilog die laesio libertatis, die es in can. 8. *vitiatio* liberi arbitrii nennt, näher als attenuatio und inclinatio liberi arbitrii: Praedicare debemus et credere, quod per peccatum primi hominis ita *inclinatum et attenuatum* fuerit liberum arbitrium, ut nullus postea aut diligere Deum, sicut oportuit, aut credere in Deum aut operari propter Deum quod bonum est possit, nisi gratia eum et misericordia divina praevenerit, wobei offenbar (wie auch in can. 8) als Inhalt der attenuatio und inclinatio zunächst die Unfähigkeit zu übernatürlicher Heilsthätigkeit in's Auge gefaßt wird. In can. 13. hingegen sagt es mit *Aug.*: Arbitrium hominis in primo homine *infirmatum* nisi per gratiam baptismi non potest *reparari*, quod *amissum*, nisi a quo potuit dari, non potest reddi, wo im ersten Satze das lib. arb. als Subjekt einer verlierbaren Vollkommenheit, im zweiten als diese Vollkommenheit selbst gedacht wird. Das Objekt des Verlustes bezeichnet deutlich *Coelest.* ep. ad Gallos c. 1.: In praevaricatione Adae omnes homines *naturalem* (= originalem) *possibilitatem et innocentiam perdidisse,* et neminem de profundo illius ruinae per liberum arbitrium posse consurgere, nisi eum gratia Dei liberantis erexerit. Der hiermit nur scheinbar in Widerspruch stehende Canon des Trid. (sess. VI. c. 5.) lautet: Si quis liberum hominis arbitrium post Adae peccatum amissum et extinctum dixerit, aut rem esse de solo titulo, imo titulum sine re, figmentum denique a Satana invectum in ecclesiam, a. s.

222 III. Hinsichtlich ihrer Form und ihrer Entstehung ist die ganze großartige Veränderung, welche mit dem ersten Menschen in Folge der Sünde vorgegangen ist, wenigstens im Wesentlichen, nicht aufzufassen als eine vom Sünder selbst oder von Gott ausgehende Einführung einer positiven Verderbniß oder als eine negative Zerstörung der dem Menschen kraft seiner Natur eigenen Vollkommenheit. Sie besteht vielmehr in der in und mit ihrem ersten und wichtigsten Momente, dem Verluste der heilig-

machenden Gnade, erfolgenden Entfernung derjenigen übernatürlichen Gaben, wodurch die Natur von ihrer natürlichen Gebrechlichkeit befreit war, resp. in der Entziehung desjenigen göttlichen Schutzes, wodurch der Mensch vor nachtheiligen Einflüssen der Außenwelt, der sinnlichen Natur unter ihm und der bösen Geister über ihm, gesichert war. Sie beruht daher auf der Trennung vom heiligen Geiste als dem Prinzip der übernatürlichen Herrlichkeit des Urstandes, in Folge deren der Mensch auf das reduzirt wurde, was er kraft seines eigenen Wesens war. Demgemäß ist auch die Tragweite jener Verschlechterung nicht derart, daß sie die positiven natürlichen Anlagen zerstörte und die natürliche Kraft und Neigung zum Guten in sich selbst verminderte, und noch weniger derart, daß der Mensch positiv, geschweige ausschließlich, für das Böse disponirt würde.

223 Diese Auffassung ist nicht nur die der gesammten Scholastik, sondern auch die der Väter, namentlich der Griechen, aber auch der Lateiner (s. oben B. II. n. 1027 ff.), und nicht undeutlich auch im *Trid.* l. c. niedergelegt, bes. darum, weil es die laesio libertatis des *Araus.* durch die amissio sanctitatis et justitiae umschreibt und die mutatio totius hominis in deterius nur als Gesammtresultat der mit dieser amissio anhebenden Folgen hinstellt. Sie ist überdieß wie vollkommen ausreichend, so auch die einzig denkbare. Denn einerseits reicht sie aus zur Erklärung aller eingetretenen Uebel, weil alle nur durch übernatürliche Gaben beseitigt waren (s. oben § 154 ff. u. § 174). Andererseits ist es schlechthin unbegreiflich, wie der sündhafte Akt Adams, zumal er so rasch bereut wurde und gerade deßhalb bereut wurde, weil die gegen seinen Willen auflebende Begierlichkeit ihn beschämte, durch physischen Einfluß auf die natürliche Beschaffenheit seines Wesens so allseitige, nachhaltige und unwiderrufliche Wirkungen hätte hervorbringen können, wie sie thatsächlich entstanden sind. Ebenso wenig ist es denkbar, daß Gott, zumal er den ersten Menschen von der Sünde erlösen wollte, durch einen Eingriff in die natürliche Beschaffenheit seines Wesens den Zustand desselben, namentlich den sittlichen Zustand, verschlechtern sollte. Es bliebe also nur der Einfluß des Teufels übrig, welcher, an die Stelle des hl. Geistes tretend, der von Gott geschaffenen Natur eine unnatürliche Beschaffenheit gegeben und dadurch sie gewissermaßen in ein Monstrum umgeschaffen hätte, was aber im Teufel eine Wundermacht über die Natur voraussetzt, welche der göttlichen gleichkommt.

224 Daß das *Trid.* mit der mutatio in deterius nicht mehr hat sagen wollen, als eine Veränderung durch Verlust übernatürlicher Gaben resp. durch Aenderung der äußeren Lage, geht zur Evidenz daraus hervor, daß es sonst fast die ganze Scholastik hätte verdammen müssen, und daß die TT., welche den hervorragendsten Antheil an den betreffenden Verhandlungen genommen, den Canon ganz in unserem Sinne erklären. (Vgl. *Dom. Soto* u. *Vega*; s. unten n. 228). Ebenso wenig fordern die Ausdrücke der Väter über die laesio, vitiatio u. s. w. liberi arbitrii nothwendig einen andern Sinn (vgl. unten n. 226 ff.) Es ist zwar immer möglich, daß die erste Sünde in der Weise, wie bei uns Gewohnheitssünden, auch positiv eine gewisse Neigung zur Wiederholung derselben im Willen Adams erzeugt habe. Aber diese Wirkung ist nicht, wie die in Rede stehenden, eine unwiderrufliche und hat in unserem Falle um soweniger zu bedeuten, als die sofortige gründliche Enttäuschung, Demüthigung und Bekehrung der Stammeltern von jener Neigung wenig oder gar nichts übrig ließ. Mit Recht wurde daher von den meisten, ja fast allen TT. schlechthin die Einführung einer positiven Qualität von dem Begriffe der Verschlechterung

der ersten Menschen ausgeschlossen. Zwar kann die Behauptung einer solchen im Allgemeinen nicht positiv als Irrthum gegen den Glauben angesehen werden; aber sie ist wenigstens negativ temerär, weil sie nur auf Fiktionen und Mißverständnissen beruht, und dient überdies nur dazu, die Sache, statt zu erklären, zu verdunkeln. Namentlich ist das Mißverständniß zu erwähnen, womit man die Einführung einer positiven morbida qualitas aus *Aug.* herleiten wollte (s. B. III. n. 551. 553.), und womit man aus der positiven Erscheinungs- und Wirkungsweise der entfesselten Begierlichkeit darauf schließt, daß auch das Wachwerden der Begierlichkeit nicht auf Entfesselung, sondern auf positiver Erzeugung beruhe.

225 Nicht bloß negativ temerär, sondern ebenso häretisch wie unsinnig sind die Lehren der Reformatoren über diesen Punkt, inwiefern sie einerseits eine Zerstörung des ganzen gottebenbildlichen Lebensprinzips im Menschen und aller Kraft und Tendenz zum Guten, insbesondere aller Kraft und Neigung zur Liebe und Hochachtung gegen Gott, durch die Sünde bewirken lassen, und andererseits behaupten, diese Sünde habe vermöge ihrer Größe die eigenthümliche Kraft gehabt, nicht bloß eine gewisse Neigung zur Wiederholung der begangenen Sünde, sondern eine direkte und positive, beharrliche und unwiderrufliche, ja unwiderstehliche Neigung zu allem Bösen, insbesondere zur Verachtung und zum Hasse Gottes zu erzeugen, und zwar nicht bloß im Willen, sondern auch im sinnlichen Begehrungsvermögen, dessen Trieben sie den Geist widerstandslos unterworfen habe; sie hätte also den menschlichen Geist zu gleicher Zeit förmlich verteufelt und verthiert oder aus einem Ebenbilde Gottes zu einem Ebenbilde des Teufels und der Thiere gemacht. Der häretische Charakter dieser Lehre ergibt sich allein schon aus der häretischen Consequenz, worin sie gipfelt, nämlich der Läugnung des Fortbestandes der sittlichen Freiheit, sowie aus dem häretischen Princip, daß entweder das geistige Wesen der unsterblichen Seele zerstörbar sei, oder daß dieselbe nicht wesentlich Ebenbild Gottes sei (s. oben § 154). Die Undenkbarkeit der reformatorischen Lehre aber ist so groß, daß die älteren Reformatoren sich wenig oder gar nicht mit der Erklärung derselben befaßten; ein Mirakel des Teufels wäre ihnen jedenfalls schon hinreichende Erklärung gewesen, freilich ebenso viel werth, wie die phantastische Idee von einem aus dem Munde der Schlange ausgeströmten giftigen Hauche oder einem in dem Apfel enthaltenen Gifte. *Jansen.* hingegen hat sich (de nat. laps. l. 1. cc. 18. 19. u. bes. 21.) eingehend mit dieser Erklärung befaßt. Er erklärt die Veränderung theils, ähnlich wie die Scholastiker, durch Privation der Gnade, d. h. aber bei ihm, des einzigen Prinzips, wodurch jede wahre Sittlichkeit und jede Beharrlichkeit der Concupiscenz möglich ist — theils dadurch, daß die ersten Menschen mit ungeheurer Energie, ähnlich wie die gefallenen Engel, sich in eine Selbstsucht versenkt hätten, welche virtuell die Neigung zu allem Bösen einschließe, sich in alle Kräfte der Seele hineinstrecke und den Geist der entfesselten und überreizten Sinnlichkeit machtlos überantworte. Aber das sind eben nur willkürliche Behauptungen und ebenso unbegreiflich, wie das, was zu erklären ist.

226 **IV.** Obgleich die Verschlechterung des ganzen Menschen durch die Ursünde nur vermittelst der Entziehung der übernatürlichen Gaben, womit er bekleidet war, erfolgte: so ist dieselbe doch hinsichtlich ihres Verhältnisses zum Subjekte und ihrer Wirkung keine bloß äußerliche, wie bei dem Verluste eines materiellen Kleides oder eines äußerlichen Schutzes, sondern eine innerliche und zwar höchst innerliche Verschlechterung, d. h. eine mutatio in deterius der inneren und innersten Beschaffenheit der Seele des Menschen, mithin überhaupt eine Verderbniß (corruptio) der inneren Güte, speziell eine Verkehrung (vitiatio) der inneren Rechtheit der Seele, und ganz vorzüglich eine Verderbniß und Verkehrung der Kraft und Energie des Willensvermögens, welche die Kirche attenuatio und inclinatio liberi arbitrii nennt — kurz eine innere Verderbniß und Verkehrung der Natur, soweit man unter letzterer das innere Sein des Menschen im Gegensatz zu äußeren Gütern und Verhältnissen und die Beschaffenheit seines Lebensprincips im Gegensatze zu dessen Akten versteht.

Zunächst ist das evident bei dem **Verluste der Gnade**, welche Folge 227 die Sünde Adams mit allen Todsünden der Engel und Menschen gemein hat, weil und inwiefern sie einen **wahren Tod** der Seele darstellt. Ebenso ist es aber auch evident bez. des **Verlustes der Integrität**; denn hiedurch wird innerhalb der Natur das ganze Verhältniß der Seele zum Leibe und der oberen Kräfte zu den niederen so in deterius verändert, daß die höheren die niederen nicht mehr vollkommen zu beherrschen vermögen, vielmehr durch dieselben behindert werden, und insbesondere die Vernunft und der Wille nicht mehr die Fülle von Licht und Kraft besitzen, welche sie ursprünglich besaßen. Es tritt also auf diesem Wege unmittelbar durch die erste Sünde eine ähnliche Verminderung und Verderbniß der Güte der Natur auch in Bezug auf die natürliche geistig-sittliche Thätigkeit ein, wie sie sonst bei aktuellen Sünden der Menschen durch fortgesetztes Sündigen in der positiven Neigung zur Wiederholung der Sünde erzeugt wird — und zwar eine noch viel tiefergehende, nachhaltigere und umfassendere Verderbniß, als im anderen Falle, und eine solche, die nicht, wie im anderen Falle, durch spätere Akte wieder aufgehoben werden kann. Insbesondere geht sie darum tiefer, weil sie direkt die Natur in ihrer Wurzel verändert, d. h. ebenso, wie der Tod der Seele, dieselbe auf dem Grunde ihres Wesens berührt.

Im Gegensatz zu dem früheren Zustand der Gesundheit wird der 228 durch den Verlust der Integrität bei Adam eingetretene Zustand ebenso, wie der eines Menschen, der mit einem bösen habitus behaftet ist, *languor*, *tabes* oder auch *morbus* naturae, also Schwäche, Siechthum oder Krankheit genannt. Ganz besonders aber führt er im Gegensatz zur ursprünglichen Integrität als einer Ganzheit, Unversehrtheit und Harmonie der Natur den Namen eines *vulnus* naturae, wie auch sein Eintreten eine vulneratio naturae genannt wird, weil er eben darin besteht, daß die Natur nicht mehr **ganz** die Kraft besitzt, welche sie früher besaß, und daß dadurch die höheren Kräfte gebeugt werden, die niederen aber, gegen die oberen sich auflehnend, das Leben der Natur gleichsam auseinanderreißen, daß also die Natur selbst gleichsam gespalten wird. In dieser vollen Bedeutung genommen, charakterisirt der Name vulnus die Wirkung der Sünde Adams auch im Unterschiede von dem durch wiederholte Sünden erzeugten habitus, der mehr einer Erstarrung oder Verdrehung eines Gliedes, als der Wunde eines solchen, geschweige einer den ganzen Körper spaltenden Wunde ähnlich sieht. In der That gebrauchen die alten TT. den Ausdruck vulneratio in naturalibus als technische und spezifische Bezeichnung der Wirkung der ersten Sünde in der Menschheit, weil und inwiefern dieselbe gerade durch den Verlust der ursprünglichen übernatürlichen Integrität entsteht, und darum auch unbeschadet des gleichzeitig betonten Prinzips: **post peccatum naturalia integra manent.** Die naturalia bleiben integra, weil sie bleiben, wie sie von Natur sind, und wie sie auch vor der Erlangung der übernatürlichen Gaben gewesen sein würden; sie sind vulnerata, weil sie aus der Energie und Harmonie herausgetreten sind, in welche sie ursprünglich versetzt waren. Das vulnus naturalium läßt genau ebenso die naturalia in ihrer ureigenen Ganzheit bestehen, wie der Tod der Seele durch den Verlust der Gnade das natürliche Leben derselben unangetastet läßt.

229 In derselben Weise, wie man den durch den Verlust der Integrität entstehenden Zustand der Seele eine Wunde der Seele nennen kann, läßt sich derselbe auch als ein schlechter und verkehrter, und zwar in *gewissem Sinne auch positiv verkehrter* *habitus* der *Seelenkräfte* bezeichnen, inwiefern man darunter nicht bloß eine Indisposition der Kräfte zum gut Handeln, sondern eine *Disposition zum schlecht Handeln* oder überhaupt zu *ordnungswidriger Thätigkeit* versteht. Während nämlich der Verlust der Heiligkeit bloß eine Indisposition zu übernatürlichen Handlungen mit sich führt: beraubt der Verlust der Integrität die Kräfte der Seele auch des schützenden Kleides und der hemmenden Fessel, wodurch ihre natürliche Reizbarkeit paralysirt und ihre natürlichen Triebe gebunden waren; und so lebt hier diejenige Neigung zu geschaffenen Gütern und damit zum unordentlichen Begehren derselben, also auch zur Sünde, oder diejenige pronitas in malum auf, welche in der wesentlichen Zusammensetzung der menschlichen Natur von selbst gegeben ist. (Vgl. oben § 155 u. 156.)

230 Die hier gebrauchten Ausdrücke corruptio, vitiatio oder vulneratio naturae, welche den VV. und TT. geläufig, hat man nicht bloß häretischerseits, sondern auch katholischerseits dahin mißverstanden, als müsse bei den Wirkungen der Ursünde an etwas mehr gedacht werden, als an die bloßen Folgen des Verlustes der Integrität. Bei kath. TT. muß dies um so auffallender sein, als sowohl die VV., wie die Scholastiker, jedenfalls und vor Allem gerade diese Folgen ausdrücklich zur corruptio etc. naturae rechnen; ja die corruptio und vitiatio naturae vel libertatis, und selbst die attenuatio et inclinatio lib. arbitrii, besagen *an sich* nicht einmal, und bei den VV. (s. oben n. 221) jedenfalls nicht zunächst, daß auch eine Schädigung der Natur in Hinsicht auf das natürliche Leben eingetreten sei, da ja eine Zerstörung der übernatürlichen Güte und eine Tödtung des Lebens noch weit mehr den Umfang jener Ausdrücke ausfüllt, als eine bloße Störung und Verwundung. Sobald aber die Namen corruptio etc. in Hinsicht auf die erwähnten Folgen berechtigt sind, kann man *aus ihnen* selbst nicht herleiten, daß auch noch eine andere positive Verschlechterung des Menschen damit gemeint sein müsse. Einige haben letzteres deßhalb geglaubt, weil die Scholastiker die vulneratio naturalium der spoliatio gratuitorum gegenüberstellten; aber es geschah dieß theils, um jene beiden Momente als Folge und Grund zu unterscheiden, (wofern man nämlich unter den gratuita die ganze justitia orig. verstand), theils aber auch, um die spezifischen Wirkungen des Verlustes der Integrität von denen des Verlustes der gratuita per exc., d. h. den gratia gratum faciens und den virtutes infusae, zu unterscheiden. Vgl. hiezu die oben n. 224 erwähnten tridentinischen Theologen. *Dom. Soto* de nat. et gr. l. 1. c. 13: Dicitur homo *in naturalibus vulneratus*. Etenim cum natura rationalis hominis sit operari secundum rationem, a quo per sensualitatem cohibetur, donum illud justitiae sensualitatem continens perficiebat hominem in naturalibus, quippe quod prohiberet, ne impediretur opus illud rationis homini naturale. Ob idque privatio illius doni supernaturalis fuit plaga et vulnus in naturalibus, quatenus homo inde relictus est mancus et incursioribus diaboli, mundi et carnis patens, ut non possit juxta naturam suam perpetuo operari. Veluti si natura hominis esset, recta linea incedere, haberet nihilominus ligatum sibi canem alioversum trahentem, qui canem aliquo remedio coerceret, perficeret hominem in naturalibus, et qui remedium auferret, pari ratione laederet. Et *ita intelligendus est canon primus* nostrae (sc. Tridentinae) synodi sess. V., ubi de effectibus peccati originalis sancitum est, propter ipsum incurrisse nos captivitatem sub potestate diaboli totumque Adam atque ideo nos secundum corpus et animam in deterius fuisse commutatos. Quo fit, ut homo cum solo originali, seclusis habitibus actualium, non feratur impensius in sensibilia, quam si esset in puris naturalibus. Atque ideo solum differunt, sicuti moles ab alto cadens, impedita prius et postea ablato impedimento: quae quidem aequali vehementia cadit, antequam retineatur et postquam removetur obstaculum. — *Vega* de justif. l. 2. c. 11. (zu Tri[illegible]

sess. VI. can. 1., wo von der attenuatio und inclinatio liberi arbitrii die Rede ist): Attenuatae sunt arbitrii nostri vires in hoc statu, si conferantur ad perfectionem, quam habuerunt protoparentes nostri in statu innocentiae per naturam et donum justitiae originalis, non autem si conferantur ad vires, quas haberet homo in solis suis naturalibus creatus . . . Gratuita, ut distinguantur contra naturalia, ea dumtaxat vocantur, quae perficiebant in ordine ad supernaturalia, ut gratia, dona Spiritus sancti et virtutes infusae. Quia vero istis omnibus exspoliatus est homo propter peccatum, perfectiones vero naturales non omnino ei ablatae sunt, sed diminutae, extenuatae, nempe quantum ad illud, quod habebant a justitia originali: ideo exspoliatus dicitur homo fuisse gratuitis et vulneratus in naturalibus. — Ganz formell lehrt dieß auch *Thom.* 1. 2. q. 85. a. 3.: Per justitiam originalem *perfecte* ratio continebat inferiores animae vires et ipsa ratio a Deo perficiebatur ei subjecta. Haec autem originalis justitia *subtracta* est per peccatum primi parentis. Et *ideo* omnes vires animae remanent *quodammodo* [i. e., quoad illam perfectionem ordinis quem just. orig. faciebat] *destitutae* proprio [i. e., unaquaeque suo] ordine, quo ordinantur naturaliter ad virtutem [i. e., ad actus virtutis sibi naturales]; et *ipsa destitutio vulneratio dicitur naturae.* Sunt autem quatuor potentiae animae, quae possunt esse subjecta virtutum, ut supra dictum est, scilicet ratio, in qua est prudentia, voluntas, in qua est justitia, irascibilis, in qua est fortitudo, concupiscibilis, in qua est temperantia. In quantum ergo ratio destituitur suo ordine ad verum, est vulnus ignorantiae; in quantum vero voluntas destituitur ordine ad bonum, est vulnus malitiae; in quantum vero irascibilis destituitur in suo ordine ad arduum, est vulnus infirmitatis; in quantum vero concupiscentia destituitur ordine ad delectabile moderatum ratione est vulnus concupiscentiae. Sic igitur ista quatuor sunt vulnera inflicta toti humanae naturae ex peccato primi parentis. Sed quia inclinatio ad bonum virtutis in unoquoque diminuitur per peccatum actuale, ut ex dictis patet, etiam ista sunt quatuor vulnera ex aliis peccatis consequentia, in quantum scilicet per peccatum et ratio hebetatur praecipue in agendis, et voluntas induratur ad bonum, et major difficultas bene agendi accrescit, et concupiscentia magis exardescit.

231 Wie man aus den angeführten Stellen sieht, beziehen die TT. die vulnera naturae speziell auf diejenigen Folgen des Verlustes der Integrität, welche nicht bloß irgendwie den Wohlstand der Natur schädigen, sondern speziell zur vitiatio, zur Verkehrung und Fehlerhaftigkeit derselben in Bezug auf die rechte Ordnung ihrer geistig sittlichen Thätigkeit gehören. Die Zahl und die Namen der einzelnen von *Thom.* angeführten vulnera naturae sind aufgestellt nach *Beda* com. in Luc. c. 10., und finden sich so bei allen TT. Während jedoch *Thom.* die vulnera gleichmäßig zu zwei und zwei zwischen die geistigen Kräfte und die sinnlichen vertheilt: bezieht *Alex. Hal.*, und nach ihm *Bonav.*, die drei ersten als Bestandtheile eines languor mentis auf die geistigen Kräfte, indem die ignorantia den languor der Vernunft, die infirmitas und malitia im Willen den Mangel an Energie zum Guten (difficultas boni) und die Leichtigkeit seiner Verlockung zum Bösen (facilitas mali) darstellen, die concupiscentia aber die infirmitas carnis darstellt, welche durch die Entfesselung des sinnlichen Triebes in dessen Akten dem Geiste eine positive Versuchung zum Bösen bereitet. Die „malitia" ist natürlich hier nicht „Bosheit", sondern nur Reizbarkeit zum Bösen (s. oben B. III. n. 578), und so wenig sie eine böse Gesinnung involvirt, so wenig schließt sie die natürliche Neigung zum Guten aus. *Aug.* faßt die Seelenwunden gewöhnlich in zwei zusammen, ignorantia et concupiscentia, indem er unter der ignorantia die aus dem Verlust der Integrität entstehende Schwäche der Vernunft und der geistigen Kräfte überhaupt, unter concupiscentia die Verkehrung der sinnlichen Kräfte versteht und als concentrische Wirkung beider im Willen die difficultas boni ansieht.

232 Im Anschluß an diese letztere Gruppirung der vulnera liebt es *Bonav.*, die Verschlechterung der Natur nach ihrer negativen Seite im Geiste eine *deformitas*, nach ihrer positiven Seite in der Sinnlichkeit und überhaupt, soweit sie eine verführerische Anhänglichkeit an die Geschöpfe zur Folge hat, eine *macula* naturae zu nennen, indem er den Namen macula in entgegengesetzter Bedeutung nimmt, wie der hl. Thomas (s. oben n. 61). Während aber die vulnera gewöhnlich direkt oder indirekt bloß auf das geistig-sittliche Leben bezogen werden, beziehen manche Scholastiker, bes. *Bonav.*, nach dem Lomb. die in der Verschlechterung der Natur liegende Erniedrigung oder Befleckung, die foeditas naturae, speziell auf den

Leib, indem sie von einer *foeditas carnis* reden. Diese foeditas wird zwar von Einigen als eine positive Qualität gedacht, kann aber vernünftigerweise nicht Anderes sein als die natürliche Indisposition des materiellen Organismus für die volle Beherrschung durch den Geist. Vgl. *Bonav.* in 2. d. 31. a. 2. q. 1.

233 V. Die Bestimmung der Verschlechterung des ganzen Menschen durch den Verlust der Gaben des Urstandes erklärt nicht bloß, daß jene Verschlechterung überhaupt eine innere Veränderung in der Natur der Stammeltern involvirt. Gerade sie erklärt überdies, wie hier nach dem Sprachgebrauche des hl. Augustinus und der Scholastiker der Zustand der Natur als solcher, im Unterschied und Gegensatz zu den individuellen und persönlichen Zuständen, verändert, oder wie durch die Handlung der Person nicht bloß die Person, sondern auch und gerade vorzüglich ihre Natur korrumpirt wurde. Durch den Verlust der Herrlichkeit des Urstandes wird nämlich die vom Schöpfer selbst verliehene und nur durch ihn verleihbare Einrichtung der menschlichen Natur für ihr vollkommenes übernatürliches und natürliches Leben, welche von ihrem Innersten aus alle ihre Theile und Kräfte umfaßte und für alle Individuen der Natur die gleiche sein sollte, von Grund aus unwiederbringlich zerstört, das Prinzip ihres göttlichen Lebens und ihrer himmlischen Gesundheit vernichtet, und folglich die ganze Natur von der Höhe, auf welche der Schöpfer sie gestellt, unwandelbar so degradirt, so vollständig und stetig anderen Gesetzen des Wirkens und Leidens unterworfen, als wenn an die Stelle der einen Natur eine andere getreten wäre, und nicht beim Fortbestande der Natur bloß im Individuum andere accidentelle Zustände eingetreten wären. Es findet also hier eine totale, wesentliche, unwandelbare und radikale Veränderung der ganzen von Gott objektiv und allgemein gegebenen Einrichtung der Natur statt, und das ist es eben, was die TT. unter der corruptio naturae per personam verstehen, und worauf hin bes. *August.* die natura instituta und die natura corrupta wie zwei verschiedene Naturen behandelt.

234 Theilweise trifft eine solche corruptio naturae auch bei andern schweren Sünden, also namentlich bei der Sünde der Engel und der späteren Menschen zu, soweit dabei der Verlust der heiligmachenden Gnade als eines übernatürlichen Lebensprinzips und als einer Verklärung der Natur des Geistes in Frage kommt. Indeß, abgesehen davon, daß auch diese Veränderung von den TT., welche die heiligmachende Gnade nicht als eine Verklärung der Natur des Geistes und als angeschaffene Mitgift der Natur betrachten, nicht als corruptio naturae bezeichnet wird, ist sie jedenfalls in den beiden angegebenen Fällen das einzige Moment, welches sich strenggenommen als corruptio naturae im Gegensatze zur corruptio personae begreifen ließe. Denn bei den Engeln beruhen alle übrigen Folgen ihrer Sünde außer dem Verluste der Gnade, namentlich die bleibende Indisposition zum Guten und Disposition zum Bösen, auf der gerade durch die unverwüstliche Erhabenheit ihrer Natur bedingten Beharrlichkeit ihres persönlichen bösen Wollens, welches allen rechten Gebrauch der noch vorhandenen Kräfte der Natur verhindert. Bei den übrigen Sünden der Menschen aber entsteht nur eine durch persönliches Verhalten hervorgebrachte und auch fortwährend mehr oder minder von persönlichem Verhalten abhängige Verschlechterung des inneren Zustandes der Menschen, welche

an sich weder die ganze Natur umfaßt, noch unabhängig vom Willen nothwendig so lange dauert, wie die Natur selbst, noch auch die Natur wesentlich anderen Gesetzen ihres Leidens und Wirkens unterwirft. Dagegen bewirkt der in Folge der Ursünde in der Menschheit eintretende Verlust der Integrität im Gegensatz zur Sünde der Engel einen fortdauernden schlechten Zustand der Natur, der von der Fortdauer des bösen Wollens ganz unabhängig ist, der im Gegentheil in einer anderen schlechteren Beschaffenheit der Natur des Geistes besteht, und dessen unwandelbare Fortdauer nicht durch die unverwüstliche Vollkommenheit, sondern durch die natürliche Unvollkommenheit des menschlichen Geistes bedingt ist. Und im Gegensatz zu den übrigen Sünden der Menschen bewirkt die Ursünde einen fortdauernden schlechten Zustand der Natur, welcher nicht bloß die Stimmung des Willens, sondern alle Theile und Kräfte der Natur umfaßt, unabhängig von dem ferneren Verhalten des Willens so lange dauert, wie die Natur selbst, und die ganze Natur wesentlich anderen Gesetzen des Leidens und Wirkens unterwirft. Alles dies geschieht darum, weil durch die Integrität das ganze Verhältniß zwischen den Theilen der Natur, Leib und Geist, ein radikal und wesentlich anderes und höheres geworden war, als es natürlicher Weise sein konnte, und durch den Verlust der Integrität das natürliche Verhältniß mit allen seinen natürlichen Folgen und Gesetzen wiederkehrt.

Im Gegensatz zur corruptio *personae* liegt der eigenthümliche Charakter der corruptio *naturae*, wie sich von selbst ergibt, bes. darin, daß erstere unmittelbar bloß den Willen afficirt und, als vom Willen selbst geschaffen, mehr oder weniger von der fortdauernden Gesinnung desselben abhängig ist, während die letztere auch über alle übrigen Kräfte sich erstreckt und das Willensvermögen selbst gerade insofern afficirt, als dessen Beschaffenheit von der des Wesens der Natur und ihrer übrigen Kräfte bedingt ist, und als es selbst zur natura gehört und zugleich in seiner Art eine natura ist (s. B. III. n. 536). Wie nämlich nach dem hl. Thomas das Wesen der Seele das eigentliche und erste Subjekt der Gnade und der Integrität ist, und die Kräfte der Seele und der Leib dieß nur insofern sind, als sie in der Seele wurzeln resp. von ihr informirt werden: so ist auch das Wesen der Seele das erste, die Kräfte der Seele, sowie der Leib, aber sind nur auf Grund ihres Zusammenhanges mit dem Wesen der Seele, das Subjekt der corruptio naturae. Ganz besonders aber zeigt sich der Gegensatz zwischen der corruptio personae und der corruptio naturae darin, daß jene an sich bloß den Geist an und für sich, diese den Geist in seiner Beziehung zum Leibe und als Theil einer zusammengesetzten Gesammtnatur und diese Gesammtnatur in allen ihren Theilen betrifft. Demnach erscheint hier die corruptio naturae als eine spezifische Verderbniß der menschlichen Natur, und zugleich an der menschlichen Natur als Verderbniß dessen, was an derselben ihre Naturseite bildet, d. h. dessen, wodurch sie in die Reihe der durch Zeugung entstehenden und durch Auflösung vergehenden Naturen eintritt, und ganz besonders dessen, was in ihr Prinzip der Zeugung und Fortpflanzung ist. Wie daher die corruptio naturae am stärksten und empfindlichsten in der Unbändigkeit des Geschlechtstriebes hervortritt, so offenbart sich hierin auch am bestimmtesten und schärfsten der Unterschied zwischen der corruptio naturae und der corruptio per-

285

sonae. Eben dadurch aber erhält auch der in diesem Unterschied angedeutete Gegensatz zwischen dem Allgemeinen und dem Individuellen die bestimmtere Form des Gegensatzes der durch die Zeugung mittheilbaren oder übertragbaren Corruption zu der unmittheilbaren und unübertragbaren.

236 Als Analogon zu dieser Veränderung der Natur als solcher führt *Aug.* oft an einerseits die durch Gewohnheit entstehenden Neigungen, welche nach dem Sprüchworte consuetudo altera natura, gewissermassen eine andere Natur, d. h. eine bleibende und schwer zu beseitigende, die Thätigkeit des Willens in eine bestimmte Richtung drängende und in sofern auch ein Gesetz des Willens bildende Beschaffenheit des Willens darstellen. Aber es kann und soll dies eben nur eine Analogie sein, weil die Gewohnheit denn doch nicht die ganze Natur, auch nicht die Natur in sich selbst, überdies nicht in schlechthin und per se unheilbarer und jedenfalls nicht in vererbbarer Weise verändert. Letzteres geschieht höchstens dann, wenn die Gewohnheit sich mit einer organischen Veränderung des Körpers oder irgend einer chronischen Störung des körperlichen Organismus verbindet, wie es besonders bei der Sünde der Trunksucht und Unzucht vorkommt, und dies ist die zweite Analogie, welche Aug. anführt. Aber auch diese ist eben nur eine Analogie; denn obgleich solche organische Störungen mehr oder weniger das ganze Leben der Natur influenziren, obgleich sie ferner unheilbar sind und naturgemäß mehr oder weniger sich fortpflanzen: so geht hier die Veränderung doch direkt und unmittelbar bloß im materiellen Theile der Natur vor sich, nicht in der Seele als der Wurzel und dem Kerne der Natur; sie entsteht ferner nicht durch Aufhebung des prinzipiellen Verhältnisses der Seele zum Leibe oder des Organismus der ganzen Natur, sondern bloß des körperlichen Organismus, und ist darum auch nicht prinzipiell und an sich unheilbar und namentlich nicht auf ewig in gleicher Stärke mittheilbar. Wie daher diese Formen der Veränderung der Natur nicht die eigentlich und strenge so genannte Veränderung der Natur als solcher darstellen, so sind sie auch in Wirklichkeit weder ganz noch theilweise diejenige Form, welche bei Adam stattgefunden, da eben bei ihm weder von Gewohnheit noch von Vergiftung oder Zerrüttung seines körperlichen Organismus die Rede sein kann.

237 VI. Aus allem Vorhergehenden ergibt sich, daß der Neid des Teufels mittelst Einführung der Ursünde in die Menschheit durch die volle Vernichtung der übernatürlichen Herrlichkeit des sichtbaren Bildes Gottes dasselbe allseitig entstellte und einem allgemeinen Verderben unterwarf, welches die heilige Schrift sehr sinnvoll als die Herrschaft des Todes bezeichnet. Denn es schloß neben dem gegenwärtigen Tode der Seele auch den zukünftigen Tod des Leibes ein. Und nicht bloß dies: die Verwundung und Zerrüttung der Seelenkräfte, deren Aeußerungen die Vorboten des körperlichen Todes waren, bewirkte auch in der Seele eine Indisposition oder Unempfänglichkeit für die Wiederherstellung ihres übernatürlichen Lebens, wie sie bei einer Leiche durch die Verwesung ihrer Theile entsteht, und eine Disposition zum Bösen, welche, wenn Gott nicht dazwischen trat, unaufhaltsam zu neuen Sünden führen mußte.

§ 198. Verhältniß der Verschlechterung der Natur in Folge der aktuellen Ursünde zu dieser selbst, als Strafe und Gegenstand der in ihr enthaltenen Verschuldung, und die damit gegebene spezifische Gestalt der habituellen Ursünde *(pecc. hab. originarium)* als Sündhaftigkeit oder Ungerechtigkeit der Natur.

236 Die genauere Bestimmung des Verhältnisses zwischen der aktuellen Ursünde und der in ihrem Gefolge eingetretenen Verschlechterung des ganzen Menschen ist ebenso wie der Charakter dieser Verschlechterung als einer corruptio naturae von der größten Wichtigkeit für die Lehre von der Erbsünde:

sie muß aber, um hier ihre Dienste thun zu können, zunächst, abgesehen von der Allgemeinheit des Verderbens und der Sünde, bez. des Verhältnisses, wie es in Adam selbst stattfand, festgestellt werden, obgleich die meisten TT. dies unterlassen. Es handelt sich dabei zu gleicher Zeit sowohl um den causalen Einfluß der Ursünde auf die Verschlechterung der Natur, wie um die Stellung und Bedeutung, welche die letztere gegenüber oder im Gefolge der ersteren einnimmt.

239 I. Zunächst ist allgemein anerkannt, daß die Verschlechterung der Natur und insbesondere auch die Verderbniß und Verkehrung der Natur, inwiefern sie ein schmerzliches und demüthigendes Uebel für den Sünder war, die Bedeutung einer Strafe hatte, welche dem Ungehorsam der Stammeltern gebührte und durch denselben verdient war. Und zwar erfolgte auch der Eintritt dieser Strafe durch eine Vollziehung derselben von Seiten Gottes, nicht zwar in der Weise der Infliction einer Strafe durch positive äußere Einwirkung, sondern durch Entziehung der inneren Gaben und des äußeren Schutzes, wodurch die Herrlichkeit des Urstandes bewirkt und aufrecht erhalten wurde — eine Entziehung, welche ihr Complement und ihren äußeren Ausdruck in der Verstoßung aus dem Paradiese und der Trennung vom Baume des Lebens fand.

240 Daß wenigstens manche der betr. Uebel die Bedeutung der Strafe haben, erhellt schon daraus, daß sie im Urtheile Gottes gegen die Stammeltern ausdrücklich als solche verhängt und bezeichnet werden. Diese Bedeutung haben aber von selbst alle Uebel, welche rgendwie in Folge der Sünde eintreten. Dieselbe ist jedoch in unserem Falle um so offen-barer, als alle betr. Uebel nach § 198 gerade durch Entziehung der übernatürlichen Gaben ntstanden, welche den Urstand begründeten. Denn wie der Sünder durch seine Auflehnung gegen Gott sich aller gnädigen Auszeichnung von Seiten Gottes unwürdig machte, so ver-diente sein Streben nach ungebührlicher Gottgleichheit den Verlust der nur durch reine Gnade besessenen Gottähnlichkeit oder die Reducirung auf die eigene natürliche Armseligkeit, welche Strafe indeß ihrem ganzen Inhalte nach ebenso einen medizinellen wie einen vin-dikativen Charakter hat. In der That erklären die VV. (s. oben B. III. n. 1027) den Eintritt aller betr. Uebel durch den verdienten Verlust der Gnade, wodurch der Mensch in eine bloße Natur zurückgefallen sei; Gott selbst aber bezeichnete insbesondere den Tod als in der natürlichen Armseligkeit des Menschen entsprechendes Uebel (pulvis es et in pul-*verem reverteris*) und wies zugleich darauf hin, wie das Verlangen Adams, wie Gott zu sein, in der Verstoßung aus dem Paradiese und der Trennung vom Baume des Lebens eine gebührende Vergeltung finde. Die VV. heben jedoch die Bedeutung der Strafe auch bei denjenigen Uebeln hervor, die im Urtheile Gottes nicht bezeichnet sind, namentlich bei dem Aufleben der sinnlichen Begierlichkeit und der Schwächung der geistigen Kräfte, und betonen nachdrücklich die besondere Proportionalität dieser Strafübel mit der Sünde Adams. Die Emancipation der Begierlichkeit und die Unbändigkeit namentlich des durch sich selbst den Körper in Bewegung setzenden Geschlechtstriebes, welche den Geist in der empfindlichsten Weise den Mangel an Herrschaft über die niederen Kräfte der Seele und selbst über die Glieder des Körpers fühlen läßt, war, wie *Aug.* sehr oft betont (vgl. B. III. n. 1027) die poena reciproca für die Auflehnung des Geistes gegen Gott und sein Streben nach unbeschränkter Herrschaft über die äußere Natur. Desgleichen war die Verdunkelung der Vernunft durch Entziehung des höheren Lichtes eine entsprechende Vergeltung für das Verlangen, durch sich selbst alles Gute und Böse zu prüfen, und die Schwächung des Willens die angemessene Strafe für den freventlichen Mißbrauch des starken und gesunden Willens bei der ersten Sünde.

241 II. Die Bedeutung der Strafe, die allen Momenten der Verschlechterung der Natur zukommt, ist offenbar auch die einzige bei denjenigen Momenten,

welche ein bloßes Leiden oder eine Störung der Seligkeit des Subjektes enthalten. Manche TT. (bes. viele Skotisten und Molinisten) wollen überhaupt allen Folgen der Ursünde im Verhältniß zu letzterer nur den Charakter der Strafe zugestehen, weil eben alle nur dadurch einträten, daß der Sünder sich des Besitzes der Gnadengaben Gottes unwürdig mache. Der Unterschied zwischen den verschiedenen inhaltlichen Momenten der corruptio naturae und der amissio *gratiae* originalis, wornach ein Theil derselben zugleich eine *vitiatio* naturae und eine amissio *justitiae* originalis darstellt, wird von ihnen ganz übersehen oder gilt ihnen als irrelevant. Dagegen ist aber nach der Sprache und Anschauungsweise der VV., der großen Mehrzahl der TT. und des Concils von Trient selbst durchaus festzuhalten, daß die *vitiatio* naturae oder die amissio *justitiae* nicht bloß als Strafe der Sünde, sondern zugleich als Schuld, genauer als Inhalt und Gegenstand der Verschuldung und insofern als Complement der Sünde selbst zu betrachten ist.

242 Bei dem Verluste der Gerechtigkeit resp. bei der Verkehrung der Natur handelt es sich nämlich nicht bloß um den Verlust irgend welches für den Besitzer zu seinem Wohlsein wünschenswerthen und von Gott einfach geschenkten Gutes, sondern um den Verlust eines von Gott ihm anvertrauten Gutes, welches er besitzen muß, um vor Gott gerecht und wohlgefällig zu sein, dessen Besitz Gott von demjenigen, dem er es anvertraut, fordert, dessen Erhaltung der Empfänger Gott schuldet und für dessen freiwillig herbeigeführten Verlust er Gott verantwortlich ist. Folglich ist die freiwillige Herbeiführung des pflichtmäßig zu verhütenden Verlustes dieses Gutes, resp. des Eintritts der dadurch entstehenden Uebel, eine wahre Verschuldung vor Gott, und der Verlust selbst hat nicht bloß die Bedeutung der Strafe, sondern ist auch Inhalt und Gegenstand einer Verschuldung, wodurch das Mißfallen, der Haß und der Zorn Gottes mitbegründet wird. (Vgl. oben n. 90 ff. u. n. 122 ff.).

243 Näherhin gilt das debitum justitiae conservandae und damit auch die Schuldbarkeit der Nichtbewahrung der justitia vor Allem und unbedingt von der justitia *sanctitatis* als derjenigen, ohne welche der Mensch in der thatsächlichen übernatürlichen Ordnung gar nicht seiner Bestimmung gerecht werden kann. Beides gilt aber auch verhältnißmäßig von der justitia *integritatis* und der impeccantia, welche auch innocentia heißt (s. B. III. n. 1057) indem auch bezüglich dieser eine Pflicht zur Erhaltung ihrer selbst und zur Verhütung ihres Verlustes bestand, nämlich die Pflicht zur Sicherung der Macht des Willens, jede in irgend welcher Beziehung zum sittlichen Leben stehende Unordnung in den Kräften der Seele zu verhindern und das ganze göttliche Gesetz aus sich selbst, d. h. ohne spezielle Nachhülfe von Seiten Gottes, vollständig und beharrlich zu erfüllen, oder, wie *Anselm*. (de conc. virg. c. 2) sich ausdrückt, ein debitum servandi justitiam *integram sine omni injustitia* resp. servandi *sine difficultate* justitiam. Gerade die Verschuldung des Verlustes der justitia integritatis bildet den spezifischen Charakter der Sünde Adams im Unterschied von der Sünde überhaupt (bei den Engeln und den späteren Menschen); bei denjenigen Theologen, welche die justitia orig. ausschließlich in die justitia integritatis setzen, ist der Verlust der le-

teren unter den Wirkungen der Sünde auch der einzige direkte Gegenstand der Verschuldung, indem sie den Verlust der Gnade als Strafe des verschuldeten Verlustes der Integrität auffassen. Bei diesen TT. wird daher besonders nachdrücklich die in der affirmativen Pflicht, die Urgerechtigkeit zu bewahren, eingeschlossene negative Pflicht, das Aufleben der regellosen und die Neigung zum Guten überwiegenden Concupiscenz zu verhüten, hervorgehoben, und das Spezifische der Verschuldung Adams gerade in der schuldbaren Entfesselung und der dadurch erfolgenden Erregung der Concupiscenz gesehen.

244 Die obige Auffassung ist vom *Trid.* deutlich genug dadurch ausgesprochen, daß es bei der Aufführung der Folgen der Sünde Adams (sess. V. can. 1.) der amissio sanctitatis et justitiae eine ganz andere Stelle gegenüber der ira et indignatio, welche durch die offensa praevaricationis verdient sei, anweist, als dem leiblichen Tode. Während es nämlich den letzteren erst im Gefolge der ira et indignatio Dei aufführt und dadurch ihn als Strafe und bloße Strafe kennzeichnet, schickt es den Verlust der sanctitas et justitia der Zuziehung der ira et indignatio Dei voraus und gibt dadurch zu verstehen, daß derselbe nicht einfach als Wirkung dieser letzteren, sondern wenigstens in gewisser Beziehung als dieselbe mitbegründend und in der offensa praevaricationis mitenthalten anzusehen sei. Sehr bezeichnend redet das Concil auch nicht von dem Verluste der „Gnade", nicht einmal der heiligmachenden Gnade, sondern einfach von der sanctitas, als dem Gipfel und der Seele der übernatürlichen justitia des Urstandes. Indem es aber zur sanctitas die justitia hinzufügt, deutet das Concil an, daß es überhaupt den Verlust alles dessen, was im Urstande unter den Begriff der Gerechtigkeit fällt, als schuldbar und darum als Grund des Zornes Gottes betrachtet.

245 Vgl. hiezu, was oben (n. 91 ff.) über die Wirkungen der Sünde, welche zugleich Inhalt und Strafe der Schuld sind, gesagt ist, bes. die Stelle aus *Aug.* c. Jul. opus. perf. 5. c. 3. Diese Stelle findet eine noch vollere Beleuchtung in dem späteren opus impf. c. *Jul.* 1. c. 47: Scias aliud esse peccatum, aliud poenam peccati, aliud utrumque, id est ita peccatum, ut ipsum sit etiam poena peccati. Habent autem ista tria etiam species suas, de quibus nunc longum est disputare. Horum sane trium generum si requirantur exempla, primi generis in Adam sine ullo modo quaestionis occurrit. Multa quippe sunt, quae agunt homines mala, a quibus eis liberum est abstinere: sed *nulli* tam liberum est, quam illi fuit, qui Deo suo, a quo erat conditus rectus, nullo prorsus vitio depravatus adstabat. Secundi autem generis, ubi tantummodo est poena peccati, exemplum in eo malo est, quod quisque ex nulla parte agit, sed tantummodo patitur: velut cum pro suo scelere, qui peccavit, occiditur, sive alia corporis poena quacunque cruciatur. Tertium vero genus, ubi peccatum ipsum est et poena peccati, potest intelligi in eo, qui dicit: *Quod nolo malum, hoc ago.* Ad hoc pertinent etiam omnia, quae, per ignorantiam cum aguntur mala, non putantur mala vel etiam putantur bona. Caecitas enim cordis, si peccatum non esset, injuste argueretur; arguitur autem juste, ubi dicitur: *Pharisaee caece,* et aliis pluribus divinorum eloquiorum locis. Eademque rursus caecitas si peccati poena non esset, non diceretur: *Excaecavit enim illos malitia illorum;* quod si de Dei judicio non veniret, non legeremus: *obscurentur oculi eorum ne videant et dorsum eorum semper incurva.* Quis porro volens caecus est corde, cum velit nemo caecus esse corpore? Insbesondere betont *Aug.* bez. des durch die Sünde herbeigeführten ungehorsamen und rebellischen Widerstreites des Fleisches gegen den Geist ebenso oft und nachdrücklich, daß derselbe eine iniquitas darstelle und als solche auf Grund der Verschuldung desselben Gegenstand und Inhalt eines reatus peccati sei, wie er hervorhebt, daß diese Rebellion des Fleisches gegen den Geist die poena reciproca für die Auflehnung des Geistes gegen Gott sei.

246 Es ist hier nur die Schwierigkeit zu lösen, daß der effektive Verlust der Urgerechtigkeit, weil er doch nur durch Entziehung der sie bewirkenden göttlichen Gaben bewirkt werde, nicht direkt durch die eigene That des Sünders von ihm selbst herbeigeführt zu werden scheint, wie es

doch nothwendig sei, damit er Inhalt und Gegenstand der Verschuldung werde. Diese Schwierigkeit ist bez. des Verlustes der Heiligkeit oder der justitia sanctitatis schon oben (n. 81 u. 82) dahin gelöst, daß die Todsünde die Seele unempfänglich für den Fortbestand der Heiligkeit mache und so ihrerseits dieselbe ausschließe und gleichsam hinausdränge, und daß demnach der Sünder selbst sich derselben beraube. Bez. des Verlustes der *justitia integritatis* hingegen ist diese Form der Herbeiführung desselben nicht hinreichend erweisbar; gleichwohl läßt sich in doppelter Weise erklären, daß auch ihr Verlust in schuldbarer Weise vom Sünder selbst herbeigeführt wird.

247 Die erste Erklärung (die thomistische) geht von der Voraussetzung und dem Gesichtspunkte aus, daß die Integrität mit der Heiligkeit ein solidarisches Ganze bildete und die erstere in letzterer ihre Wurzel und Quelle hatte. Vermöge dieser solidarischen Verbindung beider zieht die Ausschließung der einen auch die Ausschließung der andern nach sich; es kann man daher hier auch bez. der Integrität sagen, daß der Sünder selbst sich ihrer beraube. — Die zweite Erklärung (die der alten Franziskanerschule) aber ist unabhängig von der Solidarität der Integrität und der Heiligkeit und bezieht sich gleichmäßig auf beide. Durch die Ursünde wurde ein Gebot übertreten, dessen Beobachtung von Gott als positive Bedingung des Fortbestandes der Urgerechtigkeit aufgestellt war, so daß der Mensch durch die Erfüllung dieser Bedingung die pflichtmäßig zu erhaltende Gerechtigkeit sich sichern sollte und auch nur durch jene Erfüllung sichern konnte. Demgemäß mußte der Mensch durch die Nichterfüllung oder Uebertretung jenes Gebotes den Fortbestand der schuldigen Gerechtigkeit, so viel an ihm lag, untergraben und den Verlust derselben in der Weise herbeiführen, daß Gott vermöge seiner einmal getroffenen positiven Anordnung genöthigt wurde, die verliehene Gerechtigkeit zurückzuziehen. Die Uebertretung des Gebotes erscheint somit als Beseitigung der Bedingung, woran der Fortbestand der Gerechtigkeit geknüpft war, und folglich als ein Preisgeben und Verschleudern der pflichtmäßig zu bewahrenden Gerechtigkeit, wodurch der Verlust derselben von Seiten des Sünders selbst angebahnt wird, als desertio debitae justitiae, welche die perditio herbeiführt *(Anselm.)*, oder als violatio testamenti vel foederis divini, welche ipso facto das testamentum und foedus hinfällig wird ... daraus entstehenden Folgen, soweit sie den Nichtbesitz dessen betreffen, was Gott vom Menschen fordern kann und muß, dem violator zur Last fallen. Allerdings läßt sich hier der effektive Verlust der Gerechtigkeit durch Zurückziehung von Seiten Gottes auch in Form einer von Gott über den Sünder verhängten Strafe denken, und speziell gerade als Strafe für die Nichterfüllung der für die Erhaltung von Gott geforderten Bedingung. Aber diese Bestrafung ist dann doch eine sofort und nothwendig eintretende und derart, daß der Eintritt des verwirkten Strafübels, nämlich der Verlust der Gerechtigkeit, als Verlust eines nicht einfach geschenkten, sondern eines anvertrauten Gutes ist und in dieser Beziehung ebenso den direkten Abschluß der der Preisgebung und Wegwerfung von Seiten des Sünders bildet, wie die Verdunkelung des Auges, welche in Folge der Schließung der Augen ...

eintritt, die eigene That dessen ist, der die Augen schließt. Jedenfalls bildet das Strafübel moralisch schon deßhalb allein auch einen Gegenstand der Verschuldung, weil die Uebertretung des Gebotes eben mit Rücksicht auf das in Folge derselben wie immer eintretende, pflichtmäßig zu verhütende Uebel unterlassen werden mußte, oder weil er stattfindet in Folge der Uebertretung eines auf seine Verhütung abzielenden Gebotes.

248 Die erste Form der Herbeiführung des Verlustes hat offenbar mehr Analogie mit der physischen Bewirkung eines Uebels (s. oben n. 81), und es erscheint daher hier der Eintritt des letzteren sogar an erster Stelle als Gegenstand der Verschuldung, und erst an zweiter Stelle als Strafe. Die zweite Form hingegen hat ausschließlich den Charakter einer dem Strafverdienst analogen moralischen Verwirkung eines Uebels, und es erscheint daher hier der Eintritt des letzteren von vornherein ebenso als Gegenstand der Verschuldung wie als Strafe. Jedoch schließt die eine Form die gleichzeitige Geltung der andern nicht aus; im Gegentheil sind beide gleich begründet und ergänzen einander namentlich insofern, als die erstere den Verlust der Gerechtigkeit als direkte Wirkung des persönlichen Aktes Adams in ihm selbst und als Gegenstand seiner persönlichen Schuld am besten darstellt, die zweite aber leichter anwendbar ist, um zu begreifen, wie der allgemeine Verlust der Gerechtigkeit in den Nachkommen Wirkung des moralisch ihnen mitangehörenden Aktes Adams und Gegenstand einer Erbschuld sein kann.

249 Obgleich daher das *Trid.* ausdrücklich nur von der *amissio* sanctitatis et justitiae redet, welche an sich als passive Beraubung gedacht werden kann: so läßt sich dieselbe doch — und muß es nach dem Contexte — zugleich als aktive *exclusio* und *expulsio, desertio* und *perditio,* und darauf hin auch weiter als eine *subtractio* justitiae debitae von Seiten des Sünders verstanden werden, wodurch der Sünder Gott ein Gut entzieht, welches er Gott schuldet, weil Gott es ihm anvertraut hat und dessen Bewahrung von ihm fordert. Da aber in der amissio justitiae zugleich die vitiatio oder die Verkehrung der Natur enthalten ist, so begreift man hieraus auch vollkommen, wie *Aug.* konstant die vitiatio naturae schlechthin als eine That Adams hinstellt, als ob sie ebenso aus der Sünde folgte, wie die Erzeugung einer bösen Neigung durch wiederholte Sünden, und wie er sie deßhalb mit der Handlung eines Menschen vergleicht, der sich selbst die Augen aussticht oder sich in einen Abgrund stürzt, aus dem er nicht mehr heraus kann.

250 Freilich redet *Aug.* ebenso von der Verursachung der ganzen corruptio naturae, also auch von der Sterblichkeit; und desgleichen stellen die Scholastiker den Verlust der Gabe der Unsterblichkeit als eine Folge der Ursünde dar, welche ebenso, wie der Verlust der Gerechtigkeit, und gerade in demselben durch den Sünder selbst herbeigeführt werde. Es geschieht dieß mit vollem Rechte, weil die Macht, den Leib unsterblich zu erhalten, eben in demselben Prinzip gegeben war, welches auch die Gerechtigkeit der Seele bewirkte, und sogar formell unter der Macht, die ganze Natur in der rechten Ordnung der ihrer Theile, also auch den Leib in steter Unterordnung unter die Seele zu erhalten, einbegriffen war. Es dient dieß obendrein vortrefflich dazu, den inneren Zusammenhang aller Folgen der Sünde unter einander und mit ihr

selbst ans Licht zu stellen, wie er beim Apostel bes. Röm. 5—7 geschildert wird, namentlich zu begreifen, wie Tod und Begierlichkeit zwei homogene Folgen der Sünde sind, wie ferner die Sünde der Stachel des Todes und der Tod eine nicht bloß durch die Sünde verdiente, sondern auch durch dieselbe bereitete Strafe ist. Daß aber gleichwohl der leibliche Tod bloß als Strafe, nicht als Inhalt und Gegenstand der Schuld, zu gelten hat, ergibt sich eben daraus, daß er ein bloßes Leiden ist und die Sterblichkeit bloß eine Unordnung im Verhältnisse des Leibes zur Seele, nicht auch eine Unordnung der Seele selbst in Bezug auf ihre Thätigkeit, namentlich ihre sittliche Thätigkeit, also keine pflichtmäßig zu verhütende Ungerechtigkeit darstellt.

III. Aus dem Verhältniß der amissio justitiae originalis resp. der vitiatio naturae zur aktuellen Ursünde, wonach erstere den Inhalt und Gegenstand einer in letzterer enthaltenen Verschuldung bildet, ergibt sich von selbst die eigenthümliche Gestalt, welche bei den Stammeltern die durch aktuelle Ursünde begründete inquinatio (*Trid.* sess. VI. can. 2.) oder die aus ihr entstandene habituelle Ursünde annehmen mußte; sei es, daß man dieselbe (vgl. oben n. 119) unter dem Gesichtspunkte der Schuld = reatus, oder unter dem einer verschuldeten unordentlichen Beschaffenheit oder inneren Ungerechtigkeit betrachtet.

251 A. Unter dem Gesichtspunkte der Schuld stellt sich die habituelle Ursünde dar als fortdauerndes Schuldigsein wegen der Verletzung der Pflicht, die Urgerechtigkeit in ihrem ganzen Umfange zu erhalten oder den Verlust derselben und die darin gegebene Verkehrung der Natur zu verhüten, resp. als fortdauerndes Schuldigsein wegen des fortdauernden Mangels der durch eigene Verschuldung verlorenen, von Gott geforderten und ihm entzogenen Urgerechtigkeit. Nimmt man die Schuld einfach als Haftbarkeit für die Uebertretung der Pflicht, das zur Erhaltung der Urgerechtigkeit Nothwendige zu thun und das ihr Hinderliche zu unterlassen, mithin als reatus desertionis justitiae, dem nach *Anselm.* das debitum satisfaciendi pro desertione justitiae entspricht: dann läßt sich die habituelle Sünde als Schuld schon einigermaßen vor und unabhängig von dem fortdauernden Mangel der Urgerechtigkeit konstituirt und durch sie eine fortdauernde Unwürdigkeit, diese Gerechtigkeit von Gott zu erhalten, begründet denken. Ihrem Vollbegriffe nach ist jedoch hier die Schuld als Haftbarkeit für den effektiven bleibenden Mangel der Urgerechtigkeit selbst zu denken, mithin als reatus justitiae perditae s. culpabilis carentiae justitiae, dem nach *Anselm.* das debitum recuperandi justitiam amissam entspricht. In beiden Beziehungen war Adam darum und insofern habitueller Sünder und Gott gegenüber ungerecht, weil er *debitor justitiae Deo subtractae* war.

252 Es ist nur ein anderer Ausdruck für dieselbe Sache, wenn *August.* statt von einem reatus des Verlustes und Nichtbesitzes von Gütern, von dem reatus der Einführung von Uebeln und der Behaftung mit denselben spricht und demnach die habituelle Sünde bei Adam als reatus *malorum* bezeichnet, genauer als reatus derjenigen mala, welche als vitia die Natur schlecht machen, zu deren Verhütung Adam ebenso verpflichtet wie befähigt war, welche daher eine objektive Ungerechtigkeit darstellen, die als Inhalt der Schuld zur förmlichen Ungerechtigkeit wird, und so den betreffenden reatus

als einen reatus peccati im Gegensatz zum reatus poenae erscheinen lassen. Unter diesen mala oder vitia zählt er gewöhnlich die ignorantia und concupiscentia auf, weil dieß die wichtigsten Uebel sind, welche die normale Entwickelung des sittlichen Lebens stören. Besonders aber redet er von dem reatus concupiscentiae als demjenigen, in welchem die Sünde Adams im Gegensatz zu den späteren Sünden in ihrer ganzen Größe erscheine, weil in jener Concupiscenz vorzugsweise der Umsturz der ursprünglichen pflichtmäßigen Ordnung der Natur und der Eintritt einer entgegengesetzten Unordnung der Natur, die er perversitas und iniquitas nennt, in die Augen springt, weil darin insbesondere die absolute Nothwendigkeit gegeben ist, unwillkürlich dem Gesetze Gottes zu widerstreben, sowie die moralische Nothwendigkeit, den gesetzwidrigen Regungen zu folgen, und weil demnach endlich die Concupiscenz sichtlich ein derartiges und so großes Uebel ist, daß sie nicht nur zur Constitution des Inhalts einer schweren Schuld hinreicht, sondern eine ganz ungewöhnlich schwere Schuld begründet.

253 B. Unter dem Gesichtspunkte einer schuldbaren unordentlichen habituellen Beschaffenheit oder einer inneren Ungerechtigkeit des Subjektes, welche den Inhalt der Schuld bildet, stellt sich die habituelle Ursünde dar als eine schuldbare Unordnung und Verkehrtheit, welche in dem Mangel der ganzen Urgerechtigkeit als einer Gesammtgerechtigkeit der menschlichen Natur besteht resp. daraus esultirt und daher, wie diese, die ganze menschliche Natur und ie Natur selbst in der Weise affizirt, daß nicht bloß der Geist der Heigkeit und damit seines wesentlich durch die übernatürliche Bestimmung ge›rderten rechten Verhältnisses zu Gott beraubt, sondern auch das ganze ur›rüngliche Verhältniß der niederen Kräfte zu den höheren unwiderruflich rstört wird, und die Natur, so lange sie fortbesteht, nicht anders als durch n Wunder von jener Unordnung befreit werden kann. Die habituelle ünde ist daher hier in ganz spezieller Weise eine Sündhaftigkeit oder ngerechtigkeit der Natur, nicht bloß der Person, also auch eine Beeckung und Besudelung der Natur; sie erscheint zugleich als eine cht bloß in der Gesinnung und Stimmung des Willens, sondern in der ınzen Natur, und insbesondere auch, wie der Apostel (Röm. 7) sich sdrückt, im Fleische und in den Gliedern, wohnende, die Natur in esitz nehmende und ihrem Gesetze unterwerfende und durch die atur den Willen der Person beherrschende Macht.

254 Das spezifische Wesen dieser Ungerechtigkeit der Natur läßt sich genauer rstellen, indem man sie zunächst im Verhältnisse zur Urgerechtigit der Natur als deren Negation betrachtet.

255 1. Radikal und ihrem innersten Kern und Wesen nach besteht selbe in dem verschuldeten Mangel derjenigen übernatürlichen ›llkommenheit, welche das innerste Wesen und Prinzip der genmten Urgerechtigkeit ausmacht, welche nach der höchst wahrscheinen Ansicht im Wesen der Seele ihren Sitz hatte, und durch deren Ver: folglich die Seele in ihrem innersten Grunde ungerecht wird. Unter diesem ichtspunkte ist der Inhalt der Sünde der Natur etwas Einfaches, weil ıtisch entweder mit dem Mangel der heiligmachenden Gnade oder — nach

denjenigen TT., welche die heiligmachende Gnade nicht als Prinzip der ge-
sammten Urgerechtigkeit der Natur ansehen — mit dem Mangel einer von ihr
verschiedenen Verklärung des Geistes.

256 2. Effektiv oder formell als eine Ungerechtigkeit der Kräfte der
Seele betrachtet, besteht die Ungerechtigkeit der Natur in unserem Falle nicht,
wie bei anderen Sünden, einfach in dem Mangel der justitia sanctitatis d. h.
der übernatürlichen Verbindung des Willens mit Gott durch die caritas, sondern
auch in dem Mangel der *justitia integritatis* d. h. der ganzen voll-
kommenen Ordnung aller Kräfte der menschlichen Natur, wie
sie in der Urgerechtigkeit enthalten war, und sie ist daher ebenso reich und
organisch gegliedert, wie die Urgerechtigkeit selbst. Die Trennung oder
Abwendung von Gott durch den verschuldeten Mangel der caritas bildet hier
nur den Kern und die Substanz resp. den höheren, formalen und inneren Theil
einer allgemeinen Unordnung der ganzen Natur, indem als integraler, und
niederer, materieller und äußerer Theil dieser Unordnung zur Unheiligkeit die
mangelhafte Unterwürfigkeit der niederen Kräfte unter die höheren und die
Störung der höheren durch die niederen hinzutritt. Vorzüglich kommt hier in
Betracht die aus der Störung der höheren Kräfte durch die niederen resul-
tirende mangelhafte Unterwürfigkeit des Willens unter Gott, kraft deren der-
selbe außer Stande ist, sicher, leicht, allseitig und dauerhaft sein Wollen in
Uebereinstimmung mit dem Willen Gottes zu erhalten und das ganze Natur-
gesetz zu erfüllen. Diejenigen Theologen, welche, wie Bonav., die Heiligkeit
nicht in der Urgerechtigkeit als Theil mit einbegreifen, sehen in dieser mangel-
haften Unterwürfigkeit des Willens unter Gott nicht bloß einen spezifischen
Bestandtheil, sondern das eigentliche Wesen der Ungerechtigkeit der Natur.
In Wirklichkeit gehört sie nur dazu als eine Ergänzung der in dem Mangel
der caritas enthaltenen Ungerechtigkeit des Willens, gehört aber gegenüber der
mangelhaften Unterwürfigkeit der übrigen Kräfte unter den Willen mit zum
formalen Theile der Gesammtungerechtigkeit der Natur, während die Unord-
nung der übrigen Kräfte nur den materialen Theil darstellt.

257 Den Inhalt und den Organismus der Ungerechtigkeit der Natur versteht
man aber noch vollkommener, wenn man sie nicht bloß in ihrem Verhältnisse
zur Urgerechtigkeit, sondern auch, im Verhältnisse zur aktuellen
Sünde als ein eigenthümlich geartetes und vollkommenes Abbild derselben
betrachtet.

258 3. Zunächst unterscheidet man an der aktuellen Sünde, sowie sie
gerade in ihrem inneren Wesen, als sündhafter Willensakt, aufgefaßt
wird, ein doppeltes Moment: ein positives, die conversio ad creaturam,
und ein negatives, die aversio a Deo, d. h. die Negation der Gott
schuldigen Liebe und Hochachtung, so zwar, daß ersteres Moment als
Materie oder als das Substrat betrachtet wird, woran das letztere Moment
gleichsam als Form haftet. Dem entsprechend findet sich auch in der Un-
gerechtigkeit der Natur eine Abwendung von Gott, vermöge des Mangels der
Heiligkeit, verbunden mit einer Hinwendung zur Creatur, vermöge des Ver-
lustes der Integrität, inwiefern hiedurch eine ähnliche Wirkung entsteht, wie
sonst durch sündhafte Gewohnheit, d. h. der Wille den geschöpflichen Gütern,
bes. den sinnlichen, so zugeneigt ist, daß er um ihretwillen leicht von Gott

begehen und nur schwer dieselben unterlassen kann. Die Theologen bezeichnen daher nach Analogie der aktuellen Sünde die Hinneigung zur Creatur unter dem Namen der Concupiscenz — welche hier zunächst die geistige Concupiscenz, die sinnliche aber nur insofern begreift, als sie eine Geneigtheit des Willens zum Bösen nach sich zieht — als die materielle Seite der Ungerechtigkeit der Natur. Weil aber jene Concupiscenz als Neigung zu Akten auch unwillkürliche Akte erzeugt und die Nothwendigkeit des Entstehens solcher Akte enthält, weßhalb der Apostel sie ein peccatum operans nennt (Röm. 7), so behandelt Aug. auch sie selbst wie einen fortdauernden Akt, an dem eine fortdauernde Abwendung von Gott hafte. — Indeß ist die Innigkeit der Verbindung und selbst das kausale Verhältniß zwischen der materiellen und formellen Seite hier ganz anders gestaltet, als bei der aktuellen Sünde. Denn bei der letzteren schließt das gesetzwidrige Streben nach einem geschaffenen Gute wesentlich und unbedingt auch die Mißachtung Gottes und darum auch eine Abwendung von ihm ein und ist zugleich die Ursache dieser Abwendung. Bei der Ungerechtigkeit der Natur aber verhalten sich die beiden Momente so, daß an sich eines ohne das andere bestehen kann, und auch in Wirklichkeit die Geneigtheit zum Bösen bei den Getauften nach Aufhebung der Abwendung von Gott fortbesteht; überdieß ist in unserem Falle die Geneigtheit zum Bösen *nicht* Ursache, sondern Folge des Verlustes der heiligmachenden Gnade, wodurch dieselbe ursprünglich aufgehoben war[1].

Etwas anders würde freilich die Sache liegen, wenn man mit denjenigen TT., welche 259 die Heiligkeit nicht in der Urgerechtigkeit einbegreifen, die zur Ungerechtigkeit der Natur gehörige Abwendung von Gott in dem durch den Verlust der Integrität entstehenden Mangel voller Unterwürfigkeit des Willens unter Gott als Urheber und Ziel des Naturgesetzes finden müßte; denn ein solcher Mangel an Unterwürfigkeit ist wirklich in der Geneigtheit zur Creatur und zum Bösen, namentlich in dem Uebergewichte derselben über die Hinneigung zu Gott, eingeschlossen und begründet, weßhalb denn auch *Bonav.* (in 2a. d. 30. a. 2. p. 2) geradezu sagt, es sei sachlich einerlei, ob man den Inhalt der injustitia originalis in die Concupiscenz und speziell in die überwiegende Macht derselben gegenüber den guten Neigungen des Willens oder in den Mangel der rechten Ordnung des Geistes auf Gott hin setze. Indeß diese sogenannte Abwendung von Gott ist eben keine förmliche und effektive Abwendung, auf Grund deren man sagen könnte, der Wille sei von Gott getrennt, da sie ja ebenso, wie die Concupiscenz, auch im Gnadenstande noch neben der caritas fortbestehen kann. Wie die Herrschaft der Concupiscenz über den Willen hier nur eine virtuelle ist, in Folge deren mit der Zeit ohne besondere Nachhülfe Gottes eine förmliche Herrschaft durch Zustimmung des Willens entstehen könnte und müßte: so ist auch die durch sie bedingte Abwendung von Gott nur eine virtuelle, welche bloß eine Schwächung und Gefährdung der Anhänglichkeit an Gott darstellt. Namentlich enthält sie nicht ebenso eine gegenwärtige physische Trennung von Gott als dem natürlichen Endziel, wie der Mangel der caritas eine Trennung von Gott als dem übernatürlichen Endziel enthält. Freilich, so weit sie eine verschuldete und folglich

[1] Vgl. *Thom.* in 2. dist. 32. q. 1. a. 1. ad 3.: Non eodem modo se habet concupiscentia et fomes ad originalem maculam, sicut actus peccati ad maculam actualem. Concupiscentia enim, etsi quodammodo ad maculam originalem materialiter se habeat, non tamen est causa ejus, secundum quod in eodem subjecto inveniuntur; sed actus peccati causat actualem maculam. Et ideo non potest contingere, ut actus maneat et macula vel reatus transeat, sicut in originali, manente concupiscentia transit reatus et macula. Similiter 1. 2. q. 83. cap. 3. ad 3.: Concupiscentia se habet materialiter et *ex consequenti* in peccato originali.



mit Schuld verbundene ist, kann man mit Rücksicht auf sie von einer förmlichen und gegenwärtigen moralischen Abwendung von Gott reden, in der Weise nämlich, wie überhaupt jede Verschuldung eines schweren Uebels den Schuldner in ein Mißverhältniß zu Gott setzt (s. oben n. 123).

260 Die Verbindung der Abwendung von Gott mit einer Hinwendung zur Creatur gibt der Ungerechtigkeit der Natur auch noch eine besondere Aehnlichkeit mit den Begehungssünden im Gegensatze zu bloßen Unterlassungssünden. Wie man nämlich bei Begehungssünden nicht bloß das nicht thut, was man thun soll, sondern auch etwas thut, was man nicht thun soll: so ist auch die Ungerechtigkeit der Natur so gestaltet, daß dieselbe nicht bloß das nicht hat, was sie haben soll, sondern zugleich in sich etwas hat, was sie nicht haben soll. (Vgl. oben n. 124 f.) Wie daher der Urstand zugleich als justitia und als innocentia bezeichnet wird, so stellt sich die Sünde der Natur ebensowohl als Negation der innocentia, wie der justitia dar.

261 4. Speziell stellt sich aber die habituelle Ungerechtigkeit der menschlichen Natur auch dar als Bild derjenigen Form der aktuellen Begehungssünde, welche dem Menschen eigenthümlich ist, einer Sünde nämlich, bei welcher der sündhafte Willensakt die verschiedenen inneren und äußeren Kräfte in Bewegung setzt, bei welcher folglich die Mitwirkung der übrigen Kräfte mit zur Integrität des sündhaften Aktes gehört, und so die Sünde des Willens die Seele eines organisch zusammenhangenden sündhaften Gesammtaktes wird. Eine solche vollständig ausgestaltete menschliche Sünde stellt sich namentlich in der Ursünde dar, welche von der Spitze der Seele beginnend sich bis in die äußersten Theile der Natur herab fortsetzte; sie begann in der ratio superior mit stolzer Selbstliebe, wodurch der Mensch sich Gott gleichstellen wollte und die Liebe zu Gott preisgab; sie ging über in die ratio inferior, als unordentliches Verlangen nach geschöpflichen Gütern, speziell der Wissenschaft; von dort in die Sinnlichkeit als sinnliche Lust an einem verbotenen sinnlichen Genusse, und endlich in die Glieder des Körpers, welche zu einem verbotenen äußeren Akte mißbraucht wurden. Alle folgenden Akte sind hier zugleich Wirkungen und äußere Erscheinungen der im Stolze bereits wesentlich vollendeten Sünde, integrale Bestandtheile der Gesammtsünde, aber auch jeder für sich Sünde, soweit er, wie immer, vom Willen verschuldet ist.

262 Ebenso reich gegliedert und in derselben Weise organisirt ist nun auch die aus der aktuellen Ursünde entsprungene Ungerechtigkeit der Natur. Ausgehend von der Ausschließung der in der heiligmachenden Gnade gegründeten Vereinigung der ratio superior mit Gott, zeigt sie sich zuerst im Willen als Vorwiegen der Selbstliebe, geht über in die ratio inferior als ungezügelte Neigung des Willens zu geschöpflichen Gütern überhaupt, von dort in die Sinnlichkeit als ungezügelte Neigung zu sinnlichen Gütern und äußert sich hier auch besonders im Geschlechtstriebe als Anlage zu ungezügelten, ohne und gegen die Anordnung des Geistes entstehenden Bewegungen der Glieder. Jede folgende Unordnung und Ungerechtigkeit in den Kräften und Organen der Natur ist eine Wirkung und Erscheinung der ersten Unordnung und Ungerechtigkeit, welche in der Losreißung des Geistes von Gott besteht und die an sich schon hinreicht, den Menschen vollkommen ungerecht

zu machen. Gleichwohl sind die übrigen Unordnungen oder iniquitates, wie *Aug.* sie nennt, integrale Bestandtheile der Gesammtungerechtigkeit, und auch jeder für sich, als Gegenstand und Wirkung einer Verschuldung des Willens, hinreichend, eine förmliche Ungerechtigkeit des Menschen vor Gott zu begründen, wie denn *Aug.* sogar mit Vorliebe betont, daß gerade die beiden letzteren Unordnungen, welche in der Emancipation des Fleisches vom Geiste zusammengefaßt werden, eine iniquitas enthielten, deren Verschuldung eine schwere Sünde begründe.

263 Auf diese Weise nimmt die habituelle Sünde im Menschen gleichsam Fleisch und Blut an. Wie sie aus dem Geiste bis in das Fleisch hinabsteigt und das Fleisch zu einer caro peccati (1 Röm. 8, 3) d. h. zu einem von der Sünde beherrschten Fleische macht: so erscheint sie auch in sich selbst wie ein zusammengesetztes lebendes Wesen, das eine Seele und einen Leib hat, jedoch mit dem Unterschiede, daß, während bei wirklichen lebenden Wesen die Seele das Prinzip der Thätigkeit ist, in unserem Falle das Prinzip der Thätigkeit — d. h. die Triebkraft zu unordentlichen Bewegungen und Handlungen, resp. die Bethätigung dieses Prinzips selbst, die Aug. den actus peccati nennt — vorzugsweise nicht in der Seele, sondern im Leibe der Sünde liegt, und daß es als solches noch fortwirken kann, wenn dieser Leib durch Ablösung von seiner Seele, d. h. durch Wiederherstellung der Gerechtigkeit des Geistes und Aufhebung der Schuld, zum Leichname der Sünde geworden ist. Wie ferner die Sünde der Natur, indem sie sich im Fleische festsetzt und dasselbe beherrscht und von dort aus auch den Geist beständig bekämpft und zu beherrschen sucht, die Neigung zur Sünde dem Menschen zur anderen Natur macht und ein unzerstörbarer Keim neuer persönlicher Sünden wird: so offenbart sie auch in ihrer Herrschaft über das Fleisch, und zumal über das Fleisch als Organ der Zeugung, die ihr eigenthümliche Tendenz zur Fortpflanzung ihrer selbst mit der Fortpflanzung der Natur durch die Zeugung.

264 Hiernach ist ersichtlich, warum in der Sünde der Natur die Begierlichkeit, und zwar speziell die nicht im Geiste, sondern im Fleische wohnende sinnliche Begierlichkeit, sowohl beim Apostel (Röm. 6—7), als beim hl. Augustinus, eine so hervorstechende Stellung in der durch Adam in die menschliche Natur eingeführten Sünde einnimmt. Es geschieht das nicht deßhalb, weil die sinnliche Begierlichkeit das innerste Wesen dieser Sünde ausmachte und an und für sich Sünde wäre, sondern weil in ihr das eigenthümliche Wesen dieser Sünde fühlbar und sichtbar in die äußere Erscheinung tritt, und weil sie das Organ ist, worin und wodurch diese Sünde ihre fortdauernde Wirksamkeit sowohl im Subjekte der Sünde selbst als auch auf die aus diesem durch Zeugung hervorgehenden Personen übt. Desgleichen bestimmt sich hiernach der besondere Sinn, in welchem die TT. gerade die sinnliche Begierlichkeit den materiellen Theil der Sünde der Natur nennen. Es geschieht dieß nämlich nicht bloß in dem Sinne, in welchem auch die geistige Begierlichkeit resp. die Geneigtheit des Willens zur Sünde so genannt wird, sondern speziell nach Analogie des Verhältnisses, in welchem der äußerlich vollendete actus imperatus zur aktuellen inneren Sünde steht. Es soll also damit positiv gesagt sein, daß die sinnliche Begierlichkeit wahrhaft mit zum Inhalte der Sünde gehört, daß sie auch selbst wahrhaft Sünde ist und genannt werden kann, so lange sie ein orga-

nisches Glied der Gesammtsünde ist, und daß sie sogar auch nach Außen hin die ganze Sünde repräsentirt, namentlich in der Weise, daß sie schlechthin den Namen der Sünde der Natur führen, und umgekehrt die Sünde der Natur mit ihrem Namen benannt werden kann, wie das dem hl. Augustinus so geläufig ist. Zugleich aber ist damit gesagt, daß die sinnliche Begierlichkeit nicht das ganze Wesen der Sünde ausmacht, auch nicht wesentlich und unbedingt Sünde ist und in die Sünde nicht als Grund und Kern derselben, sondern bloß als Folge und Wirkung ihres Hauptinhaltes verflochten ist.

§ 199. Das Dogma von der allgemeinen Bedeutung und Wirksamkeit der aktuellen Ursünde als des Prinzips allgemeiner Verschlechterung und Sündhaftigkeit der menschlichen Natur, resp. allgemeiner Vererbbarkeit der habituellen Ursünde, oder als *peccatum originans*.

265 Wenn die erste Sünde in der Menschheit in den Stammeltern selbst eine einzig furchtbare Verheerung anrichtete, sich in ihrer Natur festsetzte und dieselbe in allen ihren Theilen verschlechterte und ungerecht machte: so offenbart sich ihre furchtbare Macht und Wirksamkeit noch mehr darin, daß sie auf das ganze aus den Stammeltern hervorgehende Geschlecht hinüberwirkt und in ihm dieselben schlimmen Wirkungen nach sich zieht, die sie in der Natur der Stammeltern hervorgebracht hatte, indem sie die Natur aller menschlichen Individuen und durch die Natur diese selbst verschlechtert und der Sünde unterwirft. Diese universale Bedeutung der Ursünde ist ein Fundamentaldogma des Christenthums, weil von ihm die Nothwendigkeit der Erlösung für alle Menschen abhängt; sie ist als solches von der alten Kirche gegen die Pelagianer nachdrücklich vertheidigt und definirt und später vom *Trid.* als Grundlage seiner Lehre über die Rechtfertigung durch nähere Erklärung und Umschreibung der Definition des *Arausic.* von Neuem formulirt worden.

266 Wir erwähnen hier von den alten Concilien bloß das Araus. II., weil es gegen die Semipelagianer das Dogma am bestimmtesten ausgesprochen, und weil seine Definition auch vom Trid. zu Grunde gelegt wurde. Beide Concilien schließen ihre desfallige Definition an ihre (oben n. 217) angeführten Bestimmungen über die Wirksamkeit der Sünde Adams in ihm selbst an, weßhalb erstere im engsten Zusammenhang mit letzteren zu betrachten ist. Araus. II. can. 2.: Si quis *soli Adae* praevaricationem suam, *non ejus propagini*, asserit nocuisse, aut certe mortem tantum corporis, quae *poena* peccati est, non autem et *peccatum*, *quod mors est animae*, *per unum hominem in omne genus humanum transiisse* testatur, injustitiam Deo dabit, contradicens Apostolo dicenti: Per unum hominem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt. Vgl. hiezu auch die Stellen des Epilogs oben n. 221. *Trid.* sess. VI. can. 2.: Si quis Adae praevaricationem sibi soli, et non ejus propagini, asserit nocuisse, et acceptam a Deo sanctitatem et justitiam, quam perdidit, sibi soli, et non nobis etiam eum perdidisse; aut inquinatum illum per inobedientiae peccatum, mortem et poenas corporis tantum in omne genus humanum transfudisse, non autem et peccatum, quod mors est animae; a. s., cum contradicat Apostolo dicenti: Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt.

267 Der Inhalt dieser Definitionen concentrirt sich in zwei Bestimmungen über die universale Wirksamkeit der Ursünde, daß nämlich der in dem unmittelbar vorhergehenden Canon erklärte Schaden, den die Sünde in Adam angerichtet, 1) überhaupt nur wenigstens seinem materiellen Inhalte nach, aber nach diesem auch ganz, allgemein sei, und daß er 2) auch formell, soweit er den Charakter der Strafe und Schuld be-

allgemein sei. Von den Pelagianern und überhaupt allen strengen Rationalisten werden beide Bestimmungen geläugnet, von Zwingli und manchen neuern rationalisirenden Theologen bloß die zweite; und in der That schließt, wie sich zeigen wird, die Annahme der ersteren Bestimmung die der zweiten selbst dann noch nicht wesentlich ein, wenn man die erstere in ihrem ganzen Umfange zugibt.

268 I. Vor Allem steht fest und auch die kirchlichen Definitionen gehen davon aus, daß die Ursünde der Stammeltern irgendwie nicht bloß für sie selbst, sondern auch für ihre Nachkommen den Verlust der ganzen Herrlichkeit des Urstandes und die Verschlechterung der Natur, sowie die darin enthaltenen Uebel, zur Folge gehabt hat.

269 Zunächst gilt dies ganz offenbar nach dem Berichte der Genesis (3, 16. 17) und der Lehre des Apostels (Röm. 5, 12) von dem Eintreten der augenscheinlichen physischen Leiden, welche den Stammeltern als Strafe angedroht waren, namentlich vom Tode, was nachträglich selbst die Pelagianer zugaben. Ebenso deutlich ergibt sich selbst schon aus dem Berichte der Genesis (3, 7) gegen die Pelagianer, daß die sinnliche Begierlichkeit, wie sie gegenwärtig im Menschen besteht, in Folge der Ursünde entstanden ist. Endlich ergeben die zahlreichen Schilderungen des N. T. über den eine geistige Wiedergeburt nothwendig machenden Zustand der Menschheit vor der Erlösung (bes. Joh. 3, 5) ebenfalls gegen die Pelagianer, daß alle Menschen von Geburt an der gebührenden Heiligkeit und Gerechtigkeit und damit der vollen Freiheit und des wahren Lebens der Seele entbehren, mithin im Zustande des geistigen Todes sich befinden, für dessen Eintritt es keinen andern Erklärungsgrund gibt als die Ursünde der Stammeltern. Diese letztere Folge hoben die kirchlichen Definitionen gegenüber den Semipelagianern, welche eine gewisse krankheitsartige laesio zugaben, mit besonderem Nachdruck hervor. So das Araus. II. an vielen Stellen (z. B. c. 8.: Si quis alios misericordia, alios vero per liberum arbitrium, quod in omnibus, qui de praevaricatione primi hominis nati sunt praevaricatum esse constat, ad gratiam baptismi posse venire contendit, a recta fide probatur alienus. Is enim non omnium liberum arbitrium per peccatum primi hominis asserit infirmatum, aut certe *ita* laesum putant ut tamen quidam valeant sine revelatione Dei mysterium salutis aeternae per semetipsos posse conquirere); ferner im Epilog, wo es von dem allgemein verlorenen „bonum naturae, quod prius in Adam datum fuerat," namentlich als von dem Prinzip des übernatürlichen Glaubens redet und die allgemeine „attenuatio et inclinatio liberi arbitrii per peccatum primi hominis" auf die Unmöglichkeit, heilsame Handlungen zu setzen, bezieht (vgl. oben n. 221. die weiteren Stellen des Araus. und von Papst Coelestin); endlich das *Trid.* can. 2., indem es von der sanctitas und justitia sagt, daß Adam sie nicht bloß für sich, sondern auch für uns verloren habe.

270 Das Verhältniß der Sünde Adams zu der Allgemeinheit des Verderbens oder zur Ausdehnung desselben über alle Nachkommen drücken die TT. nach August. treffend dadurch aus, daß sie sagen: Adam habe, indem er seine eigene Natur verdarb, dieselbe nicht bloß als die seinige, sondern auch als „natura seminalis", d. h. als die Wurzel der Natur aller seiner Nachkommen verdorben, so daß letztere die Natur nur im Zustande der Verdorbenheit überkommen können; und umgekehrt sei die Natur der letzteren eben in der Natur Adams als ihrer sie virtuell enthaltenden Wurzel verdorben worden. Da es ferner keine anderen bloßen Menschen geben sollte als diejenigen, welche von Adam auf dem Wege der natürlichen Zeugung abstammten, so habe Adam in der Verderbniß seiner eigenen Natur virtuell die menschliche Natur aller Menschen verdorben. Wie daher die Sünde Adams in ihm selbst eine Verderbniß seiner ganzen Natur in der Totalität ihrer constituirenden Theile bis herab in den Theil, welcher das Organ der Fortpflanzung

ist, herbeiführte: so bewirkte sie zugleich eine Verderbniß der ganzen menschlichen Natur in der Totalität ihrer Individuen als ihrer extensiven oder entfalteten Theile, weil und inwiefern alle Individuen durch Fortpflanzung als Zweige von Einer Wurzel ausgehen und mit ihr zusammenhangend ein Ganzes bilden sollten.

271 Weil das ganze Verderbniß der Natur Adams auf die gemeinsame Natur aller Menschen übergeht, also insbesondere auch dasjenige, wodurch die rechte Ordnung der Natur und ihres freien Willens zerstört resp. gestört wird: so geht dasselbe auch als eine Verkehrung der Natur und des freien Willens oder als vitiatio naturae et liberi arbitrii auf die gemeinsame Natur über, und zwar um so mehr, weil die göttliche Idee, wonach die Rechtheit und die Fehlerhaftigkeit der Natur bemessen wird, für alle Menschen dieselbe ist. Aber das Verderbniß und die Verkehrung kann auch offenbar nur insoweit der allgemeinen Natur anhaften, als es in Adam selbst nicht bloß ein Fehler seiner Person, sondern seiner Natur war, d. h. als es eben den bleibenden, unheilbaren und allgemeinen Gegensatz zu der von Gott seiner Natur gegebenen übernatürlichen Einrichtung und Ausstattung bildete und zwar formell und allein durch die Aufhebung der letzteren entstanden war. Der Uebergang böser Gesinnung auf die Natur oder durch die Fortpflanzung der Natur auf die Gezeugten ist ein innerer Widerspruch, weil diese Gesinnung wesentlich einen persönlichen Akt einschließt. Die Gesetze der Mittheilung der Natur lassen aber auch ebenso wenig eine Mittheilung der selbstgeschaffenen Beschaffenheit des Willensvermögens zu. Wenn man daher, wofür gar kein Grund vorliegt, selbst annehmen wollte, daß in Folge der Sünde Adams eine positive böse Neigung in seinem Willen erzeugt und ihm wie eine Gewohnheit zur anderen Natur geworden wäre: so müßte und könnte man darum noch nicht annehmen, daß dieselbe nun auch ewig und unauslöschlich der ganzen Natur anhafte und stetig mit fortgepflanzt werde, es sei denn, daß Gott, zu Gunsten des Bösen von den natürlichen Gesetzen der Zeugung abweichend, seinerseits in der Seele bei ihrer Erschaffung eine positive böse Neigung hervorbringe, oder der Teufel sich in die Zeugung aktiv einmische. Oder wenn man andererseits annehmen wollte, was noch weniger erweislich oder auch nur denkbar ist, daß bei Adam eine auf den Zustand des Geistes zurückwirkende positive Störung oder Vergiftung seines körperlichen Organismus stattgefunden habe, welche naturgemäß sich fortpflanze: dann kann diese Störung wegen ihres materiellen Charakters doch keine derartige sein, daß sie gleichmäßig, allgemein und ewig der Natur in ihrer Fortpflanzung anhaftete.

272 II. Die Allgemeinheit des durch die Sünde des Stammvaters verursachten Verlustes und des darin gegebenen Verderbens läßt sich an sich auffassen als bloße Allgemeinheit der materiellen Folgen der Sünde des Stammvaters — in ähnlicher Weise, wie der Verlust des zeitlichen Vermögens durch die Schuld des Vaters die Armuth der Kinder, und organische Krankheiten der Eltern, die durch ihre Sünden entstanden, ähnliche Krankheiten bei den Kindern nach sich ziehen — mithin so, daß die aus der Sünde des Stammvaters entstandenen Uebel in den Kindern nicht mehr, wie beim Stammvater, den formellen Charakter der Strafe besitzen. Alsdann würde natürlich die Allgemeinheit jener Folgen nicht auch eine Allgemeinheit

der Sündhaftigkeit einschließen, wie es geschehen müßte, wenn die fraglichen Uebel förmliche Strafen wären. Auch würde die Gemeinschaft der Folgen der Sünde in unserem Falle nicht schon darum allein eine allgemeine Sündhaftigkeit einschließen, weil die mutatio naturae zugleich eine *vitiatio* naturae ist und insbesondere eine Neigung zur Sünde mit sich bringt. Denn jeder Fehler und jede Verkehrtheit in der Beschaffenheit der Natur ist an sich höchstens eine materielle Sünde oder Ungerechtigkeit, wie jedes Leiden an und für sich nur materielle Strafe oder bloße poenalitas; eine förmliche Sünde gibt es ebenso wenig ohne einen reatus peccati, wie eine förmliche Strafe ohne einen in einem reatus peccati gründenden reatus poenae. In der That haben manche Rationalisten, auch Zwingli und Hermes, welche die Allgemeinheit des reatus läugneten, ganz konsequent nur von der Allgemeinheit des Verderbens und der Verkehrung der Natur gesprochen und wollen nur in dem laxen oder metaphorischen Sinne, in welchem die hl. Schrift die Folgen der Sünde peccatum nennt, von der Allgemeinheit der Sünde gesprochen wissen. Der hl. Augustinus aber fügt sehr treffend zur mutatio und vitiatio der Natur noch die *obnoxiatio* hinzu, indem er sagt (c. Jul. op. imp. l. 4. n. 104 in fine): Quando ille (Adam) propria voluntate peccatum illud grande peccavit, naturam in se mutavit, vitiavit obnoxiavitque (sc. culpae et poenae, sive per culpam poenae) humanam.

Diese schärfere Bestimmung des allgemeinen Zustandes der Natur in Folge der Sünde Adams ist zwar auch in der heiligen Schrift nicht ausdrücklich in allen Stellen enthalten, welche jenen Zustand schildern, und namentlich noch nicht in denjenigen, welche eine Erneuerung, Wiedergeburt des Menschen nöthig erklären (z. B. Joh. 3, 5. 6: Was aus dem Fleische geboren, ist Fleisch). Nach der ausdrücklichen Lehre des Apostels aber sind die Folgen der Ursünde in den Nachkommen Adams ebenso förmliche Strafen, wie in ihm selbst, was allein schon, wie das *Araus. II.* l. c. betont, im Hinblick auf die Gerechtigkeit Gottes darauf hinführt, daß durch die Sünde des Stammvaters in seinen Nachkommen ein Zustand der Strafwürdigkeit und mithin auch der Sündenschuld begründet sein muß. Ueberdies erklärt der Apostel aber auch direkt und ausdrücklich, daß durch die Ursünde die Sünde in die ganze Menschheit eingetreten sei, und daß jene die Macht und Wirksamkeit gehabt, alle übrigen Menschen ebenso, wie den ersten Menschen selbst, zu Sündern, d. h. sündhaft oder ungerecht zu machen, mit der Strafe auch die Sünde in der Menschheit allgemein zu machen und gerade durch die Allgemeinheit der Sünde auch die der Strafe zu begründen. Die kirchlichen Definitionen haben nicht so direkt die Macht und Bedeutung der aktuellen Ursünde ausgesprochen; sie betonen mehr den wirklichen Uebergang (*Araus.* transiisse) der aus derselben entstandenen Sündhaftigkeit, oder die wirkliche Uebertragung der durch die aktuelle Sünde in Adam selbst entstandenen sündhaften Befleckung auf alle Menschen (*Trid.* inquinatum illum per inobedientiae peccatum . . . in omne genus humanum transfudisse). Aber sie führen diese Allgemeinheit der Sünde ausdrücklich unter den nocumenta auf, welche die Ursünde nach sich gezogen habe, und stellen damit diese selbst als den Grund der allgemeinen Sündhaftigkeit hin.

273

274 **Ex professo** ist diese Lehre dargestellt in der klassischen Stelle Röm. 5, 12—19, wo der Apostel die ganze Oekonomie der Erlösung durch eine Vergleichung zwischen den beiden Häuptern der Menschheit dahin bestimmt, daß Christus als der neue Adam und das Gegenbild des alten Adam durch seinen Gehorsam ebenso das Prinzip allgemeiner Gerechtigkeit und durch die Gerechtigkeit des Rechtes auf das ewige Leben des Leibes wie der Seele sei, wie Adam durch seinen Ungehorsam das Prinzip allgemeiner Sündhaftigkeit und durch die Sünde der Verdammung zum Tode sei. — Dieser Vergleich wird begonnen in V. 12. mit Aufstellung der einen Seite desselben (wobei der die andere Seite enthaltende Nachsatz in suspenso bleibt bis V. 14. resp. 18.): Sicut per unum hominem (i. e. „delictum unius hominis" nach V. 18.) peccatum (ἡ ἁμαρτία, also eine ganz bestimmte Sünde, nämlich das peccatum mundi Joh. 1, 29) intravit (εἰςῆλθεν = inductum est) in hunc mundum (i. e. hominum genus oder die Menschheit resp. die ganze menschliche Natur, worin es bisher nicht war, aber worin es fortan nach V. 21. u. 7, 17. 20 wohnen und herrschen sollte) et per peccatum mors (ebenfalls um zu herrschen nach V. 13), et ita (οὕτως = hac ratione) mors in omnes homines pertransiit (διῆλθε d. h. von jenem Einen Menschen, durch den der Tod in die ganze Menschheit eingeführt worden, auf die übrigen), in quo (ἐφ' ᾧ) omnes peccaverunt (= peccando mortem meruerunt). Die in die Welt eingeführte Sünde, und ebenso der Tod, erscheint hier, wie sich in den späteren Ausdrücken regnare und habitare noch deutlicher zeigt, personifizirt als eine Macht, welche, durch die That des ersten Menschen in die Menschheit eingeführt, sich in derselben festgesetzt und vom Stammvater aus sich der übrigen Menschen bemächtigt und sie in Besitz nimmt und zwar so, daß der Tod als strafende Macht nur in ihrem Gefolge steht und in seinem Ursprunge, wie in seiner allgemeinen Ausdehnung, die Sünde zur Voraussetzung hat und so durch seine Allgemeinheit die Allgemeinheit der durch den ersten Menschen eingeführten Sünde beweist. — Dieser Zusammenhang zwischen der Allgemeinheit des Todes und der durch die Ursünde begründeten Allgemeinheit der Sündhaftigkeit wird sofort in V. 13. und 14 bestätigt resp. erläutert durch die Bemerkung, daß das behauptete Verhältniß zwischen Tod und Sünde nicht erst durch das mosaische Gesetz eingeführt worden, sondern bereits vorher bestanden habe, hier aber nicht auf die persönlichen Sünden der Nachkommen Adams (ἁμαρτία ohne Artikel), woburch die Ursünde nachgeahmt worden, bezogen werden könne, weil 1) auf diese Sünden nicht die Strafe des Todes gesetzt gewesen (peccatum non imputabatur), und weil 2) auch solche Menschen dem Tode verfallen gewesen, die nicht persönlich durch Nachahmung der Sünde Adams gesündigt hatten (qui non peccaverunt in similitudinem praevaricationis Adae). Damit wird unzweideutig erklärt, daß der Tod bei den späteren Menschen nicht Strafe ihrer persönlichen Sünden, auch nicht ihrer Theilnahme an der Ursünde durch Nachahmung derselben, sondern ihrer Betheiligung an dieser selbst und ihrer Wirkung zuzuschreiben sei. — Eine noch vollere Erklärung des Sinnes von Vers 12 folgt später in der Wiederaufnahme und Durchführung des Vergleiches mit Christus. Der noch ausstehende Nachsatz zu V. 12 hebt anakoluthisch schon in V. 14 an, aber zunächst nur durch die einfache Bezeichnung Christi als des Gegenbildes Adams (qui est typus futuri); die genauere Ausführung der Aehnlichkeitsmomente zwischen Typus und Antitypus wird jedoch wiederum suspendirt, um von vornherein zu verhüten, daß die Macht und Größe Christi im Guten bloß so groß erscheine, wie die Macht Adams im Bösen; und es werden deßhalb vorher (V. 15—17) einige zu Gunsten der größeren Kraft und Wirksamkeit Christi sprechende Momente der Unähnlichkeit zwischen Christus und Adam hervorgehoben. — Die Durchführung des Vergleiches findet erst statt in V. 18., wobei der in V. 12 enthaltene Vordersatz in einer Umschreibung wiederholt wird: Igitur, sicut per unius delictum (δι' ἑνὸς παραπτώματος = per unum delictum) in omnes homines in condemnationem (sc. mortis s. meritum mortis): sic per unius justitiam (δι' ἑνὸς δικαιώματος = opus justitiae) in omnes homines in justificationem vitae (δικαίωσιν ζωῆς = in adeptionem juris ad vitam). Sicut enim per inobedientiam unius homines peccatores constituti sunt (ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν) multi (οἱ πολλοί, sc. die „omnes" in V. 17): sic per unius obedientiam justi constituentur multi (sc. quantum ad vim sufficientem). Die Vordertheile der beiden letzten Sätze ergeben in Verbindung mit V. 12 in terminis die ganze Lehre von der ur-

versalen Wirksamkeit der Ursünde: per unum unius hominis delictum, sc. inobedientiam Adae, omnes homines ideo mortis condemnantur, quia per illud constituuntur peccatores, vel quia „peccatum" per illud delictum in primum hominem inductum et ipsum (formaliter et permanenter) peccatorem et injustum, i. e. peccato affectum, constituens in humanitatem universam inductum est et cum morte in omnes pertransit.

Aehnlich, wie bei der allgemeinen Verschlechterung, wird von den VV. und TT. auch bei der allgemeinen Sündhaftigkeit die Begründung derselben durch die Ursünde dahin formulirt, daß Adam, indem er seine eigene Natur mit Sünde behaftete, dieselbe zugleich als die Wurzel der Natur aller seiner Nachkommen mit Sünde befleckt habe, und daß er umgekehrt seine Nachkommen gerade in sofern mit Sünde befleckt habe, als deren Natur in seiner Natur als ihrer Wurzel seminaliter enthalten war. Weil ferner alle rein menschlichen Individuen von Adam abstammen sollten, und so auch die Natur aller bloßen Menschen durch seine That mit Sünde behaftet worden: so muß man ebenso sagen, die menschliche Natur überhaupt und als solche, d. h. wo immer sie sich finden, und sofort, wie sie in's Dasein treten soll, sei durch Adam und in ihm eine natura peccatrix (*Aug.* de nupt. l. 1. c. penult.) geworden, d. h. mit Sünde behaftet worden, und diese Sünde selbst sei eine Sünde der gesammten menschlichen Natur (peccatum naturae communis bei den Scholastikern); es ist dieß nur der technische Ausdruck für das, was der Apostel mit dem Eintritte oder der Einführung der Sünde in die Welt und Johannes mit der Sünde der Welt bezeichnet. Wie daher die Ursünde die Eigenschaft hatte, die ganze Natur Adams in der Totalität ihrer konstituirenden Theile bis hinab in den Theil, welcher das Organ der Fortpflanzung ist, ungerecht zu machen: so hatte sie auch die Eigenschaft, die ganze menschliche Natur in der Totalität ihrer entfalteten oder extensiven Theile, d. h. in der Gesammtheit ihrer Individuen, mit Ungerechtigkeit zu behaften. [275]

Auf diese Weise erlangt die habituelle Ursünde, oder die Ungerechtigkeit der Natur in Adam selbst, den Charakter eines in allen Exemplaren der Natur zu reproduzirenden und zwar unmittelbar kraft der Fortpflanzung der Natur abzudrückenden Typus allgemeiner Sündhaftigkeit. Sie wird also das Gegenbild der Urgerechtigkeit auch in sofern, als diese eine im Stammvater von Gott dem ganzen Geschlecht verliehene, vom Stammvater auf alle Nachkommen mit der Natur zu übertragende und mitzutheilende oder zu vererbende Gerechtigkeit war, indem sie ihrerseits eine im Stammvater durch diesen dem ganzen Geschlecht zugezogene, vom Stammvater auf alle Nachkommen mit der Natur zu übertragende oder zu vererbende Ungerechtigkeit darstellt; sie wird folglich nach dieser Seite in demselben Sinne ein *peccatum originale per originem naturae propagandum et communicandum*, wie es die justitia originalis war. Denselben Namen pecc. originale führt freilich auch ihr Abbild, das ihr wesensgleiche peccatum *per originem naturae propagatum et communicatum*, welches nicht Adam, sondern seinen Nachkommen inhärirt. Um daher die vorbildliche habituelle Ursünde von ihrem Abbild als einem peccatum originale origin*atum* zu unterscheiden, kann man jene peccatum originale *originans* nennen. Weil jedoch [276]

sie selbst ebenso gut, wie ihr Abbild, ihren Ursprung in der aktuellen Ursünde hat und überdies nur vermöge einer besonderen Eigenthümlichkeit der letzteren, namentlich in Bezug auf die Uebertragbarkeit der Schuld resp. der Schuldbarkeit, ihre maßgebende vorbildliche Bedeutung erlangt: so bezeichnen die TT. in der Regel nicht die habituelle, sondern die aktuelle Sünde Adams als **peccatum *originans***, nämlich **originans peccatum naturae tum in principio naturae tum in natura propagata.**

§ 200. **Die allgemeine Bedeutung und Wirksamkeit der aktuellen Ursünde begründet durch den eigenthümlichen und einzigen Charakter der ersten Sünde des Stammvaters als einer Gesammthandlung des Geschlechtes durch sein Stammhaupt.**

Literatur: *Salmeron*, *De Rubeis*, *Kilber*, *Gotti*, Berlage und Kleutgen, wie oben § 184.

277 I. Damit die Ursünde des Stammvaters für alle seine Nachkommen ebenso, wie für ihn selbst, als Prinzip wahrer und eigentlicher Sündhaftigkeit und Strafwürdigkeit gedacht werden könne, genügt es nicht, wie für die materielle Allgemeinheit der Verschlechterung der Natur, die Ursünde einfach als eine Handlung zu nehmen, die eben als Handlung ihrem physischen Urheber allein angehörte. Denn das zur wahren und eigentlichen Sündhaftigkeit und Strafwürdigkeit erforderliche Schuldigsein des Subjektes kann nur demjenigen Subjekte erwachsen, welches auch bei der Verschuldung, die nur als eine freie sündhafte Handlung sich denken läßt, betheiligt ist.

278 In der That stellt der Apostel ausdrücklich als Grund zunächst der allgemeinen Strafe, dann aber auch der allgemeinen Sündhaftigkeit auf, daß alle Menschen gesündigt haben, nämlich in dem Einen ersten Menschen und durch die Eine Handlung des Ungehorsams, die physisch von diesem Einen vollzogen wurde. Das heißt m. a. W.: die Eine Handlung des ersten Menschen ist moralisch nicht bloß seine eigene persönliche Handlung, sondern eine Gesammthandlung Aller gewesen, und mithin sind auch die Folgen jener Handlung nicht bloß als solche anzusehen, welche in Adam seinen Nachkommen von ihm bereitet und angethan worden sind, sondern auch als solche, welche die Nachkommen selbst in Adam sich bereitet und zugezogen haben. Die conciliarischen Definitionen heben zwar diesen Punkt nicht eigens hervor; aber vor, in und nach den pelagianischen Kämpfen ist derselbe von den VV. und TT. konstant unter Berufung auf das Wort des Apostels betont worden und darum nicht bloß als sichere theologische Wahrheit, sondern als strenges Dogma anzusehen. Dieß um so mehr, weil das von der Kirche in der Verdammung der Sätze 46—47 des Bajus zum Wesen der Sünde geforderte (in unserem Falle in die Beziehung zum Willen Adams verlegte) voluntarium eben als ein solches gefordert wird, wodurch der Inhalt der Sünde dem Subjekte derselben als von ihm verschuldet soll angerechnet werden können.

279 Die dogmatische Bedeutung der Worte des Apostels Röm. 5, 12: **in quo omnes peccaverunt** (ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον) ist ganz unabhängig von der exegetischen Streit-

frage, ob das in quo als Relativum auf unum hominem bezogen werde, was eine nicht unbedeutende grammatische Schwierigkeit hat, oder aber nur den Sinn einer kausalen Partikel = eo quod habe, was grammatisch sehr wohl zulässig ist. Denn 1) wenn man auch den letzteren Sinn annimmt, so sind die Worte doch auf eine aktuelle Sünde zu beziehen, durch welche der allgemeine Tod als Strafe begründet worden ist, welche aber nach dem Contexte keine andere sein kann als dasjenige delictum, wodurch das „peccatum“ in die Welt oder in die ganze Menschheit eingeführt worden; sie haben alsdann die Bedeutung: eo quod per illum hominem, per quem peccatum in mundum intravit, oder per illius unius inobedientiam, omnes peccaverunt. Dem entspricht 2) durchaus, daß der Apostel hier konstant (V. 12, 18, 19) den Einen Menschen und dessen Eine Handlung bei der Behauptung ihrer universalen Wirksamkeit nur mit der Partikel διά, per, durch konstruirt, also genau so davon redet, wie man sonst die Handlung des Repräsentanten einer Gemeinschaft zu bezeichnen pflegt, wo man derselben eine Wirksamkeit zuschreiben will, die sie nur dadurch haben kann, daß sie im Namen der Gemeinschaft gesetzt wird. Wie ferner 3) der Apostel anderswo, (1 Cor. 15, 21. 22: *per* hominem mors, et *per* hominem resurrectio mortuorum; et sicut *in* Adam omnes moriuntur, ita et *in* Christo omnes vivificabuntur), bei der Andeutung derselben Parallele zwischen Adam und Christus, bez. der Wirkung der Ursünde mit dem *per* hominem sc. per Adam das *in* Adam verbindet: so ist es auch ganz seinem Sinne und seiner Ausdrucksweise entsprechend, daß das Handeln Aller durch Adam zugleich als ein Handeln Aller in Adam angesehen wird. Diese Auffassung wird endlich auch 4) bestätigt durch die Parallele Adams mit Christus. Denn obgleich wir in anderer Weise in Adam waren, als wir in Christus sind, obgleich ferner das Verdienst Christi für uns wirksam sein oder gemacht werden könnte, ohne daß die betr. Handlung sich in unserem Namen gesetzt worden wäre, und obgleich es endlich nicht ebenso zum wesentlichen Begriffe der habituellen Gerechtigkeit gehört, daß sie eine vom Subjekte erworbene oder auch nur acceptirte Gerechtigkeit sei, wie es der Ungerechtigkeit wesentlich ist, daß sie eine vom Subjekte contrahirte sei: so ist doch die genugthuende Kraft der Handlung Christi wesentlich dadurch bedingt, daß er in unserem Namen handelt und so eine uns obliegende Pflicht erfüllt, daß also wir durch ihn und in ihm Gott genugthun, und der Gehorsam Christi, den der Apostel hier dem Ungehorsam Adams gegenüberstellt, erscheint eben hier förmlich als die den letzteren compensirende Genugthuung. — Hermes suchte dieser Stelle dadurch zu entgehen, daß er meinte, das peccare könne außer dem aktiven Sinne des Sündigens auch den passiven „zum Sünder werden“, oder „in Sünde fallen“ haben. Aber das widerspricht wie dem ganzen Contexte so auch der gesammten Tradition (s. u.). — In Verbindung mit gegenwärtiger Stelle erscheint auch die andere Röm. 3, 23: Omnes peccaverunt et egent (ὑστεροῦνται = destituuntur, fraudantur, carent eo, quod deberent habere) gloria Dei, welche unmittelbar bloß auf persönliche Sünden zu gehen scheint, in ihrem vollen Lichte und erhält die Bedeutung, daß, wie der Tod, so auch der Mangel der Herrlichkeit Gottes, d. h. des Gott wohlgefälligen Gleichnisses oder der Gerechtigkeit vor Gott, der bei allen Menschen, auch bei den Unmündigen vorhanden ist, auf einer ihnen zuzuschreibenden sündhaften Handlung beruhe.

280 *Aug.* zieht zur Vergleichung auch Gen. 17, 14 herbei, wo von der Anordnung der Beschneidung die Rede ist, indem er nach dem Griech. las: Masculus, qui non circumciditur carne praeputii sui *octavo die*, interibit anima illa de genere suo, quia testamentum meum dissipavit, und die Worte darauf bezog, daß die neugeborenen Kinder, an welche gerade auf den achten Tag die Beschneidung angeordnet war, durch Unterlassung der Beschneidung der Ausschließung aus dem Reiche Gottes verfielen, und zwar darum, weil so die Sünde, die sie durch Uebertretung des paradiesischen Gebotes begangen, ungetilgt bliebe. Diese Erklärung der Stelle ist nun freilich ganz falsch, wie auch die dazu verwandte Lesart ungenau war (die Vulg. hat nach dem Hebr.: Masculus, cujus praeputii caro circumcisa non fuerit [ohne: octavo die], delebitur anima illius de populo suo, quia pactum meum irritum fecit); es handelt sich eben um die körperliche Todesstrafe über diejenigen Erwachsenen, welche an sich selbst oder auch an ihren Kindern das Fundamentalgebot des Bundes Gottes mit Abraham nicht erfüllten. Wie jedoch Aug. gerade aus dogmatischen Gründen auf diese Erklärung fiel: so hat er in derselben auch besonders nachdrücklich seine dogmatische Ueberzeugung ausgesprochen, bes. civ. Dei l. 16. c. 27: Cum haec (sc. omissio circumcisionis) nulla culpa sit parvuli, nec ipse dis-

sipaverit testamentum Dei, sed majores, qui eum circumcidere non curarunt: quomodo dixit animam ejus perituram: nisi quia etiam parvuli, non secundum vitae suae proprietatem, sed secundum communem generis humani originem, omnes in illo uno testamentum Dei dissipaverunt, in quo omnes peccarunt? Testamentum autem primum, quod factum est ad primum hominem, profecto illud est: *Quo die comederitis, morte moriemini.* Cum autem lex postea fuerit data et dicat Apostolus: *Ubi non est lex, nec praevaricatio:* quo pacto verum erit quod legitur in psalmis: *Praevaricantes reputavi omnes peccatores terrae?* nisi quia omnes legis alicuius praevaricatae sunt rei, qui aliquo peccato tenentur obstricti? Quamobrem si etiam parvuli, quod vera fides habet, nascuntur non proprie, sed originaliter peccatores, unde illis gratiam remissionis peccatorum necessariam confitemur: profecto eo modo, quo sunt peccatores, etiam praevaricatores legis illius, quae in paradiso data est, agnoscuntur. Ac per hoc, quia circumcisio signum regenerationis fuit, non immerito parvulum propter originale peccatum, quo primum Dei dissipatum est testamentum, generatio disperdet, nisi regeneratio liberet. Proinde verba illa Dei sic intelligenda sunt, quasi dictum esset: qui non fuerit regeneratus, interibit anima ejus, quia testamentum meum dissipavit, quando in Adam cum omnibus etiam ipse peccavit.

281 Was die Tradition betrifft, so bildet dieser Punkt ein wesentliches Moment der kirchlichen Lehre, wie *Aug.* sie gegen die Pelagianer vertheidigt hat. Vgl. außer der angeführten Stelle noch de pecc. mer. l. 1. c. 10.: Certe manifestum est, alia esse propria cuique peccata, in quibus hi tantum peccant, quorum peccata sunt, aliud hoc unum, in quo omnes peccaverunt, quando omnes ille unus homo fuerunt. — Ibidem l. 3. c. 7.: Unde nec illud liquide dici potest, quod peccatum Adae etiam non peccantibus nocuit, cum scriptura dicat, in quo omnes peccaverunt. Nec sic dicuntur ista aliena peccata, tamquam omnino ad parvulos non pertineant. Siquidem in Adam omnes tunc peccaverunt, quando in ejus natura illa insita, in qua eos gignere poterat, adhuc omnes ille unus fuerunt: sed dicuntur aliena, quia nondum ipsi agebant vitas proprias, sed quidquid erat in futura propagine, vita unius hominis continebat. — Aber schon vor dem pelagianischen Streite, und namentlich auch bei den Griechen, war dieser Punkt den VV. geläufig. *Iren.* l. c. 16.: Deum in primo Adam offendimus, non facientes ejus praeceptum, und ib. c. 17: Delevit [Christus] chirographum, debita nostra affigens cruci, ut, quemadmodum per lignum debitores facti sumus Deo, per lignum accipiamus debiti remissionem. — *Basil.* or. 1. de laude jejun.: Jejunium in paradiso lege constitutum est; primum enim mandatum accipit Adam: *de ligno non manducabitis* . . . Quia non jejunavimus, decidimus de paradiso. — *Greg. Naz.* or. 38. n. 18.: Diaboli invidia et mulieris insultu — heu meam infirmitatem, mea quippe, quae primi parentis — accepti mandati oblitus est. — *Hil. Pict.* in Matth. 18, 6: Ovis una homo intelligendus est, et sub homine uno universitas sentienda est; sed unius Adae errore omne humanum genus aberravit.

282 Der Charakter der Gesammthandlung in der Sünde wird von den VV. und besonders von den TT. technisch dadurch ausgedrückt, daß sie sagen: Adam habe eben als juristisch-moralisches Haupt, genauer als Stammhaupt des ganzen, noch wurzelhaft in ihm verborgenen Körpers der Menschheit, d. h. des menschlichen Geschlechtes als Einer moralischen Person oder Eines Gesammtmenschen, dessen Glieder die einzelnen Nachkommen werden sollten, gehandelt und diese Handlung als Uebertretung eines durch ihn und in ihm für alle zu erfüllenden, alle in ihm solidarisch verbindenden Gesetzes gesetzt. Die betr. Handlung gehöre daher den übrigen Menschen mit an, weil und in wiefern die Handlung des Hauptes Handlung des ganzen Körpers und sein Wille der Wille des ganzen Körpers sei, indem der ganze Körper im handelnden Haupte als Ein durch dessen Willen solidarisch handelndes Subjekt moralisch miteinbegriffen sei.

Der hl. Augustinus freilich betont hier vorherrschend und fast aus- 283 schließlich das wurzelhafte Enthaltensein der aus Adam zeugbaren, aber noch nicht actuell gezeugten Menschen im Schooße Adams, wodurch sie mit Adam noch Ein Mensch und Adam die ganze Menschheit gewesen sei. Aber eben dies hat nur die Bedeutung, daß einerseits Adam den Charakter eines Stammhauptes gehabt, aus dem die Glieder hervorwachsen sollten, und daß andererseits das Haupt für die Glieder gehandelt habe, ehe sie noch aus ihm herausgetreten und sich von ihm abgezweigt und einen eigenen Willen erlangt hatten, wo folglich sein Wille in vollerer und naturgemäßerer Weise für sie mitgelten konnte, als wenn sie schon in sich selbst existirt hätten. Dieselbe Bedeutung hat die Anselmische Fassung, daß vermöge jenes wurzelhaften Enthaltenseins der Glieder im Stammhaupte letztere in Bezug auf die Determination ihrer Existenz durch den Akt der Zeugung vom Willen des Stammhauptes in ähnlicher Weise abhängig waren, wie die aktuellen Glieder des menschlichen Organismus vom Willen der Seele in Bezug auf ihre Bewegung abhängig sind, und daß folglich die Nachkommen zur Zeit der Handlung virtuell auch im Willen Adams enthalten waren. M. E. W. das wurzelhafte und virtuelle oder kurz das physische Enthaltensein des Geschlechtes im Schooße und im Willen Adams bestimmt hier nur die spezielle Grundlage und Form des moralischen Enthaltenseins derselben in Adam als handelndem Haupte. In dieser Beziehung ist es aber hier um so mehr zu betonen, weil es hier eben darauf ankommt, eine habituelle Sündhaftigkeit zu erklären, welche von Adam als der Wurzel aus, durch die Zeugung aus derselben, auf alle zukünftigen aktuellen Glieder jenes Hauptes übertragen werden, also ihrer Wirkung nach eine infectio radicis und omnium in radice darstellen soll.

In diesem Sinne sagen denn die Scholastiker gewöhnlich, Alle hätten 284 in Adam und durch seinen Willen gehandelt, weil und inwiefern das ganze Geschlecht in Adam als dem *principium totius naturae* enthalten gewesen und so sein Wille nicht bloß irgendwie eine voluntas *capitis*, sondern eine voluntas *capitis naturae*, mithin auch schlechthin eine *voluntas naturae* gewesen sei. Darum heißt auch die aktuelle Sünde Adams in ihrem allgemeinen Charakter ebenso *peccatum naturae*, d. h. der Natur oder dem Geschlechte als handelndem Subjekt angehörig, wie die habituelle Sünde Adams so heißt, inwiefern sie der Natur Adams und aller Nachkommen anhaftet; oder vielmehr die letztere kann als peccatum *originatum* nur darum ein peccatum naturae totius = totam naturam *afficiens* sein, weil die erstere als peccatum *originans* ebenfalls in ihrer Weise peccatum naturae totius = a natura *prodiens* ist.

Der universale Charakter der Ursünde im erklärten Sinne wurde von den Refor- 285 matoren theils ganz indifferent behandelt, theils ganz bestritten, weil sie zur Erklärung der förmlichen Sündhaftigkeit des Zustandes der Nachkommen Adams einer Beziehung auf eine freie Verschuldung desselben nicht zu bedürfen glaubten oder gar meinten, die innere Sündhaftigkeit jenes Zustandes werde durch die Betonung der Concurrenz einer außer dem Subjekte desselben liegenden Verschuldung abgeschwächt. Während sie bei der Rechtfertigung nur eine Zurechnung der gerechten Handlungen Christi annehmen, wollten sie umgekehrt bei der Sünde keine Zurechnung oder Zurechenbarkeit der sündhaften Handlung des ersten Menschen annehmen, während doch der Apostel Röm. 5, 18. 19 das Gerechtwerden durch Christus und das Sünderwerden durch Adam auf eine Linie stellt. — Da

Bajus und Jansenius ebenso entschieden, wie die Reformatoren, behaupteten, der innere Zustand der Nachkommen Adams sei durch sich selbst förmliche Sünde: so erklärten sie auch ausdrücklich, die Sünde Adams begründe einfach dadurch die allgemeine Sündhaftigkeit, daß durch sie vermöge ihrer physischen Einwirkung die menschliche Natur Adams als Wurzel des Geschlechtes verdorben und vitiirt sei, und diese Verdorbenheit auf physische Weise durch den Zeugungsakt oder das semen vitiatum sich fortpflanze (s. bes. *Jansen.* de nat. laps. l. 1. c. 6. u. 21). Demgemäß läugneten sie gerade die Bedeutung der Sünde Adams als einer Handlung des Hauptes der Menschheit, vermöge deren die Wirkung derselben in den Nachkommen als eine von ihnen frei verschuldete ihnen zurechenbar sei, und meinten, wenn Aug. die Freiheit im Ursprunge der allgemeinen Sündhaftigkeit betone, geschehe das nur, um den Manichäern gegenüber von Gott die Schuld an dieser Sündhaftigkeit abzuwälzen, nicht aber auch, um in den Trägern der Sündhaftigkeit die Schuldbarkeit der letzteren zu begründen. Daß dies bei *Aug.* nicht der Fall, geht schon daraus hervor, daß Aug. (s. oben n. 280 f.) so sehr darauf dringt, die infantes als praevaricatores legis latae in paradiso zu begreifen. Es ergibt sich überdies schon aus der Schwierigkeit, welche *Aug.* darin fand, eben das Enthaltensein der Nachkommen in Adam mit der Erschaffung der Seelen durch Gott zu vereinbaren. Denn soweit es sich bloß um die Verschlechterung der inneren Beschaffenheit der Seelen der Nachkommen handelt, erklärt sich diese, wie Aug. selbst bemerkt, ebensogut dadurch, daß die Seele in corpore velut in vitiato vase corrumpitur, wie dadurch, daß auch sie als Frucht aus der radix vitiata hervorgehe.

287 Andererseits aber ist auch von Solchen, welche anerkennen, daß jede formelle Sündhaftigkeit des Subjektes durch eine ihm angehörige Verschuldung und folglich durch einen ihm angehörigen Freiheitsakt begründet werden müsse, der allgemeine Antheil an der Ursünde in verschiedener Weise entstellt worden, indem man nur einen solchen Antheil sich denken konnte, welcher auf einer Betheiligung des persönlichen Willens jedes Einzelnen an der Sünde Adams beruhe. Dahin gehört 1) die Lehre der Origenisten, daß die menschlichen Seelen vor ihrer Verbindung mit dem Leibe alle einzeln gesündigt hätten und die Geschichte des Falles Adams nur eine Allegorie sei, die an Einem den Fall Aller veranschauliche; sie ist, von allem Andern abgesehen, offenbar schon darum häretisch, weil sie das per unum hominem und per unius delictum des Apostels illusorisch macht. Eine ähnliche, aber viel weniger faßbare Hypothese hat in neuerer Zeit der protestantische Theologe Julius Müller (Lehre von der Sünde Bd. II.) aufgestellt. — Dahin gehört 2) die Lehre der Pelagianer, daß die übrigen Menschen durch Nachahmung der Sünde Adams an derselben theilgenommen hätten; sie ist ebenfalls häretisch, weil sie nicht nur die reale Einheit der gemeinschaftlichen Sünde, sondern auch ihre schlechthin universale Verbreitung aufhebt. — 3) Neben diesen offenbar häretischen Ansichten haben zuweilen katholische Theologen in dem Bemühen, das Dogma zu verstehen, dasselbe erst recht dunkel gemacht, indem sie bald eine gewisse Verschmelzung der Willen der übrigen Menschen mit dem Willen Adams durch die göttliche Allmacht (Bosen), bald die Voraussicht Gottes, daß die übrigen Menschen im gleichen Falle ebenso wie Adam handeln oder ihm zustimmen würden, bald eine stillschweigende Bevollmächtigung Adams annahmen, was Alles auf eine gewisse Anticipation der Thätgkeit eines noch nicht existirenden Willens hinausläuft, aber mit dem allgemeinen Charakter der Sünde Adams ebenso wenig und noch weniger zu thun hat, wie mit der Genugthuung Christi. Nicht einmal kann man dort, wie allenfalls hier, von einer präsumtiven Bevollmächtigung Adams oder einer Zustimmung zu seiner Handlung reden, weil eine praesumptio nur in favorabilibus stattfindet. Der Wille und das Wollen des Einzelnen bleibt hier absolut ebenso aus dem Spiel, wie dort, wo ein Erblasser durch Verträge oder durch Benachtheiligung Anderer Schulden kontrahirt, die seine Erben mitbelasten. Nur Ein Wille, der Wille Adams, und nur Ein Akt, der Akt Adams, kommt in Betracht, die nur kraft einer von Gott eingerichteten moralischen Solidarität zugleich Wille und Akt des Geschlechtes sind (s. oben B. III. n. 1202 f.).

288 Hält man die moralische Solidarität als eine von Gott durch einen positiven Akt, aber freilich auf natürlicher Grundlage eingerichtete strenge im Auge, dann bleibt man auch davor bewahrt, diese natürliche Grundlage selbst, nämlich das physische Enthaltensein des Geschlechtes in Adam, zu krass aufzufassen oder zu übertreiben. Abgesehen von Solchen, welche eine reale Präexistenz der Seelen in Adam geträumt

haben, hat 1) *Lomb.* (l. 2. dist. 30.) im Anschluß an den von *Aug.* (c. 2. epp. Pelag. l. 4. c. 4.) dem *Hilar.* zugeschriebenen (in Wirklichkeit sich nur beim Ambrosiaster vorfindenden) und von ihm gebilligten Satz: manifestum est, in Adam omnes peccasse quasi *in massa* gemeint, die Solidarität beruhe darauf, daß der materielle Kern aller menschlichen Leiber substantiell in Adam enthalten gewesen sei, und hat damit die physiologische Theorie verbunden, daß dieser in Adam enthalten gewesene Kern allein die veritas naturae humanae constituire und die durch Nahrung hinzutretenden Elemente nicht in letztere verwandelt würden. Aber diese Theorie ist nicht nur physiologisch falsch; sie übersieht auch das Wichtigste, was bei dem physischen Enthaltensein in Adam für die Solidarität des Handelns in Betracht kommt, nämlich das virtuelle Enthaltensein in der zeugenden, Samen bildenden Kraft und zwar speziell in der determinirenden Kraft, auf Seiten des Mannes; eben darum gefährdet sie auch leicht die Wahrheit, daß Christus schon darum allein in Adam nicht gesündigt hat, weil er nicht in derselben Weise in Adam enthalten gewesen, wie die übrigen Menschen. Andererseits 2) betonen die Generatianer allzusehr das Enthaltensein in der zeugenden Kraft Adams, als ob eine wurzelhaft-virtuelle Existenz der Nachkommen in Adam nicht denkbar sei ohne die Kraft, die Seele selbst zu erzeugen, weil die moralische Einheit und Abhängigkeit zwischen Glied und Haupt wesentlich eine solche causale Abhängigkeit einer Seele von der andern voraussetze — ein Gedanke, der allerdings auch dem hl. Aug. nahe gelegen und viele Schwierigkeiten bereitet hat. Derselbe ist indeß dogmatisch falsch, weil die Entstehung der Seelen durch Erschaffung von Seiten Gottes dogmatisch gewiß ist; und die virtuelle Existenz der Nachkommen in Adam muß daher in einer Weise verstanden werden, daß sie mit diesem Dogma übereinstimmt, was denn auch wirklich geschehen kann, wie oben B. III. n. 480 ff. gezeigt wurde.

II. Die in Rede stehende Universalität der Ursünde erklärt sich nach den früher, § 184 u. § 197, entwickelten theologischen Voraussetzungen wie folgt. 289

1. Die Allgemeinheit der materiellen Folgen der Ursünde, d. h. des inneren Zustandes der Natur, erklärt sich schon daraus allein, daß diese Folgen, da sie dem *Trid.* zufolge bei den Nachkommen ebenso, wie bei Adam selbst, auf dem Verluste der ursprünglichen übernatürlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit beruhen, eben deßhalb allgemein sein konnten und mußten, weil Adam demselben *Trid.* zufolge die Gaben des Urstandes für uns mit verlor; er verlor sie aber für uns mit, weil wir sie nur in ihm und unter der Bedingung, daß er sie nicht verliere, empfangen hatten. Wenn dagegen jene Verschlechterung in etwas mehr bestehen sollte als in jenem Verluste resp. den Folgen desselben, so würde allerdings die Verursachung jener Verschlechterung in der ganzen Natur durch die Ursünde schlechthin undenkbar sein, noch weit mehr undenkbar als in Adam selbst. (Vgl. oben n. 271.)

2. Daß der durch die Ursünde verursachte Zustand der Natur ein formell sündhafter sein kann und muß, erklärt sich dadurch, daß einerseits die allgemeine Verschlechterung der Natur speziell den Verlust der ursprünglichen, durch Gott ihr verliehenen und von ihr geforderten Gerechtigkeit und damit eine Ungerechtigkeit und Verkehrtheit enthielt, und daß andererseits diese Ungerechtigkeit durch eine freie Gesammthandlung des Geschlechtes pflichtwidrig herbeigeführt, Wirkung und Gegenstand allgemeiner Verschuldung und folglich mit allgemeiner Schuld = reatus verbunden ist, resp. den Inhalt dieser Schuld bildet, in der Weise, wie oben n. 241 ausgeführt wurde. 290

3. Die allgemeine Verschuldung des Geschlechtes durch eine Gesammthandlung aber, und der Charakter der Gesammthandlung als solcher, erklärt sich daraus, daß Adam ein Gesetz übertreten hat, welches das ganze Geschlecht solidarisch in ihm verpflichtete und von ihm für Alle erfüllt werden 291

sollte: das Gesetz nämlich, wodurch die von Gott in seiner schöpferischen Idee der ganzen Menschheit aufgelegte Verpflichtung, die in Adam empfangene übernatürliche Gerechtigkeit zu besitzen und zu erhalten, solidarisch auf die vom Stammvater im Namen Aller zu vollziehende Erfüllung des Prüfungsgebotes als die Bedingung dieser Erhaltung übertragen worden war.

292 Wie sich hieraus der allgemeine Charakter der Handlung Adams überhaupt erklärt, so ergibt sich daraus auch die spezielle Rücksicht, unter welcher die Handlung eine allgemeine ist. Sie ist gerade und nur insofern eine Gesammthandlung, als sie eine schuldbare Verletzung der Pflicht, die zur Erhaltung der übernatürlichen Gerechtigkeit nothwendige Bedingung zu setzen, und damit eine schuldbare Preisgebung und Verschleuderung jener Gerechtigkeit darstellt. Sie ist also Gesammthandlung nicht nach ihrem subjektiven Charakter bezüglich der Gesinnung, woraus sie hervorging, die offenbar etwas rein Persönliches ist, sondern nach ihrem objektiven Charakter, inwiefern sie als Gefährdung eines pflichtmäßig zu bewahrenden Gutes und als Anbahnung eines pflichtmäßig zu verhütenden Schadens sich darstellt — oder nach ihrem objektiven Werthe, inwiefern Adam gegen Gott ungehorsam war in einem Werke, welches Gott ebenso als Mittel allgemeinen Heils von Adam gefordert hatte, wie das Werk, worin Christus seinen Gehorsam bethätigte, im Interesse des allgemeinen Heils ihm aufgetragen war. Sie ist m. E. W. eine allgemeine That, inwiefern sie, wie Aug. sich auszudrücken liebt, eine dissipatio *testamenti* oder *foederis Dei* darstellte, d. h. inwiefern die in ihr verletzte solidarische Pflicht eben auf die Erfüllung der Bedingungen der von Gott mit der Menschheit eingegangenen Lebens- und Gütergemeinschaft lautete. Wie daher bei einem Vertragsbruch von Seiten eines Staatsoberhauptes nicht die subjektiven Gesinnungen des letzteren, sondern die daraus hervorgehende objektive Untergrabung des Bundesverhältnisses der ganzen Corporation zugeschrieben wird: so gehört auch in unserem Falle die Handlung Adams allen seinen Nachkommen nur insoweit an, als sie sich auf die Untergrabung des Bundesverhältnisses zu Gott bezieht — freilich mit dem Unterschiede, daß im letzteren Falle eben ein inneres Verhältniß zu Gott und die schuldige innere Gerechtigkeit untergraben wird. In diesem Sinne legt denn auch der theologische Sprachgebrauch die Theilnahme Aller an der Handlung Adams darein, daß Alle durch sie die Urgerechtigkeit preisgegeben und eine Ungerechtigkeit der Natur sich zugezogen hätten, und daß so in ihr und durch sie der Verlust jener Gerechtigkeit und der Eintritt der Ungerechtigkeit als freiwillig herbeigeführt oder verschuldet sich darstelle.

293 III. Der bisher nachgewiesene und erklärte universale Charakter der Ursünde ist ein durchaus einziger, der nicht allen Sünden, sondern nur einer einzigen, nämlich der Ursünde im Sinne der ersten vollendeten Sünde des ersten Menschen zukommt.

294 1. Die universale Wirksamkeit und Bedeutung der Sünde der Eltern für ihre Nachkommen findet sich nur bei den ersten Stammeltern, nicht auch bei späteren Eltern, geschweige daß (nach Bajus prop. 52—53) jede Sünde der Eltern ihrer Natur nach die Kraft hätte, die Nachkommen ebenfalls zu Sündern zu machen. Denn so wenig die Offenbarung davon etwas

sagt, so wenig läßt sich sonst ein Anhalt dafür gewinnen. Im Gegentheil setzt, wie oben gezeigt, das Vorhandensein jener Wirksamkeit und Bedeutung bei der Sünde der Stammeltern ganz besondere Umstände voraus, welche sich später nicht mehr finden und überhaupt nicht jeder Sünde von selbst zukommen.

295 Vgl. hiezu *Thom.* 1. 2. q. 81. a. 2.; *Bonav.* in 2. d. 34. a. 1. Wenn die Sünden aller Eltern einen so universalen Charakter hätten wie die Sünde Adams, so würde sich das Absurdum ergeben, daß die spätern Nachkommen mit einer Unzahl von Sünden beladen würden. Freilich will Bajus, wenn er (de pecc. orig. c. 13) meint, jede Sünde habe von Natur dieselbe Tendenz zur Fortpflanzung wie die Ursünde (Prop. 46. Omne scelus ejus est conditionis, ut suum auctorem et omnes posteros eo modo inficere possit, quo infecit prima transgressio), damit auch nur sagen, jede Sünde sei so beschaffen, daß ihre vitiösen Wirkungen in den Eltern naturgemäß und verdienterweise auf die Kinder übergingen. Daß gleichwohl nicht auch den Sünden der nächsten Eltern der vitiöse Zustand der Kinder zugeschrieben werde, erklärt er daraus, daß alle, selbst die schlimmsten vitia allein schon durch die Sünde Adams hätten eingeführt werden können und nur durch eine gnädige Eindämmung von Seiten Gottes nicht überall zum Vorschein kämen, daß also durch die Sünden der nächsten Eltern eigentlich kein neuer, d. h. vorher noch nicht begründeter, sündhafter Zustand begründet werde. Demgemäß, lehrt er weiter, folge auch daraus, daß einige mit kleineren, andere mit größeren vitia geboren würden, keineswegs, daß die Einen von mehr, die anderen von weniger sündhaften Eltern abstammten, weil auch hier Gott eingreife, um die Sünden der Eltern nicht immer ihre volle Wirksamkeit üben zu lassen; aber ebenso wenig folge daraus, daß in diesem Falle die Sünden der Eltern, an und für sich betrachtet (quantum est ex vi transgressionis) und abgesehen von einer mildernden Einwirkung Gottes, nicht die Kraft gehabt hätten, die Kinder in derselben Weise sündhaft zu machen, wie die Eltern waren; im Gegentheil richte sich der Grad der Sündhaftigkeit der Kinder an sich stets nach dem Grade der Sündhaftigkeit der Eltern, obgleich nicht immer auch die Wirklichkeit diesem Verhältnisse entspreche. (Dies der Sinn von prop. 47: Quantum est ex vi transgressionis, tantum meritorum malorum a generante [sc. ab *eodem* generante vel a diversis generantibus earundem transgressionum reis] contrahunt, qui cum minoribus nascuntur vitiis, quam qui cum majoribus). — Wenn *Aug.* einmal (op. imp. c. Jul. c. 2. l. 177) bez. einer von den Eltern durch Unmäßigkeit zugezogenen physischen Krankheit (dem Podagra), die von ihnen auf die Kinder vererbt werde, bemerkt, daß man in diesem Falle sagen könne, die Kinder selbst hätten in den Eltern, als seminaliter in ihnen enthalten, sich diese Krankheit zugezogen: so will er damit nur einigermaßen durch eine Analogie erklären, wie die Sünde Adams als allgemein gedacht werden könne, nicht aber behaupten, daß jede Sünde aus sich allgemein sein könne und müsse.

296 2. Nach der ausdrücklichen Glaubenslehre ist es nicht einmal die Sünde beider Stammeltern, sondern bloß die Sünde des Mannes, also Adams, welcher jene universale Wirksamkeit und Bedeutung zukommt. Denn der Apostel spricht ausdrücklich nur von Einem Menschen, der das Gegenbild Christi sei, und bezeichnet ihn (Röm. 5, 13 und I Cor. 15, 21) als Adam. Und in der That, wie nur der Mann als eigentliche Wurzel bezüglich der Fortpflanzung der Natur und zugleich als das natürliche Haupt des Weibes naturgemäß dazu berufen werden konnte und berufen worden ist, auch in der Ordnung der Gnade als Wurzel und Haupt des Geschlechtes sich geltend zu machen: so konnte auch nur er bezüglich der Sünde in dieser Eigenschaft sich geltend machen. Demgemäß lehren die TT., wenn Eva allein gesündigt hätte, würde die Sünde nicht übergegangen sein, wohl aber wenn Adam gesündigt hatte. Freilich fällt alsdann der Akt, wodurch „die Sünde in die Welt eingeführt wurde" d. h. ihre allgemeine Herrschaft in der Welt erlangt hat, nicht mit demjenigen Akte zusammen, welcher zeitlich und genetisch die erste

aktuelle Sünde in der Menschheit gewesen ist; er deckt sich also nicht mit der Ursünde, soweit man unter dieser eine solche versteht, vor welcher keine andere Sünde da war. Er bleibt aber die Ursünde insofern, als damit die erste Sünde des ersten Menschen bezeichnet wird. Uebrigens ist thatsächlich auch die Sünde des Weibes in sofern Ursache der allgemeinen Sündhaftigkeit, als sie die Sünde Adams provocirt hat, Sir. 25: per mulierem initium factum est peccati, et per illam omnes morimur.

297 3. Bei Adam selbst kommt die in Rede stehende Wirksamkeit und Bedeutung wiederum nur seiner ersten vollendeten Sünde zu, weil das Dogma mit dem Apostel nur von der Allgemeinheit dieser Einen Sünde redet, nur diese für seine Nachkommen die Verschlechterung ihrer Natur zur Folge haben konnte, und auch nur sie ein für das ganze Geschlecht solidarisch verbindliches Gebot verletzte. Wir sagen die erste vollendete Sünde, weil sowohl das göttliche Urtheil, wie die Lehre des Apostels, den Nachdruck gerade auf die Sünde des Ungehorsams, nicht auf die dem Ungehorsam vorausgehende Sünde des Stolzes u. s. w. legt, und weil auch keine zwingenden inneren Gründe dafür sprechen, daß jede Sünde, welche hinreichend war, um für Adam selbst den Verlust der Gnade zu bewirken, denselben auch für seine Nachkommen bewirken sollte. Im Gegentheil scheint es naturgemäß, daß Gott die solidarische Pflicht der Erhaltung der Gnade nicht auf jedes affectuelle Verhalten, sondern nur auf eine eigens ad hoc vorgeschriebene, auf den bestimmten Zweck berechnete objektive Handlung bezogen habe.

298 IV. So wenig Adam nach der ersten Sünde auch seine später begangenen Sünden als Gesammthandlungen des Geschlechtes mit allgemeiner Wirksamkeit setzen konnte: so wenig konnte er durch seine sofort eingetretene Reue die Sünde in ihrer Eigenschaft als Gesammthandlung wirksam widerrufen. Denn wenn seine Reue schon für ihn selbst nur durch eine spezielle Gnade Gottes zu einer übernatürlichen werden konnte und auch so noch nicht im Stande war, die gegen Gott contrahirte Schuld aus sich aufzuheben: dann vermochte sie noch weit weniger eine adäquate Genugthuung zu leisten für die Geschlechtsschuld. Ja sie war überhaupt für das Geschlecht von gar keiner Bedeutung, weil der Beruf und die Fähigkeit, im Namen des Geschlechtes Gott gegenüber zu handeln, eine spezielle Anordnung Gottes voraussetzt, die bestehende Anordnung aber nur auf die Erhaltung resp. Bestätigung im Besitze der empfangenen Gnade, nicht auf Wiedergewinnung derselben lautete.

299 Obgleich daher Adam in Wirklichkeit seine Sünde nicht bloß bereut, sondern auch Verzeihung derselben erlangt hat: so bleibt die letztere doch in ihrer Eigenschaft als Gesammthandlung des Geschlechtes in Kraft und bewirkt demnach fortwährend, daß das Geschlecht mit der Sünde behaftet bleibt. Zwar wurde mit und in der Nachlassung der persönlichen Schuld Adams auch seine Natur durch Wiederherstellung der heiligmachenden Gnade geheilt und gerecht gemacht. Wie aber die Wiederherstellung der Gnade bei Adam nicht zugleich eine Wiederherstellung der ganzen ursprünglichen Gerechtigkeit enthielt und so auch nicht seine ganze Natur in den früheren Stand zurückversetzte: so enthielt sie in keiner Weise eine Wiederherstellung der allgemeinen Natur des Geschlechtes, resp. der Natur Adams, in wie weit sie die Wurzel des Geschlechtes ist.

§ 201. Die allgemeine Sündhaftigkeit der Natur in den wirklichen Nachkommen Adams betrachtet, als eine ihnen angeborene oder ererbte Sünde (*peccatum originale originatum*); 1) Existenz und Wesen derselben als einer wahren und eigentlichen Sünde.

Literatur: Für den Beweis der Existenz der Erbsünde s. bes. *Bellarm.* de amiss. gr. l. 4.; *Kilber* de pecc. disp. 3. c. 1.; *De Rubeis* de pecc. orig. c. 16 ff.; speziell über den Charakter einer wahren Sünde Kleutgen a. a. O. Cap. 1. § 4.

I. Aus der dargestellten Lehre über die universale Bedeutung und Wirksamkeit der Ursünde ergibt sich von selbst, daß alle wirklichen Nachkommen Adams sofort, wie sie in's Dasein treten, einfach dadurch, daß sie die menschliche Natur aus einer befleckten Wurzel empfangen und Glieder eines schuldbeladenen Hauptes werden, mit einer ähnlichen Sündhaftigkeit behaftet werden, wie sie in Adam selbst aus seiner aktuellen Sünde entsprungen war, und somit in ähnlicher Weise Sünder werden, wie Adam es in Folge seiner aktuellen Sünde gewesen. Es geht somit von Adam aus zugleich mit der Natur auch die seiner Natur anhaftende Sündhaftigkeit, also seine habituelle Sünde auf die Nachkommen über, um ihnen eigen zu werden. Nichtsdestoweniger kann und muß man in gewissem Sinne auch sagen, die aktuelle Sünde Adams gehe auf die Nachkommen über; und zwar zunächst insofern, als die aktuelle Sünde in der habituellen fortlebt, d. h. als letztere ein der ersten äquivalenter und wesentlich auf sie bezogener oder mit ihr in Verbindung stehender Zustand ist (s. oben n. 112); sodann aber auch insofern, als eben der Uebergang der habituellen Sünde voraussetzt und einschließt, daß die Nachkommen Adams durch den Empfang der Natur effektiv zu Gliedern eines Körpers werden, als dessen Gesammthandlung die Sünde Adams gesetzt worden ist, und daß so die physisch Adam allein angehörige Handlung nun auch beginnt, moralisch ihnen mit anzugehören. 300

II. Die so überkommene Sündhaftigkeit der Nachkommen Adams nennt die Kirche *peccatum originale* in dem speziellen Sinne eines peccatum *per originem ex Adam inductum*. Als solches bildet sie einerseits den Gegensatz zu der durch eigene Akte geschaffenen Sündhaftigkeit der Nachkommen Adams, gegenüber welcher jene, als eine ursprünglich vor aller eigenen Thätigkeit vorhandene und gegebene und als Wurzel der aktuellen Sünde, relativ den Charakter einer Ursünde hat. Andererseits bildet sie den Gegensatz zu der Ursünde Adams, die als solche in ihrer Weise ebenfalls originalis ist, sowohl zu der aktuellen Ursünde, aus welcher sie ihren Ursprung hat, als zu der habituellen, in welcher als ihrem maßgebenden Vorbilde sie ihren Ursprung hat, und wird in diesem Gegensatze genauer als peccatum originale *originatum* bezeichnet. Weil in und mit dem Empfange der Natur gegeben, wird sie ferner häufig *peccatum naturale* genannt, in ähnlicher Weise wie die VV. die justitia originalis justitia naturalis genannt haben. Deßgleichen heißt sie in einem spezielleren Sinne *peccatum naturae*, nämlich nicht bloß wie bei Adam, inwiefern sie die Natur als solche befleckt, sondern auch im Gegensatz zu dem peccatum naturae in Adam, inwiefern bei Adam die Befleckung der Natur von dem betr. Inhaber der Natur durch 301

persönlichen Akt ausgegangen ist, hier aber umgekehrt die Beflecktheit der Natur die Beflecktheit ihres Inhabers begründet, nach dem Anselmischen Satze: **in Adam persona infecit naturam, in nobis natura inficit personam.** Endlich nennen wir im Deutschen die fragliche Sünde Erbsünde, und dieser Ausdruck ist, obgleich der entsprechende lateinische Name peccatum haereditarium nur selten gebraucht wird, mindestens ebenso treffend, ja, in seinem vollen Sinne verstanden, in gewisser Beziehung noch deutlicher als die lateinischen Ausdrücke. Denn er besagt nicht nur, daß diese Sünde mit der Natur wie eine Eigenschaft derselben vom Stammvater überkommen wird, sondern auch, daß sie den Nachkommen gerade deßhalb eigen ist, inwiefern sie mit dem Stammvater Eine Person bilden; er weist also darauf hin, daß und wie in der Sünde eine Solidarität der durch den Willensakt des Stammvaters begründeten Schuld enthalten sein kann, und gerade in dieser Hinsicht zieht auch *Aug.* den Begriff des haereditarium zur Erklärung des originale herbei [1].

803 III. Die Erbsünde fällt unter den allgemeinen Begriff des Erbübels und den spezielleren eines Erbfehlers. Da nun in dem Erbfehler namentlich auch eine Neigung zur Sünde und zwar eine mächtige überwiegende Neigung zur Sünde, sowie eine der idealen Vollkommenheit der Natur entgegengesetzte, unwillkürliche und unaufhaltsame Tendenz zum Widerstreit der Regungen der niederen Kräfte gegen die höheren enthalten ist, nach dem gewöhnlichen Laufe der Dinge aber eine förmliche Sündhaftigkeit nur auf persönlichen Handlungen beruht: so kann eine oberflächliche Auffassung leicht dahin führen, in der Erbsünde bloß einen solchen Fehler, nicht auch eine wahre und eigentliche Sündhaftigkeit zu erblicken. Auch katholischerseits haben daher bes. in neuerer Zeit manche rationalisirende Theologen (bes. Hermes) die Erbsünde bloß auf eine Gott mißfällige Beschaffenheit beschränkt, die weder das spezifische Wesen, noch die spezifischen Eigenschaften einer wahren Sünde habe.

805 Demgegenüber ist katholisches Dogma, daß, von einem besonderen Privilegium abgesehen, alle durch natürliche Zeugung von Adam abstammenden Menschen ohne Ausnahme zugleich mit ihrem ersten Ursprunge (in der vollendeten Empfängniß) wahrhaft Sünder d. h. sündhaft und ungerecht werden durch eine förmliche und eigentliche ihnen inhärirende Sündhaftigkeit, vermöge deren sie wahrhaft des göttlichen Mißfallens und Zornes und damit auch mannigfacher Strafen würdig sind und insbesondere, als wahrhaft mit Schuld beladen, einer wahren Sühne und Nachlassung der Sünde oder einer Lösung und Reinigung von der Schuld bedürfen. Wie dies aus der Schriftlehre von der universalen Bedeutung der Ursünde evident folgt: so ist es auch durch die Kirche von Anfang an als wesentliche Voraussetzung verschiedener die christliche Heilsordnung betreffender Dogmen festgehalten und wiederholt erklärt worden. Formell erklärt ist diese Lehre insbesondere vom *Trid.* sess. 5. can. 3. 4. 5 (im Anschluß an die Lehre von der Wirksamkeit der Ursünde in can. 2), indem es

[1] L. 1. Retr. c. 13: Illud, quod in parvulis dicitur originale peccatum, cum adhuc non utantur arbitrio voluntatis, non absurde dicitur etiam voluntarium, quia ex prima hominis voluntate contractum factum est quodammodo haereditarium.

sagt: *hoc Adae peccatum,* quod origine unum est, et propagatione, non imitatione transfusum omnibus, *inest unicuique proprium* (can. 3); parvulos recentes ab uteris matrum ex Adam trahere originale peccatum, quod regenerationis lavacro *necesse sit expiari* (c. 4); per baptismum *reatum* originalis peccati *remitti,* und tolli totum id, quod *veram et propriam* peccati *rationem* habet (c. 5).

806 Die heilige Schrift lehrt dies direkt in der Schilderung des Ursprungs und Ueberganges der Sünde Röm. 5, 12 (s. oben n. 274) und in terminis Eph. 2, 3: Eramus *natura* (φύσει) *filii irae,* sicut et caeteri, obgleich es im Urterte allerdings nicht durchaus evident ist, daß φύσει hier bloß „von Natur" und nicht „wahrhaft = re vera" bedeutet. Indirekt liegt es in all den Ausdrücken, worin die Schrift Christus als den Erlöser aller Menschen darstellt; zumal sie diese Erlösung als ebenso allgemein darstellt, wie der Tod, der körperliche wie der geistige, allgemein ist. S. bes. I. Cor. 5, 14: Si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt, et pro omnibus mortuus est Christus. — Aus dem alten Testament gehört hierher bes. Ps. 50, 7: Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum et in peccatis concepit me mater mea (hebr. in iniquitate natus sum et in peccato fovit me mater mea). Die Beziehung dieses Gedankens auf die Entschuldigung der späteren aktuellen Sünden ist allein schon Beweis, daß nicht die Sünde der Mutter, sondern des Kindes gemeint ist. — Die von den VV. oft citirte Stelle Job 14, 4 macht eine Schwierigkeit wegen der verschiedenen Texte. Die *Vulg.* hat: Quis potest facere mundum *de immundo conceptum semine?* Nonne tu, qui solus es? Die *Itala,* nach welcher die lat. VV. citiren und welche hier mit der *Sept.* stimmt, liest: Qui mundus a sorde, *non unus* (al. sed nemo), *etiamsi unius diei sit vita ejus super terram?* (*Gelas.* ep. ad epp. Piceni verbindet beide Lesarten, und *Hieron.,* von dem die erstere herrührt, citirt zuweilen nach der zweiten.) In beiden Lesarten ist von einer, nur in verschiedener Weise in dieser Eigenschaft kenntlich gemachten, ursprünglichen Unreinheit des Menschen die Rede, welche keine andere sein kann als die der Sünde. Dagegen hat das Hebr. einfach: quis dabit mundum de immundo? non unus, ohne daß, wie in der Vulg., durch den Hinweis auf das semen oder, wie in der Itala, durch die Verbindung mit dem folgenden Satze das Subjekt und die Qualität der immunditia als einer angeborenen näher bestimmt wird. — Manche andere Stellen, welche zuweilen von den VV. und TT. citirt werden, sprechen bloß die allgemeine Neigung zur Sünde oder die allgemeine Verbreitung, resp. eine von Jugend auf angenommene Uebung der persönlichen Sünde aus; ihre Heranziehung dient daher gar nicht zur Klarstellung, eher zur Verdunkelung der Lehre. — Dagegen beriefen sich die Pelagianer auf Ezech. 18, 2—20, wo Gott verspricht, daß die Kinder die Sünde ihres Vaters nicht tragen sollen, was aber nur von der Bestrafung für solche Sünden der Väter gemeint ist, an welchen die Kinder in keiner Weise theilnehmen, und wogegen es auch anderswo, Exod. 20, 5, heißt, Gott werde die Sünde der Väter an den Kindern bis in das dritte und vierte Geschlecht strafen. Vgl. hierüber *de Rubeis* l. c. c. 19, und oben n. 101.

807 Die Tradition ist evident aus den alten Entscheidungen gegen die Pelagianer, um so mehr, als diese Entscheidungen sich ebenso auf das notorische Dogma oder die „regula fidei" von der Nothwendigkeit und Wirksamkeit der Taufe und die Bekundung derselben im Taufritus, wie auf die beständige kirchliche Erklärung der Stelle des Römerbriefes berufen. So das *Conc. Milev.* II. ab Innoc. I., resp. *Carthag.* a. 418, a Zosimo per tractoriam approbatum can. 2 (wörtlich vom *Trid.* l. c. can. 4 nebst einigen Zusätzen wiedergegeben). Der Canon lautet in der Fassung des *Trid.* (die Zusätze sind durch Klammern kenntlich gemacht), wie folgt: Si quis parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat [etiam si fuerint a baptizatis parentibus orti], aut dicit in remissionem quidem peccatorum eos baptizari, sed nihil ex Adam trahere originalis peccati, quod regenerationis lavacro necesse sit expiari [ad vitam aeternam consequendam], unde fit consequens, ut in eis forma baptismatis, in remissionem peccatorum, non vera, sed falsa intelligatur: a. s., quoniam non aliter intelligendum est id, quod dixit Apostolus: *Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes pecca-*

verunt, nisi quemadmodum Ecclesia catholica ubique diffusa semper intellexit. Propter hanc enim regulam fidei ex traditione Apostolorum etiam parvuli, qui nihil peccatorum in semetipsis adhuc committere potuerunt, ideo in remissionem peccatorum veraciter baptizantur, ut in eis regeneratione mundetur, quod generatione contraxerunt. *[Nisi enim quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei.]* Die berühmte Tractoria von Papst *Zosimus* selbst sagt nach dem Auszug bei *Aug.* (ep. 190): Fidelis Dominus in verbis suis ejusque baptismus re ac verbis, id est, opere, confessione et remissione vera peccatorum in omni sexu aetate, conditione generis humani eandem plenitudinem tenet. Nullus enim, nisi qui peccati servus est, liber efficitur, nec redemptus dicitur, nisi qui vere per peccatum fuerit ante captivus; sicut scriptum est: *Si vos Filius liberaverit, vere liberi eritis.* Per ipsum enim renascimur spiritualiter, per ipsum crucifigimur mundo; ipsius morte mortis ab Adamo omnibus nobis introductae atque transmissae universae animae illud propagatione contractum chirographum rumpitur, in quo nullus omnino natorum, antequam per baptismum liberetur, non tenetur obnoxius. — Der Hinweis auf die forma baptismatis bezieht sich nicht auf das, was in der späteren Theologie so genannt wird, d. h. auf die eigentliche Tauffformel, worin von der remissio peccatorum nicht die Rede, sondern auf den Taufritus, in wiefern dabei einestheils das Symbolum mit dem „credo remissionem peccatorum" resp. unum baptisma in remissionem peccatorum recitirt, und andererseits die Exorcismen gegen den bösen Feind angewandt wurden. S. bes. *Coelest.* ep. ad Gallos cap. 12.: Illud etiam, quod circa baptizandos in universo mundo sancta Ecclesia uniformiter agit, non otioso contemplamur intuitu. Cum sive parvuli, sive iuvenes ad regenerationis veniunt sacramentum, non prius fontem vitae adeunt, quam exorcismis et exsufflationibus clericorum spiritus ab eis immundus abigatur: ut tunc vere appareat, quomodo *princeps mundi hujus mittatur foras* (Joh. 12, 31), et quomodo *prius alligetur fortis* (Matth. 12, 19), *et deinceps vasa ejus diripiantur* (Marc. 3, 27), in possessionem translata victoris, qui *captivam duxit captivitatem* (Eph. 4, 8), *et dedit dona hominibus* (Ps. 67, 19). — Ueber die Bedeutung des Argumentes, welches die VV. auch aus den Schriftstellen über die Nothwendigkeit der Eucharistie in der altkirchlichen Praxis, die letztere auch den Kleinen zu reichen, zogen, s. *De Rubeis* l. c. c. 28.

808 Zahlreiche patristische Zeugnisse aus der vorpelagianischen Zeit s. bei *Aug.* c. Julian. l. 1—2; auch bei Klee, Dogmatik (Folgen der Sünde Adams Cap. 1). Allerdings finden sich bei manchen Vätern jener Zeit, bes. den griechischen, einzelne Ausdrücke, welche auf den ersten Blick, und aus dem Contexte gerissen, die Erbsünde zu läugnen oder wenigstens zu übergehen scheinen, bes. in der dogmatischen Polemik gegen die Origenisten u. A., welche die Seelen mit persönlicher Sünde beladen in die Welt kommen ließen, oder in sittlichen Ermahnungen zur Vermeidung aktueller Sünden. Aber kaum bei Einem der VV. findet sich eine ernste Schwierigkeit. Vgl. über diese Schwierigkeiten *De Rubeis* l. c. c. 22 ff., Kilber l. c. § 2.

§ 202. Die spezifische Constitution des Wesens der Erbsünde und die daraus sich ergebenden spezifischen Eigenschaften derselben.

Literatur: *Aug.* bes. de nupt. et conc. l. 1. c. 22 ff.; *Lomb.* l. 2. dist. 30 u. bes. dist. 32.; dazu *Bonav.*, *Scot.* (über die scot. Theorie vgl. *Macedo* t. II. collatio 9.); *Aegid.*, *Dion. Carthus.*, *Estius*, *Thom.* 1. 2. q. 82.; dazu *Sylvius*, *Salmant.*, *Gonet*, *Val.*, *Tanner*; *Stapleton* de justif. l. 1. u. 3.; *Bellarm.* de am. gr. l. 5.; *Valentia* de pecc. orig.; *Reding* in Conc. Trid. sess. V.: *De Rubeis* l. c. c. 54—60.; Kleutgen a. a. O. 2. Aufl. Cap. 2.; Berlage § 28—29.; Schlünkes a. a. O.

809 Wie die kirchlichen Entscheidungen über die Existenz der Erbsünde und ihr Wesen als einer wahren Sünde besonders Bezug nehmen auf die Noth-

wendigkeit und Wirksamkeit ihres Heilmittels, der Taufe: so hat die Kirche im *Trid.* sess. VI can. 5, und desgleichen die VV. und TT., die Bestimmung der spezifischen Constitution der Erbsünde ebenfalls namentlich in Bezug auf die positive und negative Tragweite der Wirksamkeit der Taufe getroffen. Eine adäquate positive Bestimmung hat das Trid. freilich nicht geben wollen. Indem es aber in den vorhergehenden Canones die Taufe fordert als eine Wiedergeburt aus Gott zur Herstellung der verlorenen sanctitas et justitia und zur Aufhebung der mors animae, und andererseits die Taufe, obgleich sie die Concupiscenz nicht aufhebt, die Aufhebung alles dessen bewirken läßt, was wahrhaft und eigentlich den Charakter der Sünde besitzt, hat es deutlich die Grenzen bezeichnet, innerhalb welcher man die spezifische Constitution der Erbsünde zu suchen hat.

310 Der erwähnte Can. 5 des Trid. lautet: Si quis per Jesu Christi Domini nostri gratiam, quae in baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti negat; aut etiam asserit, non tolli totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet, sed illud dicit tantum radi, aut non imputari: a. s. In renatis enim nihil odit Deus: quia nihil damnationis est in eis, qui vere consepulti sunt cum Christo per baptisma in mortem, qui non secundum carnem ambulant, sed veterem hominem exuentes et novum, qui secundum Deum creatus est, induentes, innocentes, immaculati, puri, innoxii, ac Deo dilecti effecti sunt, haeredes quidem Dei, cohaeredes autem Christi, ita ut nihil prorsus eos ab ingressu coeli remoretur. Manere autem in baptizatis concupiscentiam vel fomitem, haec sancta Synodus fatetur et sentit: quae cum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus, sed viriliter per Jesu Christi gratiam repugnantibus, non valet; quinimo qui legitime certaverit, coronabitur. Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus peccatum appellat, Sancta Synodus declarat, Ecclesiam Catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia *ex peccato est et ad peccatum inclinat.* Si quis autem contrarium senserit, a. s.

311 Die verkehrten Auffassungen der Constitution der Erbsünde beruhen im Allgemeinen darauf, daß das, was nach der katholischen Lehre organisch verbunden gedacht werden muß, die in Adam contrahirte Geschlechtsschuld und die innere verkehrte Beschaffenheit des Erbsünders als Inhalt dieser Schuld, auseinander gerissen, und entweder die angeborene innere Beschaffenheit des Erbsünders für sich allein, oder die Verantwortlichkeit für die aktuelle Sünde Adams für sich allein als das wahre und eigentliche Wesen der Erbsünde hingestellt wird. Diese verkehrten Ansichten kommen wieder in verschiedenen, mehr oder minder erträglichen Schattirungen vor, wie auch die katholische Lehre immer noch verschiedene mehr oder minder adäquate Fassungen zuläßt.

312 I. Die erste verkehrte Ansicht, welche das Wesen der Erbsünde schlechthin und ausschließlich in die innere Beschaffenheit des Erbsünders verlegt, sieht diese als förmlich sündhaft an ohne Rücksicht auf eine freie Verschuldung derselben, weil eine solche im Erbsünder selbst sich nicht finde und eine ihm äußerliche Verschuldung in und durch Adam nicht in Betracht kommen könne. Diese Ansicht erscheint hauptsächlich in zwei Formen, von denen man die eine die manichäisirende, die andere die rationalisirende Form nennen kann. Die erste Form findet sich bei sämmtlichen Reformatoren (außer Zwingli), welche die innere Beschaffenheit des Erbsünders, damit sie an und für sich eine wahre und eine recht furchtbare Sünde

darstelle, in einer Weise übertreiben und entstellen, daß sie alle Bosheit in sich vereinigt, welche man sich in einer persönlichen Sünde denken kann, und darauf hin lehren, daß jene Beschaffenheit allein vermöge ihrer inneren Bosheit, ohne alle Rücksicht auf freie Verschuldung, vor Gott ebenso schuldig mache, wie die freie persönliche Sünde. Die andere Form findet sich bei Zwingli und manchen Neueren (z. B. Hermes), welche die innere Beschaffenheit des Erbsünders wenig oder gar nicht übertreiben, ja den Verlust der heiligmachenden Gnade ganz außer Augen lassen, aber eben damit auch mehr oder weniger ausdrücklich auf den Charakter einer förmlichen Sünde verzichten. Beide Formen haben das gemeinschaftlich, daß sie, um die Erbsünde einer persönlichen aktuellen Sünde nachzubilden, die verkehrte innere Beschaffenheit des Erbsünders in die Concupiscenz verlegen, wenn schon in verschiedener Weise, wie sie auch die Concupiscenz selbst verschieden bestimmen. In dieser konkreten Fassung sind beide Formen schon im *Trid.* can. 5 verworfen, indem das Concil erklärt, daß diejenige Concupiscenz, welche wirklich im Erbsünder vorhanden ist, auch nach der Taufe bleibe, während doch alles weggenommen werde, was wirklich und wahrhaft Sünde sei. Ueberdies ist aber auch in Bajus (prop. 46—47) überhaupt das Prinzip verworfen worden, daß irgendwelche innere Beschaffenheit des Erbsünders den Charakter einer wahren und eigentlichen Sünde haben könne ohne Beziehung auf die Verschuldung Adams. Desgleichen ist speziell gegenüber der ersten Form in Bajus förmlich verworfen worden sowohl die Uebertreibung des Wesens und der Wirksamkeit der habituellen Concupiscenz, wie auch die unsittliche Anschauung von dem wesentlich und förmlich sündhaften Charakter der aktuellen Concupiscenz, worauf von den Reformatoren die wesentliche und unbedingte Sündhaftigkeit der angeborenen Beschaffenheit des Menschen gegründet wurde.

313 Die betr. prop. damn. Baji sind die Sätze 46—51, von denen je zwei und zwei zusammengehören und die sich so auf die erwähnten drei Punkte vertheilen. (46.) Ad rationem et definitionem peccati non pertinet voluntarium, nec definitionis quaestio est, sed causae et originis utrum omne peccatum debeat esse voluntarium. (47.) Unde peccatum originis vere habet rationem peccati sine ulla relatione ac respectu ad voluntatem a qua originem habuit. — (48.) Peccatum originis est habituali parvuli voluntate voluntarium, et habitualiter dominatur parvulo; eo quod non gerit contrarium voluntatis arbitrium. (49.) Et ex habituali voluntate dominante fit, ut parvulus decedens sine regenerationis sacramento, quando usum rationis consecutus erit, actualiter Deum odio habeat, Deum blasphemet, et legi Dei repugnet. — (50.) Prava desideria, quibus ratio non consentit, et quae homo invitus patitur, sunt prohibita praecepto: Non concupisces. (51.) Concupiscentia sive lex membrorum et prava ejus desideria, quae inviti sentiunt homines, sunt vera legis inobedientia.

314 A. Was die manichäisirende Form des obigen Irrthums betrifft, so erscheint als deren allerkrassieste Schattirung in der wahnsinnigen Phantasie des *Flacius Illyricus*, daß die Erbsünde eine böse Substanz sei; dieselbe war jedoch, obgleich von Luther selbst durch seine Ausdrucksweise begünstigt, den übrigen Reformatoren selbst zu monströs. (Vgl. das über *Bellarm.* l. c. c. 1—3.)

315 b. Viel allgemeiner war unter den Reformatoren die Anschauung, wonach die Erbsünde, ähnlich wie die fortdauernde Sündhaftigkeit der Teufel, in einem physisch ununterbrochen fortgesetzten aktuellen Sündigen bestände (so bei *Melanchthon* in der Apol., wo er den Scholastikern vorwirft: graviora vitia naturae humanae non commemorant, sc. ignorationem Dei, contemptum Dei, odisse judicium Dei, irasci Deo, desperare gratiam), was jedoch im Hinblick auf die jeder geistigen Thätigkeit entbehrenden Kinder ebenfalls bald als absurd erscheinen mußte. (Vgl. *Bell.* l. c. c. 4.)

c. Man modelte daher diesen Gedanken dahin um, daß man auf die Kinder vor allem Vernunftgebrauch eine ähnliche sündhafte Stimmung des Willens übertrug, wie sie bei persönlich sündigenden Menschen als moralisch fortgesetzte Sünde oder als dauernde böse Gesinnung erscheint, und in dem nicht widerrufenen Entschlusse oder Vorsatze oder einer fortdauernden Absicht und Bereitwilligkeit zu sündigen besteht, was *Bajus* (de pecc. orig. c. 2.) actum quendam habitualem, quo ad malum *semper intenti* sumus, nennt. Aber auch diese Form der Sünde ist bei der Erbsünde, eben weil es eine Erbsünde ist, undenkbar; denn dieselbe setzt wesentlich einen persönlichen Akt in dem betr. Subjekte als ihren Grund voraus und bei den Neugeborenen ist kein solcher Akt denkbar. 616

d. In der That setzte man denn auch gewöhnlich die Erbsünde in die Begierlichkeit als eine bloße Geneigtheit und Disposition zur aktuellen Sünde, aber eine solche, aus welcher, sobald die Seele zur Thätigkeit erwache, aktuelle Sünden mit Nothwendigkeit hervorgehen müßten, und welche als nothwendig wirksame Wurzel von Sünden ebenso boshaft und schuldbar sei wie diese selbst. Zu dem Ende stellte man die unwillkürlichen Regungen der Begierlichkeit ungeachtet ihrer Unfreiheit schon in sich selbst als förmliche sündhafte Handlungen hin und a fortiori alle Akte des Willens, in welchen der Wille nach reformatorischer Lehre nothwendig der Begierlichkeit zustimmt. Und in der That: wenn unwillkürliche Regungen zum Bösen ungeachtet ihrer Unfreiheit an und für sich förmliche aktuelle Sünden sein können, welche vor Gott Schuld und Strafwürdigkeit begründen: dann steht auch nichts im Wege, die Neigung zu denselben an und für sich als eine förmliche habituelle Sünde anzusehen. Wie aber diese Auffassung der aktuellen Sünde gegen alle sittliche Grundsätze verstößt, so fällt mit ihr auch die darauf gegründete Theorie von der Erbsünde. 617

e. Die vorstehende Ansicht der Reformatoren wurde von Bajus und Jansenius näher dahin erklärt, daß die habituelle Begierlichkeit insbesondere deßhalb eine förmliche Sünde constituire und Schuld begründe, weil und inwiefern sie eine habituelle Bereitwilligkeit des Willens ihr zu folgen und, ihr folgend, Gott zu verachten und zu hassen einschließe; diese aber schließe sie deßhalb ein, weil sie in Ermanglung jeder entgegengesetzten guten Neigung den Willen vollständig beherrsche, so daß dieser genöthigt sei, beim Erwachen der Begierlichkeit ihr zu folgen, und zwar nicht bloß beim Erwachen der sinnlichen Begierlichkeit in diesem Leben, sondern auch beim Erwachen der geistigen Begierlichkeit nach dem Tode, weßhalb dann die Seele nothwendig Gott hasse. Das aber setzt die vollständige Vernichtung der sittlichen Freiheit und der sittlichen Anlage voraus und construirt in den Willen des Menschen ohne dessen Zuthun eine Stimmung hinein, welche einer förmlichen bösen Gesinnung äquivalent ist, und zwar einer solchen, wie sie selbst durch persönliche Akte nur bei den Verdammten und Dämonen entsteht. 618

Während in dieser Beziehung Bajus und Jansenius die Lehre der Reformatoren nur näher erklärten, suchten sie auf der anderen Seite dieselbe einzuschränken, um an dem Trid. vorbeizukommen. Die Reformatoren lehrten nämlich, die Begierlichkeit, die aktuelle sowohl wie die habituelle, behalte ihren förmlich sündhaften Charakter, wie sie ihn aus sich habe, so auch wesentlich unter allen Umständen, also auch nach der Taufe, so daß die Rechtfertigung, so lange sie die Begierlichkeit nicht aufhebe, nur in einer Zudeckung resp. Rasirung, d. h. in einer Nichtimputation zur gebührenden Strafe, resp. einer theilweisen Verhinderung der Wirksamkeit und Erscheinung der ihrem vollen inneren Wesen nach fortdauernden Sünde bestehen könne, nicht aber in einer Aufhebung der innern Schuldbarkeit der Concupiscenz und ihres förmlich sündhaften Charakters. Bajus und Jansenius hingegen lehrten, daß die Concupiscenz nur so lange förmliche Sünde bleibe und diesen Namen ganz und voll verdiene, als der Geist nicht virtuell durch die Taufgnade oder aktuell durch eigene Entscheidung dagegen reagire, ihrer Herrschaft entzogen sei oder sie bekämpfe, obgleich auch dann die Begierlichkeit noch immer ein wahrer und förmlicher Ungehorsam gegen das förmliche göttliche Gebot: „du sollst nicht begehren" bleibe. Demgemäß lehrte Jansenius insbes., die Begierlichkeit an sich sei, wie nicht unter allen Umständen peccatum formale, so auch nicht das formale peccati, sondern bloß das *materiale peccati*, von dem das formale, die aversio a Deo oder der reatus, getrennt werden könnten. Indeß das sind nur katholische Formeln zur Verhüllung der protestantischen Lehre. Denn so lange das Prinzip bestehen bleibt, daß die aktuelle Begierlichkeit ein förmlicher aktueller Ungehorsam gegen ein förmliches Gebot, und die habituelle Begierlichkeit ein förmlicher 619

habitueller Ungehorsam sei, sind und bleiben beide förmliche Sünden; und wenn sie an sich nur materiale peccati genannt werden, so geschieht das doch nur in demselben Sinne, in welchem auch bei aktuellen persönlichen Sünden der Akt als solcher die materielle Seite der Sünde bildet, inwiefern er nämlich das ist, woran die aversio a Deo und der reatus so haften, daß sie zugleich dadurch begründet werden und nothwendig in seinem Gefolge stehen. Demgemäß kann auch hier durch die Gnade oder die Reaktion des Willens nur bewirkt werden, daß die an sich imputirbare Sünde nicht wirklich angerechnet werde, und daß die Begierlichkeit den Willen nicht mehr so vollständig von Gott abziehe, wie sie es vor der Gnade und aus sich nicht bloß vermochte, sondern auch nothwendig that. Wenn das *Trid.* bloß definirt, die Concupiscenz sei *in renatis* nicht förmliche Sünde: dann hat es damit diese Auffassung nicht freigelassen, geschweige denn acceptirt; vielmehr zeigt es gerade durch diesen Zusatz, daß die Concupiscenz überhaupt und an und für sich und durch sich selbst nicht förmliche Sünde sei, wenn sie schon vor der Wiedergeburt durch ein hier vorhandenes zu ihr hinzu tretendes Moment eine solche gewesen sein möge.

820 Alle diese Theorien suchen in der heiligen Schrift ihre Stütze namentlich im Cap. 7 des Römerbriefes, worin der Apostel die Macht und das Gesetz des peccatum habitans in carne beschreibt. Daß hier die Concupiscenz, oder die necessitas concupiscendi, *peccatum* genannt und auch unter dem Gesichtspunkte der Gesetzwidrigkeit so genannt wird, ist keine Frage, und ebenso wenig, daß sie selbst in den Wiedergeborenen so genannt wird. Aber mit Rücksicht darauf, daß der Apostel sofort im Anfange des folgenden Capitels sagt: Nihil damnationis (= nihil damnabile, oder nulla causa damnationis) est in eis, qui sunt in Christo Jesu, ist es evident, daß die Concupiscenz in den Wiedergeborenen keine wahre und eigentliche Sünde ist und folglich auch außer dem Zustande der Wiedergeburt es nicht an und für sich sein kann; und überdies verlegt der Apostel dieses peccatum nicht in den Geist, der doch stets an der förmlichen Sünde irgendwie betheiligt sein muß, sondern in's Fleisch und gerade in das Widerstreben des Fleisches gegen den Geist. Demgemäß kann der Ausdruck peccatum hier nur in einem figürlichen Sinne genommen werden. Der Sinn im Allgemeinen bestimmt sich nach dem *Trid.* dahin, daß die Concupiscenz ex peccato est et ad peccatum inclinat, d. h. daß sie 1) durch eine förmliche Sünde, nämlich die Sünde Adams, entstanden ist und 2) zu förmlichen Sünden hinneigt. Und diesen Sinn gibt auch *Aug.* (de nupt. et conc. l. 1. c. 23): *Modo quodam loquendi* [concupiscentia] peccatum *vocatur*, quod et peccato facta est et peccatum, si vicerit, facit. Sic vocatur peccatum, quia peccato facta est, quum jam in regeneratis non sit ipsa peccatum, sicut vocatur lingua locutio, quam facit lingua et manus vocatur scriptura quam facit manus. Itemque sic vocatur peccatum, quia peccatum si vincit facit, sicut vocatur frigus pigrum, non quod a pigris fiat, sed quod pigros faciat. Obgleich diese beiden Gründe der Benennung einigermaßen auch isolirt gelten, so haben sie doch nur in der Combination ihren vollen Werth, weil man einerseits den Tod, obgleich auch er Wirkung der Sünde ist, nicht leicht Sünde nennen würde, und andererseits auch die Neigung zur Sünde nur sehr gezwungen so nennen könnte, wenn sie nicht zugleich Wirkung einer Sünde wäre.

821 Uebrigens weisen diese zwei Gründe und Formen der Benennung noch auf zwei andere Gründe und Formen hin, durch welche die ersteren eine vollere und tiefere Bedeutung erlangen, und welche auch dem Apostel sichtlich vorschwebten. Indem nämlich die habituelle Concupiscenz dadurch zur förmlichen Sünde hinneigt, daß sie durch sich selbst ein unwillkürliches Wohlgefallen an verbotenen Dingen und zugleich ein Widerstreben des Fleisches gegen den Geist erzeugt: so ist in der inclinatio ad peccatum mitgegeben, daß jene Concupiscenz auch ohne die Zustimmung des Willens „Böses wirkt" (Röm. 7, 15. 17. 19), d. h. Unordnungen erzeugt, die der Wille, wo er sie verhüten kann, nicht ohne Sünde zulassen dürfte, welche also an sich schon materiell gegen ein sie selbst betreffendes Gesetz verstoßen. Wenn also von der habituellen Concupiscenz gesagt wird, sie heiße Sünde, *quia ad peccatum inclinat*, dann ist das nicht ausschließlich von einer bloßen Neigung zu förmlichen Sünden, sondern auch 3) von einem zwingenden Triebe zu materiellen Sünden zu verstehen, vermöge dessen jene Concupiscenz auch in sich selbst materiell gesetzwidrig ist und Sünde genannt werden kann. Weil aber eben darum andererseits der ganze Bestand der Concupiscenz, soweit er verhütet werden konnte und sollte, Gegenstand einer Verschuldung ist, also gegenüber derjenigen Sünde, durch

welche er eingetreten, als eine durch sie verschuldete Unordnung und mithin als Inhalt einer Schuld erscheint: so ist in dem *ex peccato esse* mitgegeben, daß die habituelle Concupiscenz ursprünglich wenigstens auch förmliche Sünde resp. materieller Bestandtheil einer solchen gewesen ist, mithin eben zu derjenigen habituellen Sünde gehört, welche nach Röm. 5, 12 durch die erste aktuelle Sünde in die Welt eingeführt worden und auf alle Menschen übergegangen ist. Wenn daher speziell von der Concupiscenz *in renatis* gesagt wird, sie heiße Sünde quia ex peccato est, so ist das *ex* peccato esse nicht bloß im causalen Sinne von dem einfachen Zurückbleiben der aus einer früheren aktuellen Sünde hervorgegangenen Wirkung, sondern auch 4) gewissermaßen in substanziellem Sinne von dem Zurückbleiben eines Theiles aus einem zerstörten Ganzen zu verstehen, wie man einen Leichnam Mensch nennt, weil er Mensch gewesen ist. Die letztere Bedeutung des peccatum beim Apostel ist nicht nur an sich die adäquateste, weil sie alle übrigen Bedeutungen in sich begreift, sondern auch die ungezwungenste und diejenige, welche dem ganzen Contexte des Apostels am besten entspricht, weil das peccatum inhabitans, dessen Wirksamkeit und Herrschaft er in Cap. 6 und 7 schildert, nichts Anderes ist als dasjenige peccatum, dessen Einführung zu allgemeiner Herrschaft in der Menschheit er in Cap. 5. dargestellt hatte. Sie liegt auch der Absicht des *Trid.* nicht fern, da es einerseits die concup. nur *in renatis* als nicht sündhaft bezeichnet und andererseits die Erklärung, es mißbillige nicht die Lehre der Theologen, manere in baptizatis partem materialem peccati, non formalem, nur aus formalen Gründen unterlassen hat. (Vgl. Pallav. l. 7. c. 9.) — Eine eingehende Erklärung der betr. Stellen Röm. 7, 1. f. bei *Bellarm.* l. c. l. 5. c. 10. und *De Rubeis* l. c. c. 56.; an letzterer Stelle wird namentlich nach dem hl. Thomas der doppelte Sinn ausgeführt, den die Worte des Apostels haben, je nachdem das peccatum inhabitans im Menschen vor oder nach der Aufhebung der Schuld gedacht wird.

Nächst der heiligen Schrift berufen sich die Reformatoren namentlich auf zahlreiche Stellen des hl. Augustinus, welcher constant entweder schlechthin die concupiscentia, oder die concup. cum suo reatu, oder den reatus concupiscentiae als die Erbsünde bezeichnet. Indeß, so weit es dabei auf die strenge reformatorische Auffassung ankommt, daß nämlich der formell sündhafte Charakter der Concupiscenz nicht bloß durch sie allein und an sich begründet werde, sondern auch schlechthin von ihr untrennbar sei, daß also selbst noch *in renatis* die Concupiscenz eigentlich Sünde zu nennen sei, sprechen dagegen ebenso unzählige Stellen von *Aug.*, worin er dies ausdrücklich läugnet und über den Namen des ‚peccatum' in diesem Falle sich ebenso erklärt, wie das Trid. Ja es gibt kaum eine Stelle, worin er bez. der Gerechtfertigten den Namen peccatum ohne ausdrückliche Restriktion gebraucht; nur die Ausdrücke malum, vitium, infirmitas, languor erklärt er für zulässig, obgleich dieses malum, eben weil es zugleich vitium ist und nicht bloß in einem Leiden besteht, sondern eine unordentliche Thätigkeit mit sich führt und als dem Geiste widerstrebend nicht bloß zu erdulden, sondern zu bekämpfen ist, von ganz anderer Art ist als das malum des Todes. Namentlich ist es unwahr, daß *Aug.* jemals gesagt habe, in der Taufe gehe das *peccatum* originale bloß reatu (sc. poenae) vorüber und bleibe actu; bloß von der *concupiscentia* sagt er, transit reatu und manet actu (de nupt. et conc. l. 1. c. 26—27.; dazu c. Jul. l. 6. n. 60). Aber wenn er es auch gesagt hätte, wie es ihn sogar die ältern Scholastiker sagen lassen, würde es ebenso zu verstehen sein, wie wenn man sagt, ein verstorbener Mensch sei der Seele nach von der Erde geschieden, dem Leibe nach zurückgeblieben, weil die Concupiscenz mit ihrem actus, d. h. der Tendenz zu demselben, in ganz anderer Weise die habituelle Sünde constituirt, als der actus in der aktuellen Sünde, der nur verziehen werden kann, wenn er vorübergegangen ist. Allerdings bezeichnet Aug. die Aufhebung des reatus concupiscentiae in der Wiedergeburt öfters als ein *non imputare,* aber als ein non imputare *in peccatum* oder als eine Nichtimputation, wie sie eben in der Nachlassung des reatus culpae liegt, nämlich als Aufhebung der Imputabilität eines verschuldeten Uebels, ohne daß letzteres in sich selbst vernichtet würde, z. B. de nupt. et conc. l. 2. c. 24.: Quamvis in omnibus regeneratis sit ista concupiscentia repugnans legi mentis, tamen quia remissa est, jam *non illis imputatur in peccatum;* und l. 1. c. 25: Respondetur, dimitti concupiscentiam carnis in baptismo non, ut non sit, sed ut in peccatum non imputetur; quamvis, reatu suo jam soluto, manet tamen.

323 Hieraus ergibt sich aber von selbst, daß *Aug.* auch *in non renatis* nicht mit Bajus und Jansenius die Concupiscenz an und für sich als formell sündhaft oder als etwas betrachten kann, das durch sich selbst ohne Weiteres ebenso einen reatus oder eine Schuld begründe, wie ein freier persönlicher sündhafter Akt. Der reatus ist ihm vielmehr etwas mit der Concupiscenz von ihrem Ursprunge aus einer freien Verschuldung her Verbundenes, was er sehr anschaulich dadurch ausdrückt, daß er die concupiscentia, welche noch mit dem reatus behaftet ist, mit einem vulnus vergleicht, in welchem noch das telum hafte, wodurch es verursacht worden, resp. mit der Krankheit eines Körpers, in dem noch das Gift stecke, wodurch jene verursacht worden, oder mit der Schwäche eines Körpers, die noch mit dem sie verursachenden Fieber verbunden ist. Vgl. *Aug.* de Trin. l. 14. c. 17.: Quemadmodum aliud est carere febribus, aliud ab infirmitate, quae febribus facta est, revalescere, itemque aliud est, infixum telum de corpore demere, aliud vulnus, quod eo factum est, secunda curatione sanare: ita prima curatio est, causam removere languoris, quod per omnium fit indulgentiam peccatorum, secunda ipsum sanare languorem, quod fit paulatim proficiendo in renovatione hujus imaginis. Quae duo demonstrantur in psalmo, ubi legitur: *Qui propitius fit omnibus iniquitatibus tuis*, quod fit in baptismo. Deinde sequitur: *Qui sanat omnes languores tuos*, quod fit quotidianis accessibus, cum haec imago renovatur. Dazu kommt, daß *Aug.* auch bez. der Erbsünde den Satz aufrecht erhält, daß sie, wie jede Sünde in einem freien Willensakte wurzele. So retr. l. 1. c. 15.: Quasi vero peccatum, quod eos [parvulos] ex Adam dicimus originaliter trahere, i. e., reatu ejus implicitos et ob hoc poenae obnoxios detineri, usquam esse potuit nisi in voluntate, qua commissum est, quando divini praecepti facta est transgressio.

324 Dagegen würde man allerdings den Gedanken Augustin's nicht vollkommen wiedergeben und auch die Schwierigkeiten, welche die Reformatoren aus seiner Lehre vorgebracht, nicht vollständig lösen, wenn man den reatus, welcher der Concupiscenz von ihrem Ursprunge aus einem freien schuldbaren Akte anhaftet, bloß als etwas sie Begleitendes, neben ihr Hergehendes, nur äußerlich mit ihr Verbundenes betrachten wollte, wie es die meisten TT. dadurch thun, daß sie als Inhalt des reatus oder als Gegenstand des Schuldigseins nicht die Concupiscenz selbst, sondern entweder die Uebertretung des paradiesischen Gebotes oder den Verlust der Heiligkeit ansetzen. Wenn *Aug.* ebenso gedacht hätte, könnte er 1) die Aufhebung des reatus nicht als eine *dimissio* oder *non imputatio* der Concupiscenz selbst bezeichnen (s. oben n. 322 die Stellen aus l. de nupt.) Desgleichen könnte er 2) (c. Jul. l. 6. n. 62) die Concupiscenz selbst nicht unter die iniquitates rechnen, von denen er sagt, daß ihr reatus bleibe in den occultae leges Dei, ut nulla *iniquitas* maneat *impunita* [1], und so auch nicht beifügen (ibid. n. 63.): *propter hoc* ergo *vitium* humana natura *damnatur*. Ferner könnte er 3) nicht die Größe gerade dieses Uebels betonen in der Absicht, zu zeigen, daß es groß genug sei, um den ewigen Tod der Seele herbeizuführen: (l. c. n. 48) *Tale* porro ac *tam magnum* malum, *tantum quia inest* [d. h. nach dem Vorhergehenden „*etiamsi*, adversus eam concupiscente spiritu, peccata concipere et parere non sinatur“], quomodo non *teneret in morte* et pertraheret in ultimam mortem, nisi et *ejus vinculum* in ea, quae in baptismo fit, remissione peccatorum omnium solveretur: Endlich könnte er 4) nicht (l. c. n. 51) sagen: Nos eam [concupiscentiam] malam dicimus et manere tamen in baptizatis, quamvis reatus ejus, non quo ipsa erat rea (neque enim aliqua persona est), sed quo *reum hominem originaliter faciebat*, fuerit remissus atque evacuatus. Alles dies setzt voraus, daß die Concupiscenz selbst, als eine

[1] Indem er nämlich hier den reatus concupiscentiae unter die Reate der übrigen iniquitates subsumirt, sagt er: Neque enim nulla est iniquitas, cum in uno homine vel superiora inferioribus turpiter serviunt, vel inferiora superioribus contumaciter reluctantur, etiamsi vincere non sinantur. *Hanc iniquitatem* si homo ab homine altero forinsecus adversante pateretur, quia in illo non esset, sine illo utique puniretur. Quia vero *in illo* est, aut *cum illo punietur*, aut, illo ab ejus reatu liberato, sic in certamine adversus spiritum perseverat, ut hominem jam non reum ad nulla post mortem tormenta transmittat, non alienet a regno Dei, nulla damnatione faciat detineri, neque, ut ea penitus careamus, velut aliena natura sejungatur a nobis, sed quia nostrae naturae languor est, sanetur in nobis.

in Adam verschuldete objektive iniquitas, den Inhalt ihres *reatus* bildet, mithin in ihm und durch ihn zur eigentlichen Sünde wird und zugleich in gewissem Sinne, als Gegenstand der Verantwortlichkeit den reatus mitbegründet. (Vgl. oben n. 117.) Ohne diese Voraussetzung sind alle Stellen unverständlich; mit derselben aber erklären sie sich auch vollkommen, freilich so, daß sie gerade das Gegentheil von dem sagen, was die Reformatoren hineinlegten. Die Concupiscenz konstituirt nämlich hier nicht dadurch die förmliche Sünde und die Schuld der Person, daß sie einfach da ist, sondern dadurch und darum, weil sie selbst verschuldet oder in schuldbarer Weise herbeigeführt und die Verbindung zwischen dem Objekt der Verschuldung und ihrem Prinzip noch nicht durchschnitten ist. Ganz besonders klar erhellt dies daraus, daß *Aug.* in dieser Beziehung die ignorantia gerade so behandelt, wie die concupiscentia, und so auch von einem „reatus stultitiae" redet (c. Jul. l. 6. n. 52), bei ihr aber, da sie an sich in keiner Weise eine verkehrte Richtung des Willens involvirt, auch nicht einmal ein Schein vorhanden ist, wonach sie anders als etwas Schuldbares gedacht werden könnte, denn durch schuldbare Herbeiführung von Seiten eines freien Willens.

825 Auf den ersten Blick könnte es, wie bei *Aug.*, so auch bei vielen ihm folgenden Scholastikern, seit *Hugo Vict.*, insbes. beim *Lomb.*, scheinen, als ob sie die erbsündliche Beschaffenheit als solche, insbes. die concupiscentia und ignorantia, als an und für sich formell sündhaft ansähen, zumal sie eben zum Beweise, daß in der Erbsünde nicht bloß ein Strafübel resp. ein reatus poenae, sondern auch eine Strafwürdigkeit und eine culpa vorhanden sei, einfach darauf verweisen, daß im gegenwärtigen Menschen neben bloßen Strafübeln, wie z. B. der Tod, auch jene vitia vorhanden seien. Weil aber alle diese TT. eine Ablösbarkeit des reatus von diesen vitia festhalten, so können sie nichts Anderes sagen wollen, als daß letztere eben solche Uebel seien, welche zur Ursünde nicht bloß im Verhältnisse von Straffolgen, sondern zugleich im Verhältnisse einer durch sie verschuldeten Unordnung oder Ungerechtigkeit ständen. Insbes. erklärt *Bonav.* gerade an der Stelle, wo er jene Auffassung am meisten urgirt (s. oben n. 1205), daß der förmliche Schuldcharakter zugleich bedingt sei durch die Solidarität der Verpflichtung des paradiesischen Gebotes und durch die in der allgemeinen Verleihung der justitia originalis begründete Möglichkeit, den Eintritt jener Uebel zu verhüten. So auch 2. d. 33. q. 1. a. 1.: **Ad hoc, quod aliquis possit peccatum a patre contrahere, necesse est, quod in illo possit ad aliquid obligari et possit eo bono, ad quod in ipso obligatur, privari . . . Hoc autem solum fuit in primo parente; ad aliquid enim tota natura humana et omnes posteri ejus in illo obligati sunt, sc. ad habendam rectitudinem justitiae sive non concupiscendum, et in illo per ejus aversionem illa rectitudine omnes privati sunt.** In Voraussetzung dieser Solidarität der Pflicht und der Macht, sie zu erfüllen, ergab sich dann von selbst, daß der Nichtbesitz des gesetzlich geforderten Zustandes eine wahre Schuld und zwar eine in Adam contrahirte Schuld involvire. Der positive Charakter des fraglichen Gesetzes aber machte für den gefallenen Menschen eine Dispens von demselben oder eine relaxatio debiti non concupiscendi (*Bonav.* d. 32. a. 1. q. 1.) möglich, in Folge deren die betr. Sünde nachgelassen und folglich die Sünde getilgt werden konnte, ohne daß die betr. fehlerhafte Beschaffenheit der Natur aufgehoben zu werden brauchte. Die genaueren TT. bezeichneten daher auch nicht die concupiscentia an und für sich, sondern mit Aug. die concupiscentia cum reatu oder cum *suo* reatu als die Erbsünde; den reatus aber sehen sie darin, daß die concupiscentia durch den schuldbaren Verlust der justitia originalis entstanden sei und diese Schuld so lange fortbestehe, als nicht die justitia originalis in ihrem Wesen oder in einem Aequivalent wiederhergestellt wird.

826 Was von der Concupiscenz überhaupt, gilt bei diesen TT. auch speziell von dem *dominium* concupiscentiae, auf welches sie besonderen Nachdruck legen, indem die Rebellion der Concupiscenz an sich bloß das *per*ficere justitiam, das dominium aber auch das facere justitiam hindere. Denn obgleich sie sagen, daß in diesem dominium nicht nur eine rein materielle und accidentelle, sondern auch eine formelle und wesentliche Ungerechtigkeit enthalten sei, welche unbedingt gehoben werden müsse, wenn der Mensch vor Gott gerecht werden solle: so wollen sie damit doch nicht behaupten, daß der durch das dominium concupiscentiae begründete Zustand des Willens durch sich selbst auch einen reatus begründe und so selbst dann eine förmliche Ungerechtigkeit oder Sündhaftigkeit darstellen würde, wenn er nicht verschuldet wäre; sie meinen bloß, daß er an sich geeignet sei, dort, wo er Inhalt eines

reatus ist, den wichtigeren Theil des Inhaltes und einen zu einer Todsünde hinreichenden Inhalt zu bilden. Ueberdies verstehen diese TT. das dominium concupiscentiae in ganz anderem Sinne als die Reformatoren, nämlich nicht im Sinne einer unbedingt und allgemein den Willen in zwingender Weise bewältigenden Herrschaft, sondern bloß im Sinne eines auf die Dauer moralisch unwiderstehlichen oder unüberwindlichen Druckes, in Folge dessen zuweilen auch schwere Sünden unfehlbar eintreten. Freilich sind diese TT. darin unklar, daß sie das unmittelbar in der Beschaffenheit der Natur begründete virtuelle dominium concupiscentiae nicht genug unterscheiden von dem formellen dominium über die der Concupiscenz freiwillig dienende Person, oder auch von einem solchen virtuellen dominium, welches darin besteht, daß der Wille nicht bloß vermöge seiner eigenen Schwäche der Concupiscenz nicht widerstehen kann, sondern auch überhaupt weder in re noch in jure die Mittel besitzt, um ihr zu widerstehen. Nur die beiden letzteren Formen des dominium sind mit dem Besitze der unbedingt nothwendigen justitia debita unverträglich, nicht aber auch die erste Form, da dieselbe auch in den Gerechtfertigten noch fortbesteht, in welchen die Schwäche des Willens der Concupiscenz gegenüber durch die Gnade nicht getilgt, sondern bloß unterstützt wird.

327 B. Nach dem oben Gesagten läßt sich auch die (oben n. 318) zweite Form des in Rede stehenden Irrthums, die rationalisirende, wie sie namentlich von Hermes und theilweise von Günther aufgestellt worden, leicht würdigen. Wir nennen sie eine rationalisirende, weil sie die übernatürlichen Voraussetzungen der Erbsünde, die übernatürliche Solidarität von Gnade und Pflicht, ganz ignorirt und aus der Erbsünde mehr oder minder ausdrücklich das Element der Schuld eliminirt, indem sie dasselbe nur in soweit zur Geltung kommen läßt, als es sich aus dem wirklichen Zustande des Menschen herleiten läßt. Aus diesem Zustande läßt sich aber nur herleiten, daß derselbe, soweit er in dem Zwiespalte zwischen Sinnlichkeit und Geist und in dem Uebergewicht der Sinnlichkeit über den Geist besteht, ein Gott mißfälliger ist, und gerade wegen dieser Mißfälligkeit vor Gott soll er auch Sünde sein. Indeß eine solche Mißfälligkeit vor Gott ist eine wesentlich andere als diejenige, welche der eigentlichen Sünde zukommt, und ist namentlich nicht geeignet, die Person, welche mit jenem Zustande behaftet ist, vor Gott seines Zornes und seiner Strafe würdig zu machen, wie sie denn auch noch in den Gerechtfertigten fortbestehen kann. Vgl. gegen Hermes und Günther bes. Kleutgen a. a. O. Cap. 2. § 1. und Cap. 3. § 2. In der oben citirten Schrift von Schlünkes ist die hermesische Lehre so gründlich umgestaltet, daß sie im Wesentlichen auf die Theorie des hl. Bonaventura hinauskommt.

328 II. Im extremen Gegensatz zur reformatorischen Auffassung der Erbsünde, welche dieselbe ausschließlich in der inneren Beschaffenheit des Erbsünders begründet sieht, steht eine andere Theorie, welche gerade zu ihrer Bekämpfung von katholischen Theologen seit der Reformation, ursprünglich besonders von Pighius, Catherinus und, wenn schon weniger schroff, auch von Salmeron, aufgestellt worden ist. Ihr zufolge bestände die Erbsünde weder ganz noch theilweise in einer inneren verkehrten Beschaffenheit des Erbsünders, sondern ausschließlich in der Zurechenbarkeit der aktuellen Sünde Adams. Demnach wäre die letztere nicht bloß die Wurzel, sondern auch der einzige Inhalt der Schuld; die ganze innere Unordnung im Erbsünder aber wäre nur eine Folge und Strafe der Erbsünde, und letztere bestände bloß insofern in einer Ungerechtigkeit des Subjektes, als eben die Schuld einer begangenen aktuellen Ungerechtigkeit ein moralisches Mißverhältniß des Subjektes zum Gesetze und zu Gott enthält. Dieselbe Auffassung, nur vorsichtiger und besser ausgedrückt, als es bes. bei Pighius und Catherinus der Fall war, wurde später von vielen TT. (bes. Skotisten, wie Frassen, und Molinisten, wie Kilber), adoptirt, namentlich von solchen, welche auch die persönliche habituelle Sünde bloß in die moralische Fortdauer der aktuellen Sünde oder in die Schuld der Gesetzesverletzung resp. der Beleidigung Gottes setzten.

Diese Auffassung verstößt jedenfalls nicht so direkt und wesentlich gegen 529 die kirchliche Lehre, wie die protestantische, weil sie nicht so schlimme Consequenzen hat; sie ist an sich bloß eine schiefe und einseitige, kann aber bei ungeschickter Handhabung auch leicht zu groben Mißverständnissen führen. Jedenfalls ist sie in dem Maße eine schiefe, daß sie geradezu der ganzen Anschauungsweise des hl. Augustinus und der vortridentinischen Theologie zuwiderläuft und auch sehr schlecht der Ausdrucksweise des *Trid.* entspricht. Denn Aug. bezeichnet die Erbsünde stets entweder direkt als eine innere Beschaffenheit des Erbsünders, an welcher der reatus hafte, oder als einen reatus, dessen Inhalt in einer solchen Beschaffenheit bestehe. Die gesammte Scholastik betrachtet die Erbsünde als privatio justitiae originalis, bei welcher die aktuelle Sünde Adams nur in Betracht komme, um die privatio als voluntaria und culpabilis erscheinen zu lassen. Das *Trid.* aber schildert (s. oben n. 244) die habituelle Sünde Adams, welche der Typus der Erbsünde ist, in einer Weise, daß darin die durch die aktuelle Sünde herbeigeführte innere Beschaffenheit Adams miteinbegriffen wird; und nur von diesem Gesichtspunkte aus begreifen sich auch vollständig die speziell von der Erbsünde gebrauchten Ausdrücke: *in*esse unicuique *proprium* (sess. V. can. 3) und: propagatione *propriam injustitiam* contrahunt (sess. VI. cap. 3); denn von der bloßen Schuld kann man bloß moralisch sagen, daß sie im Menschen sei, und so lange die Schuld bloß den Akt Adams zum Inhalt hat, ist sie auch mehr etwas omnibus *commune*, als ein singulis proprium.

Ueberhaupt liegt gerade in der spezifischen Natur der Erbsünde als einer 530 solchen, die nicht durch einen persönlichen Akt begründet wird, ein besonderer, bei persönlichen Sünden nicht obwaltender Grund, weßhalb sie gar nicht ohne Beziehung auf eine verkehrte innere Beschaffenheit denkbar ist. Bei der durch persönliche Akte kontrahirten habituellen Sünde ist die letztere auch dann, wenn sie bloß als reatus peccati commissi ohne Beziehung auf eine gegenwärtige innere Unordnung aufgefaßt wird, immerhin noch als eine innerlich und persönlich eigene Sünde denkbar, weil jener reatus hier in einem aus der Person hervorgegangenen und ihr innerlich gewesenen Akte wurzelt. Die Erbsünde hingegen, welche in einem Akte wurzelt, der nicht aus dem Subjekte hervorgegangen und nie ihm innerlich gewesen, würde, wenn sie bloß als reatus peccati commissi, ohne alle Beziehung auf eine gegenwärtige innere Unordnung, zu denken wäre, gar nicht mehr als eine innerlich und persönlich eigene, sondern nur als eine äußerlich und juristisch imputirte oder imputirbare Sünde des Stammhauptes erscheinen. Damit sie daher als eine wahrhaft innerlich und persönlich eigene erscheine, muß bei ihr die Sünde des Stammhauptes als Grund eines reatus aufgefaßt werden, der nicht bloß das peccatum commissum, sondern die innere Unordnung des Erbsünders zum Inhalte hat[1]. Andererseits ist ja auch hier die Gemeinschaft des reatus peccati commissi keine ab-

[1] In diesem Sinne ist die bekannte Stelle von *Anselm.* (de conc. virg. c. 26) zu verstehen: **Considerandum est diligenter, quia non portant infantes peccatum Adae, sed *suum*. Nam aliud fuit peccatum Adae, aliud est peccatum infantium; illud enim fuit causa,**



solute, so daß die ganze und volle Verantwortlichkeit, wie Adam sie für seinen Akt hatte, auf seine Nachkommen überginge, sondern nur eine beschränkte, inwieweit sie das Verhältniß der Sünde Adams zur Erhaltung der Urgerechtigkeit betraf; und so würde selbst schon der wirkliche Antheil der Nachkommen an dem *reatus peccati commissi* nicht zum Ausdrucke gelangen, wenn man diesen reatus nicht in Beziehung auf den Verlust der Urgerechtigkeit und damit auf die Begründung einer inneren Ungerechtigkeit auffaßte.

831 Nichtsdestoweniger läßt sich auch bei der Erbsünde, ähnlich wie bei den persönlichen Sünden, oder vielmehr speziell, wie bei der habituellen Sünde Adams (s. oben n. 251), einigermaßen oder inadäquat ihr Wesen so konstituirt denken, daß die effektive innere Unordnung noch nicht als constitutiver Bestandtheil darin enthalten ist. Denn unter dem Gesichtspunkte der Schuld erscheint sie immerhin schon als wahre Sünde, wenn man sie als den reatus desertionis justitiae resp. violati debiti justitiae servandae oder als Haftbarkeit für die Nichterfüllung der Pflicht, das zur Erhaltung der Gerechtigkeit Nothwendige zu thun, betrachtet; und von hier aus kann dann schon die Vorenthaltung der Gerechtigkeit von Seiten Gottes als eine im Gefolge der Sünde stehende Strafe, und die Sünde selbst als Grund einer indignitas habendi oder einer dignitas non habendi justitiam gedacht werden. Aber eben in dieser Form schließt die Erbsünde als Schuld auch schon eine Beziehung zum effektiven Verluste der Gerechtigkeit in der Weise ein, daß dieser ebenfalls als verschuldeter Verlust zum Inhalt der Erbschuld gehört, und daß das ganze Wesen der letzteren sich erst in dem reatus justitiae amissae oder Deo subtractae darstellt. Desgleichen ergibt sich von hieraus weiter, daß das Wesen der Erbsünde als einer wahren Ungerechtigkeit ebenso direkt und unmittelbar in dem verschuldeten Mangel der Gerechtigkeit als in der Schuld an diesem Mangel gesehen werden kann und muß.

832 III. Als die richtige Mitte zwischen den beiden extremen Theorien bestimmt die konsequent durchgeführte katholische Auffassung die Constitution der Erbsünde dahin, daß die letztere besteht einerseits in einer unordentlichen Beschaffenheit des Erbsünders, welche in Adam von ihm selbst verschuldet worden, und für welche er noch verantwortlich ist, andererseits in einer in und durch Adam contrahirten Schuld, welche jene unordentliche Beschaffenheit zum Inhalte hat.

833 Die erstere Fassung ist die gewöhnliche und allgemein üblich in der Form: die Erbsünde sei die privatio justitiae originalis, vel justitiae originaliter Deo debitae, voluntaria voluntate capitis (oder nach *Anselm*: facta per inobedientiam Adae debitae justitiae nuditas), wo das vo-

---

istud effectus. Adam caruit debita iustitia, non quia alius, sed quia ipse deseruit; infantes carent ipsa, non quia ipsi, sed quoniam alius dereliquit. Non est ergo idem peccatum Adae et infantium. Et cum dicit Apostolus: Quia mors regnavit ab Adam usque ad Moysen etiam in eos, qui non peccaverunt in similitudinem praevaricationis Adae, sicut significat infantium minus esse, quam Adae, peccatum, ita aperte monstrat, aliud esse. Quapropter, quum damnatur infans pro peccato originali, damnatur non pro peccato Adae, sed pro suo. Nam si ipse non haberet peccatum suum, non damnaretur. Jam ergo non portat iniquitatem Adae, sed suam, quamvis ideo dicatur portare, quia iniquitas illius peccati fuit causa istius.

luntarium als Form, die privatio als die Materie = Inhalt der Sünde erscheint. Die zweite Fassung wird verhältnißmäßig selten gebraucht, aber schon von *Anselm.* in der Form: das Sündersein des Erbsünders bestehe in dem esse debitorem justitiae acceptae et amissae, wobei dann nach *Scot.* das debitum habendi als das Materiale, die carentia ejus quod debetur, als das Formale zu bezeichnen wäre. Wir entwickeln hier nur die erstere Fassung, weil dadurch die zweite sich von selbst erledigt.

Dadurch, daß die Erbsünde als culpabilis privatio justitiae *originalis* d. h. als Mangel der Erbgerechtigkeit bestimmt wird, ist ihr ein spezifischer Inhalt angewiesen, der sie von jeder anderen habituellen Sünde unterscheidet, und zugleich in ihrem Inhalte dasjenige Moment hervorgehoben, welches der spezifische Grund aller derjenigen inneren Unordnungen ist, welche in ihr enthalten sein können. Die kirchlichen Definitionen heben hauptsächlich als Inhalt der Erbsünde den Tod der Seele, also den Mangel der heiligmachenden Gnade hervor, und folglich muß jede genauere Bestimmung des Wesens der Erbsünde dieses Moment mit aufnehmen; aber es wäre ganz einseitig, sich hiemit allein, wie vielfach von späteren TT. geschieht, zu begnügen. Weil nämlich dieses Moment allen Todsünden gemeinschaftlich ist, so kann es, wenn die Erbsünde als peccatum naturae nach Form und Inhalt einen spezifischen Charakter haben soll, an und für sich nicht das spezifische Wesen derselben adäquat ausdrücken, und so würde auch die ganze ältere Theologie von Augustinus an, welche in der Erbsünde etwas mehr sah als bloß einen irgendwie ererbten Seelentod, unverständlich bleiben. In dieser adäquateren Bestimmung aber weichen die TT. hauptsächlich dadurch von einander ab, daß sie die Erbgerechtigkeit resp. das Verhältniß der Theile derselben zu einander verschieden bestimmen. 334

Da die Erbsünde von Seiten ihres Inhaltes ein gleichartiges Abbild der habituellen Sünde Adams als einer Ungerechtigkeit der menschlichen Natur darstellt, so ist das Meiste schon oben bei dieser gesagt (s. n. 254 ff.). Wir geben daher das Gesagte nur in einer etwas anderen Form wieder, mit besonderer Rücksicht darauf, wie die einzelnen Momente sich zur Nachlassung und Aufhebung der Sünde verhalten. 335

A. Die thomistische Auffassung geht von der patristischen Anschauung aus, daß die heiligmachende Gnade ein wesentliches oder vielmehr das wesentlichste Element der Ur- und Erbgerechtigkeit der Natur und ebenso die Wurzel der Integrität oder der Gesundheit des natürlichen Lebens, wie Prinzip der Substanz des übernatürlichen Lebens der Natur ist. Demgemäß ist a) die Ungerechtigkeit des Erbsünders an erster Stelle und radikal im Wesen der Seele in der verschuldeten Entblößung desselben von der heiligmachenden Gnade zu suchen, jedoch insoweit, als in der Gnade die Wurzel der ganzen von Gott geforderten Gerechtigkeit verloren ist. Wenn daher die Ungerechtigkeit des Erbsünders von Grund aus gehoben werden soll, so kann das nur durch Wiederherstellung der heiligmachenden Gnade oder durch die Wiedergeburt aus Gott geschehen; aber hiedurch allein wird sie auch nothwendig so aufgehoben, daß wenigstens virtuell die ganze ursprüngliche Gerechtigkeit zurückgegeben wird. — b) An zweiter Stelle und effektiv erscheint die Ungerechtigkeit des Erbsünders in den sämmtlichen Kräften der Seele, soweit 336

dieselben irgendwie an der Bethätigung der Sittlichkeit betheiligt sind, als ein durch den Wegfall der heiligmachenden Gnade bedingter Mangel ihrer ursprünglichen, von Gott gewollten und eingerichteten Ordnung. Sie zerfällt demnach ebenso, wie die Urgerechtigkeit, in verschiedene Theile, nämlich in den Mangel der Heiligkeit in der ratio superior, und in die durch den Mangel der justitia integritatis bedingte Störung der vollkommenen Unterordnung der ratio inferior resp. der sensualitas unter die ratio superior; und diesen zwei resp. drei Theilen entspricht im freien Willen als dem eigentlichen Sitze der Sittlichkeit eine absolute Unmöglichkeit, Gott übernatürlich zu lieben, eine moralische Unmöglichkeit aus sich selbst ohne besondere Nachhülfe Gottes auch nur das natürliche Gesetz Gottes auf die Dauer und ganz zu erfüllen, und wiederum eine absolute Unmöglichkeit, alle gottwidrigen Regungen zu verhüten. Von diesen Theilen ist der erste oder die Unheiligkeit, wie der formelle und substanzielle, so auch in dem Sinne der eigentlich wesentliche, daß ohne seine förmliche Aufhebung durch effektive Wiederherstellung der Heiligkeit von gar keiner Aufhebung der Sünde die Rede sein kann, weil ohne die Heiligkeit der Mensch in keiner Weise seiner wirklichen Bestimmung entspricht, daß aber auch umgekehrt in und mit der Heiligkeit die Sünde als solche gehoben sein muß, weil der Heilige unter allen Umständen wahrhaft gerecht ist. Der zweite Theil der Ungerechtigkeit oder die Wunde der Natur hingegen ist, wie dem ersteren gegenüber nur ein materieller und integraler Theil, so auch nicht derart, daß die Sünde nur durch förmliche Aufhebung desselben könnte getilgt werden; denn die in ihm enthaltenen verschuldeten Uebel können den formellen Charakter der Sünde einfach dadurch verlieren, daß Gott trotz ihres Fortbestandes den Menschen nicht mehr für dieselben verantwortlich macht, indem er von der Pflicht ihrer Beseitigung dispensirt; und sie müssen ihn auch wirklich verlieren, wenn der Mensch durch die heiligmachende Gnade zum Gegenstande des Wohlgefallens Gottes wird und in dieser Gnade zugleich das Prinzip wieder empfängt, wodurch ursprünglich jene Uebel aufgehoben waren und vermöge dessen sie auch jetzt noch später ganz aufgehoben werden sollen. Effektiv müssen jene Uebel durch die Gnade nur insofern gehoben werden, als sie die dauernde Beobachtung der schwer verbindenden Gebote Gottes moralisch unmöglich machen, oder als das Uebergewicht der Begierlichkeit auf die Dauer eine Herrschaft derselben über den Willen herbeiführen könnte; aber auch dieß braucht nicht durch förmliche Zerstörung des Uebergewichtes der Begierlichkeit und förmliche Aufhebung der ihm entsprechenden Schwäche des Geistes zu geschehen, sondern bloß durch Bereitstellung der Hülfsmittel, deren sich der Wille in der Fortdauer seiner Wunden und Schwächen wie einer Arznei und einer Stütze bedienen kann, um sich aufrecht zu erhalten. — c) Als Abbild der aktuellen Sünde im Willen besteht die Erbsünde nach ihrer formellen Seite in der Abwendung von Gott durch den verschuldeten Mangel der Heiligkeit, speziell der caritas, nach ihrer materiellen Seite in der Hinneigung zur Creatur in Folge des Verlustes der Integrität, so jedoch, daß hier nicht, wie bei der aktuellen Sünde, beide Theile wesentlich verbunden sind, insbesondere der erstere nicht an den letzteren geknüpft ist, und daß die Wiederherstellung der Verbindung mit Gott auch nothwendig die Nachlassung der

fortbestehenden materiellen Seite mit sich führt. — d) Endlich als **Abbild einer vollständig ausgestalteten aktuellen Sünde des Menschen**, besteht die Erbsünde in einer von oben nach unten bis in den körperlichen Organismus hinein sich fortsetzenden Tendenz zu ungeordneten Regungen und Bewegungen, welche sämmtlich als Folge und Abdruck einer verschuldeten Unordnung in der Spitze und im Innersten der Natur an dem Charakter der förmlichen Sünde participiren. Wie aber äußere sündhafte Handlungen nur so lange und insofern förmliche aktuelle Sünden bleiben, als sie von einem sündhaften Willen angeordnet und geleitet werden: so sind auch jene Tendenzen in den Kräften der Natur nur so lange förmlich sündhaft, als das Prinzip, wodurch sie entstanden sind, der Mangel der heiligmachenden Gnade, noch fortbesteht; sobald letzterer gehoben ist, hören sie auf schuldbar zu sein, weil dadurch die Verbindung mit dem schuldbaren Willensakte, vermöge dessen sie verschuldet wurden, abgeschnitten wird. — Diese ganze Auffassung, nach welcher die „mors animae" die Wurzel, den Kern und die Seele der ganzen Sünde bildet, schließt sich auf's Engste an das *Trid.* an, inwiefern dieses bei den Nachkommen Adams ebenso, wie bei ihm selbst, die Sünde durch den Verlust der *sanctitas* et justitia erklärt und zugleich die regeneratio oder sanctificatio interioris hominis als den direkten und formellen Grund der Aufhebung der durch die generatio contrahirten Ungerechtigkeit und als Wiederherstellung der Urgerechtigkeit darstellt.

B. Anders gestaltet sich der Begriff der Erbsünde bei denjenigen TT., z. B. **Bonaventura**, welche die heiligmachende Gnade nicht als Kern und Wurzel in der Ur- und Erbgerechtigkeit der Natur einschließen, sondern die justitia integritatis allein darunter verstehen. Bei ihnen vertritt die Stelle der Wurzel und des Kernes der Urgerechtigkeit eine von der heiligmachenden Gnade nicht nur verschiedene, sondern auch unabhängige und ihr vorausgehende Qualität des Geistes, woraus die volle Ordnung sämmtlicher Kräfte unter einander und damit die Fähigkeit des Willens, ungehindert das ganze Gesetz Gottes zu erfüllen und alle unordentlichen Regungen zu verhüten, hervorgehe. Demgemäß setzen sie die Erbsünde **radikal** (oder essentialiter) in den Mangel der justitia originalis, soweit sie jenes Prinzip vollkommener Gesundheit bedeutet, und **effektiv** bloß in diejenige Unordnung der Kräfte, welche sich in dem Mangel der erwähnten Fähigkeit des Willens kundgibt, also m. E. W. **nicht in den Tod der Seele**, sondern in die **Wunde oder Krankheit** der Natur und der sittlichen Freiheit. In den Seelenkräften stellt sich diese Wunde oder Krankheit dar als physische Nothwendigkeit, unwillkürliche Regungen gegen das Gesetz Gottes zu dulden und als moralische Nothwendigkeit, denselben auf die Dauer auch mit dem Willen zuzustimmen; sie fällt also hier zusammen mit der rebellischen und zugleich überwiegenden Concupiscenz, so zwar, daß diese, obgleich erst durch die Beseitigung der justitia originalis entstanden und insofern Wirkung, Erscheinung und Strafe der Sünde, doch zugleich auch in sich selbst einen Mangel der justitia debita enthält, welcher an ihr ebenso haftet, wie an der aktuellen Sünde die Abwendung von Gott und auch wirklich als eine Abwendung von Gott bezeichnet wird. Demnach verhält sich die schuldbar herbeigeführte Concupiscenz gegenüber der heiligmachenden Gnade wie eine aktuelle Todsünde, durch welche der

Tod der Seele herbeigeführt und begründet wird, so daß der wirkliche Seelentod weder als Prinzip noch als Theil des direkten Inhaltes, sondern erst im Gefolge des direkten Inhaltes der Erbsünde in Betracht kommt, und die eigentliche Makel der Sünde nicht in dem Mangel der heiligmachenden Gnade, sondern in der in der Concupiscenz enthaltenen unordentlichen Anhänglichkeit an der Creatur besteht. M. a. W.: wie der direkte Inhalt der Erbsünde hier nur in einer Wunde oder Krankheit der Natur besteht: so verhält sich auch die Erbsünde selbst zum Mangel der Gnade wie eine *tödtliche Wunde oder Krankheit zum Tode des Leibes*, indem die Verschuldung der Concupiscenz überhaupt den Verlust der Gnade verdient, und besonders die Verschuldung der überwiegenden Concupiscenz, weil die letztere zu aktuellen Todsünden führt, auch schon einen virtuellen Tod der Seele zum Inhalte hat. Darum aber kann auch die Aufhebung der Erbsünde durch die heiligmachende Gnade nicht in der Weise erfolgen, daß der direkte Inhalt der Sünde wenigstens in seiner Wurzel und in seinem Kerne vernichtet wird, weil ja der Mangel der Gnade nicht zum direkten und unmittelbaren Inhalt der Erbsünde gehörte, geschweige dessen Wurzel und Kern bildete. Vielmehr bleibt der ganze Inhalt der Erbsünde als Unordnung der Natur materiell fortbestehen; er wird bloß durch die Gnade als durch ein höheres und besseres *Aequivalent in der Person* des Erbsünders gewissermaßen *compensirt und paralysirt*, indem mit Rücksicht auf die Gnade die Schuld nachgelassen, also die Concupiscenz ihres Schuldcharakters beraubt wird, und zugleich in der Gnade und vermittelst derselben der Person Hülfsmittel an die Hand gegeben werden, um das Uebergewicht der Concupiscenz für sich unschädlich zu machen oder deren virtuelle Herrschaft nicht in förmliche Herrschaft ausarten zu lassen. Wie diese ganze Auffassung, soweit sie exclusiv ist, von einem falschen Begriffe der Urgerechtigkeit ausgeht: so offenbart sich das Schiefe und Einseitige derselben besonders darin, daß nach ihr die Aufhebung der Erbsünde weder durch förmliche Wiederherstellung des Wesens der Urgerechtigkeit noch durch eine Heilung und Gerechtmachung der Natur, überhaupt nicht durch Vernichtung des wesentlichen Inhaltes der Erbsünde, sondern bloß durch Tilgung des Schuldcharakters und Paralysirung der Wirksamkeit ihres Inhaltes bewirkt würde und folglich diesen Inhalt in sich selbst ganz fortbestehen ließe. Auch hier bleibt freilich diese Theorie immerhin im Sinne der betr. TT. himmelweit und wesentlich verschieden von der durch das Trid. verurtheilten Lehre der Reformatoren, daß die Erbsünde bloß nicht imputirt und bloß abrasirt würde. Wie sie indeß nicht mit dem Trid. bei der Sünde den Verlust der Heiligkeit und der in ihr enthaltenen und begründeten Gerechtigkeit an die Spitze stellt, so stimmt sie auch schlecht mit der Lehre des Trid. über die Rechtfertigung, welche auf eine radikale Aufhebung der Erbsünde hinzielt.

888 C. Die zweite Auffassung läßt sich jedoch in einer Weise einschränken, daß sie ihren exclusiven Charakter gegenüber der ersten verliert und mit dieser als eine Ergänzung derselben verbunden werden kann. Denn wie in der Urgerechtigkeit der Natur das wurzelhafte Verhältniß der heiligmachenden Gnade zur Integrität nicht ausschließt, daß die letztere zugleich eine nothwendige Disposition zur ersteren ist: so ist es auch mit einander vereinbar, daß einerseits der verschuldete Mangel der Heiligkeit den der Integrität und dadurch die

Concupiscenz als seine Wirkung nach sich zieht, und daß andererseits der verschuldete Mangel der Integrität der Natur oder das verschuldete Dasein der Concupiscenz wiederum den Mangel der Heiligkeit als seine Wirkung nach sich zieht, indem dadurch die von Gott ursprünglich eingerichtete und geforderte Disposition zur heiligmachenden Gnade in schuldbarer Weise entzogen, eine conträre eingeführt und so die Heiligkeit ausgeschlossen wird. Und diese Verbindung des Wahren in beiden Auffassungen findet sich gerade beim hl. Augustinus, auf welchen deswegen beide Theile sich berufen können und wirklich berufen.

339 In der That betrachtet Augustinus einerseits den Verlust der Integrität und den Eintritt der Begierlichkeit als Folge des Verlustes der in der natura instituta enthaltenen Gnade, also auch des Todes der Seele, und insofern zunächst als Strafe, aber als eine Strafe, in welcher sich die im Tode der Seele begonnene Corruption der ursprünglichen Rechtheit der Natur nach unten hin vollendet, und welche folglich einen Bestandtheil der Ungerechtigkeit der Natur bildet; demgemäß bezeichnet er auch die Aufhebung der Erbsünde durch die Wiedergeburt konstant als wahre Wiederherstellung der ursprünglichen Natur, welche nur zeitweilig die Folgen des Seelentodes als bloße Schwächen der verjüngten Natur noch bestehen lasse. Andererseits aber stellt er nicht minder konstant die schuldbar herbeigeführte und noch mit Schuld beladene Concupiscenz als ein vinculum mortis dar, d. h. als etwas, was den Tod der Seele wie des Leibes nach sich ziehe und die Seele im Tode festhalte (s. oben n. 324). In der ersteren Weise redet er gewöhnlich bezüglich der Entstehung der Sünde der Natur, in der letzteren bezüglich des Fortbestandes und der Fortpflanzung der Sünde der Natur, wie er denn auch, ganz konsequent, der Concupiscenz beständig das Festhalten im Tode (tenere in morte), nicht die Herbeiführung des Todes zuschreibt. Weil es nun bei der Erbsünde gerade darauf ankam, zu zeigen, daß der Erbsünder nicht durch eigene That erst dem Tode der Seele verfallen solle, sondern seine Natur bereits in ihrer Wurzel mit einem Bande des Todes behaftet sei und so behaftet auf die Person übergehe: so war es ganz natürlich, daß Augustinus in der Constitution der Erbsünde vorzüglich diese Seite betonte, ohne darum auszuschließen, daß der Tod der Seele das wichtigere und wesentlichere Moment der Erbsünde sei.

340 Wenn demgemäß die TT., welche im Sinne der zweiten Auffassung sich auf *Aug.* berufen, seine Lehre nur sehr einseitig erklären, dann darf man ebenso wenig mit anderen TT., welche der ersten Auffassung oder vielmehr der ganz abstrakten Theorie, wonach der ganze Inhalt der Erbsünde in dem Mangel der heiligmachenden Gnade bestünde, huldigen, dem Heiligen selbst eine einseitige Auffassung der Erbsünde zuschreiben. Daß *Aug.* das Wesen der Erbsünde vorherrschend bloß nach ihrer materiellen Seite betonte, hat seine vielen und guten Gründe: 1) Zunächst fand er in der Concupiscenz, und zwar zumeist in der sinnlich-fleischlichen, ein handgreiflich bestehendes und nach dem ausdrücklichen Berichte der hl. Schrift zugleich mit und noch vor der Verhängung des Todes in Folge der ersten Sünde entstandenes Uebel, welches im Gegensatz zum Tode, der bloß Strafe ist, als eine grobe Unordnung in der Natur den Inhalt einer Schuld und somit eine Ungerechtigkeit der Natur darstellt; dasselbe war ihm aber gleichwohl ebenso, wie der leibliche Tod, die äußere Erscheinung des geistigen Todes, welcher zugleich und an erster Stelle Sünde und Strafe ist. — 2) In der Concupiscenz fand er ferner ein Uebel, welches sichtlich zur allgemeinen Beschaffenheit der Natur gehört, durch die Fortpflanzung der Natur sich mit fortpflanzt, überdies sich gerade im Akte der Fortpflanzung

selbst bethätigt, und an welchem folglich ein durch die **Fortpflanzung** vermittelter Zustand der Sündhaftigkeit besonders anschaulich sich darstellt. — 3) Weiterhin stellte sich ihm in der Concupiscenz die Erbsünde als ein Analogon der **aktuellen** Sünde dar, indem er sie mit ihren unwillkürlichen Akten zusammenfaßte und so ihr selbst einen actus zuschrieb, der dem Gesetze des Geistes Gottes widerstrebe, und eben damit erschien die Erbsünde als der conträre Gegensatz der ursprünglichen Gerechtigkeit. — 4) Endlich erschien ihm, wie dem Apostel, die Erbsünde in der Concupiscenz als eine im Fleische unordentliche Regungen erzeugende und den Geist zur Sünde drängende Macht, oder als **Prinzip** neuer **materieller und formeller Sünden**, als was er sie gegenüber den Pelagianern vorzüglich zu betonen hatte.

841 IV. Aus der Constitution der Erbsünde ergeben sich von selbst ihre **spezifischen Eigenschaften**.

1. Obgleich die Erbsünde **materiell** betrachtet, in Hinsicht auf die verschiedenen Uebel, welche in ihr als verschuldet anzusehen sind, als eine vielfache Sünde gedacht werden kann: so ist sie doch, **formell** betrachtet, in noch höherem Maaße **eine einzige und untheilbare** Sünde, als ein sündhafter Akt, der zugleich gegen mehrere, spezifisch verschiedene Gebote verstößt. Denn alle jene Uebel entstehen aus dem Mangel der Urgerechtigkeit und sind auch nur in diesem und durch diesen verschuldet; sie bilden alle sämmtlich als Gegenstand der Schuld ein solidarisches Ganzes, so daß mit dem Wegfall der Schuld bezüglich eines Theiles auch die übrigen Theile ihren Schuldcharakter verlieren. (Vgl. *Thom.* l. 2. q. 82. a. 2.; *Bonav.* in 2. d. 33. a. 2. q. 1.)

842 2. Aus demselben Grunde ist die Erbsünde **formell** betrachtet, als allgemeine, durch denselben Akt verursachte Sünde der Natur, **in allen Erbsündern vollkommen gleich** und mithin **gleich groß und schwer**, obgleich die aus dem Mangel der Urgerechtigkeit sich ergebende effektive Unordnung der Kräfte der Natur, namentlich die Schwäche der Vernunft und die Lebhaftigkeit der Begierlichkeit, in den einzelnen Personen wegen der Verschiedenheit der individuellen Organisation unendlich verschieden sein kann. (Vgl. *Thom.* l. c. a. 4.; *Bonav.* l. c. q. 1.)

843 3. Dagegen ist die Erbsünde von ihrem Urbilde, der **habituellen Ursünde**, soweit sie Adam persönlich eigen war, **wesentlich verschieden**, weil die letztere zugleich die volle Verantwortlichkeit einschloß für die aktuelle Sünde Adams und die in ihr enthaltene Beleidigung Gottes durch Verachtung seines Willens. Und von hier aus ergibt sich denn auch der ganz eigenthümliche Unterschied der Erbsünde von **allen** durch persönlichen Akt zugezogenen habituellen Sünden, vermöge dessen sie zugleich zwischen der Tod- und der läßlichen Sünde eine ganz merkwürdige Mittelstellung einnimmt.

844 4. Dieser Unterschied zeigt sich zunächst darin, daß die Erbsünde, weil sie kein persönliches voluntarium einschließt, **subjektiv**, oder von Seiten der **Verschuldung** als des Grundes der **Zurechenbarkeit**, die **kleinste aller Sünden** ist, noch kleiner, als selbst die nur halbfreiwilligen läßlichen Sünden, während sie zugleich hinsichtlich des **objektiven Inhaltes** der Verschuldung **größer** ist als viele oder gar die meisten Todsünden, soweit deren Inhalt nicht unmittelbar in der Beleidigung Gottes, sondern in den durch sie verursachten sonstigen Uebeln gesucht wird. (Vgl. *De Rubeis* c. 66. n. 4.)

5. Ueberdies fehlt in der Erbsünde, als Schuld betrachtet, auch das- 345
jenige Moment, welches bei allen persönlichen Sünden zunächst in Betracht kommt, nämlich die moralische Fortdauer des inneren und persönlichen Aktes der Verachtung oder Mißachtung Gottes oder die Haftbarkeit für eine begangene aktuelle Sünde, soweit in letzterer eine solche Verachtung oder Mißachtung Gottes enthalten war. Die Schuld in der Erbsünde erstreckt sich ausschließlich auf die Entziehung der von Gott geforderten Güter und die Verursachung der dadurch im Subjekte entstandenen Uebel. Demgemäß erscheint die Schuld der Erbsünde auch in gewisser Beziehung objektiv wesentlich kleiner, als selbst die kleinsten persönlichen äßlichen Sünden, obgleich sie in anderer Beziehung immerhin den persönlichen Todsünden gleichzustellen ist.

6. Dieser Unterschied wird von manchen TT. (bes. Suarez) dahin for- 346
ulirt, daß die Erbsünde nicht, wie die persönlichen Sünden, eine aversio Deo ut fine naturali, sondern bloß eine aversio a fine supernaturali wolvire. Und jedenfalls ist dasjenige, was man bei der persönlichen Sünde ls aversio a Deo fine naturali zunächst bezeichnet, die innere Mißachtung r auf seinem schöpferischen Verhältnisse zur Creatur beruhenden gesetzgebeschen Autorität Gottes, resp. die Haftbarkeit für eine solche, in der Erbnde nicht vorhanden. In anderer Beziehung aber kann und muß man ch wieder sagen, in der Erbsünde liege auch eine aversio a fine naturali, h. ein Mißverhältniß zu Gott als dem Schöpfer der Natur, weil nämlich en die conversio ad finem supernaturalem von Gott kraft seines Schöpferhtes gefordert wurde, und weil überdies der Erbsünder wegen des Mangels r Integrität seiner Natur aus sich außer Stande ist, auch allen im Naturetz enthaltenen Anforderungen Gottes auf die Dauer und vollkommen zu ügen.

203. Die Erzeugung und Entstehung der Erbsünde in den einzelnen rsonen durch Ueberleitung der Sünde der Natur vermittelst der Zeugung.

Literatur: *Lomb.* l. 2. d. 31.; dazu *Bonav.*; *Thom.* 1. 2. q. 83 dazu *Salmant.*; *larm.* l. c. l. 4. c. 12.; *De Rubeis* c. 61—67.; *Kilber* de pecc. orig. c. 3.

Aus der Constitution der Erbsünde als der in den einzelnen Nachkommen 347
ums verwirklichten, durch die Ursünde begründeten Sünde der Natur folgt terhin Alles, was über die Erzeugung und Entstehung der Erbsünde oder die Bedingungen, die Form, und die Mittel der Verwirklichung der ıde der Natur in den einzelnen Personen zu sagen ist.

I. Formell betrachtet charakterisirt sich die Erzeugung der Erbsünde im 348
gemeinen als Uebertragung (traductio), Ueberleitung (transo), Fortpflanzung (propagatio) eines inneren Zustandes von einem en auf das andere, hier genauer als Uebertragung eines Attributes der ır mit der Natur selbst, wie es theils schon in dem Namen der propao, noch deutlicher aber in dem der Vererbung ausgedrückt ist. Soweit ich dabei speziell um die Uebertragung eines Zustandes innerer Betheit und Krankheit handelt, stellt sich die Erzeugung der Erbsünde als

eine von Außen kommende Ansteckung (contagium oder infectio) dar, aber als eine solche Ansteckung, welche das Angesteckte schon in seinem Ursprunge mit dem betr. Uebel behaftet. Soweit endlich der Zustand der Erbsünde formell als Schuld in Betracht kommt, stellt sich die Erzeugung desselben dar als eine von Außen kommende Verstrickung in ein bereits bestehendes Schuldverhältniß, welche aber in unserem Falle zugleich eben an den Ursprung der verstrickten Person geknüpft und als Verstrickung durch Eintritt in die Schuld eines Erblassers zu denken ist. Die Glaubensformeln gebrauchen bes. die Ausdrücke transfusio und propagatio, während Aug. mit Vorliebe die spezielleren gebraucht.

849 II. Das Mittel oder der Conduktor der Ueberleitung der Sünde auf das Kind liegt, weil dieselbe an die Mittheilung der Natur geknüpft ist, in dem Akte der Zeugung, resp. in dem physischen Organ desselben, dem semen, woraus das Kind gebildet wird; genauer in dem Akte der Zeugung, wie er von dem eigentlichen Prinzip desselben, dem Manne oder dem Vater ausgeht. Wie nämlich Adam selbst nur als das aktive Prinzip der Zeugung das Haupt und die Wurzel seiner Nachkommen war und nur als solches die allgemeine Sündhaftigkeit der Natur begründen konnte, und wie deßhalb die effektive Verwirklichung der Sünde in seinen unmittelbaren Nachkommen nur durch die von ihm ausgehende Zeugung vollzogen werden konnte: so kann dieselbe für seine mittelbaren Nachkommen ebenfalls nur dadurch entstehen, daß letztere aus einem von Adam abstammenden Vater gezeugt werden. Demgemäß liegt auch der fundamentale Grund, weßhalb Christus von Seiten des Ursprungs seiner menschlichen Natur, also auch wenn er bloßer Mensch gewesen wäre, der Erbsünde nicht verfallen konnte, darin, daß er nicht ex semine viri und „ex voluntate viri“ (Joh. 1, 13) gezeugt wurde. Weil aber jede unter Mitwirkung des Mannes erfolgende Zeugung in Folge der Ursünde auch mit höchster Aufregung der fleischlichen Begierlichkeit (ex voluntate carnis Joh. a. a. O.) sich vollzieht und dieses Auflodern der Begierlichkeit das charakteristische natürliche und allgemeine Zeichen davon ist, daß der Zeugungsakt der Fortpflanzung der Sünde dient: so bezeichnet man in concreto die Zeugung mit und aus fleischlicher Begierlichkeit als das Mittel der Ueberleitung der Sünde. Demgemäß gibt man auch bei Christus den Ausschluß der Begierlichkeit von seiner Zeugung besonders darum als Grund seiner Freiheit von der Erbsünde an, weil er durch die Abwesenheit der geschlechtlichen Zeugung bedingt war; hätte hier nur durch ein Wunder eine geschlechtliche Zeugung ohne aktuelle Begierlichkeit stattgefunden, so hätte darum jene noch nicht die Kraft und Bedeutung eines Mittels der Fortpflanzung der Erbsünde verloren.

850 III. Der Akt der Zeugung ist als Mittel der Ueberleitung der Sünde auch nur ein bloßes Mittel der Erzeugung derselben, indem er die Sünde in dem Produkte der Zeugung nur insofern bewirkt, als er im Dienste eines andern Prinzips (resp. in Verbindung mit einem solchen) wirkt, welches das erste und eigentliche Prinzip der Allgemeinheit der Sünde ist, nämlich die aktuelle Ursünde Adams als peccatum originans; er ist m. E. W. eine bloße causa *instrumentalis* der Erbsünde, nicht die causa principalis. Damit ist nicht bloß gesagt, daß der Zeugungsakt keine Sünde herbeiführen würde, wenn nicht

durch die Sünde Adams er selbst in irgendwelcher Weise durch die Ursünde inficirt worden wäre, und daß so seine eigene Wirksamkeit mittelbar auf die Ursünde zurückzuführen wäre, wie es bei der Fortpflanzung einer durch Sünden der Eltern zugezogenen physischen Krankheit geschieht. Es ist auch und ganz vorzüglich gesagt, daß zugleich mit dem Zeugungsakte und in Verbindung mit ihm die Ursünde selbst auf sein Produkt ihren Einfluß übt, und daß er seinerseits bloß das Subjekt herstellt und determinirt, worauf die Ursünde ihren Einfluß übt und worin sie durch ihren Einfluß die Erbsünde als solche erzeugt. Hieraus folgt aber weiter, daß der Zeugungsakt, wodurch die mittelbaren Nachkommen Adams gezeugt werden, die Eigenschaft eines Mittels der Erzeugung der Sünde nicht insofern hat, als er von seinem unmittelbaren Prinzip ausgeht und diesem allein angehört, sondern insofern, als in ihm der Zeugungsakt Adams, wodurch dessen unmittelbare Nachkommen entstanden, sich fortsetzt, und so durch ihn sein Produkt zum Kinde Adams gemacht wird. Demgemäß sind alle nächsten Prinzipien der Zeugung außer Adam selbst wiederum nur als Werkzeuge oder Organe Adams, oder inwiefern Adam in ihnen und durch sie zeugt, Ursache der Erbsünde in ihren Kindern, wie sie auch nicht eine von ihnen selbst, sondern von Adam verursachte Sündhaftigkeit fortpflanzen.

IV. Obgleich die Erzeugung der Erbsünde als eine Ueberleitung der Sünde vom Prinzip der Zeugung auf das Produkt derselben betrachtet werden muß: so ist dieselbe doch gänzlich davon unabhängig, ob zur Zeit der Zeugung das zeugende Prinzip noch selbst mit der Sünde behaftet ist, da es dogmatisch feststeht, daß auch die Kinder der Gerechtfertigten ebenfalls mit der Erbsünde geboren werden, und sogar auch ausgemacht ist, daß Adam selbst gerechtfertigt worden. Denn die Erbsünde entsteht in den einzelnen Nachkommen Adams nicht als einfache Reproduktion des Zustandes, in welchem sich der Zeugende thatsächlich befindet, sondern als Verwirklichung desjenigen Zustandes, welcher ideell für die ganze menschliche Natur in allen ihren Individuen vermöge ihres Antheils an der Ursünde begründet wurde. Diese Beziehung zur Ursünde aber wird für die Nachkommen nicht ohne Weiteres dadurch unwirksam gemacht, daß das Prinzip, von dem sie die Natur erhalten, und wäre es auch unmittelbar Adam selbst, persönlich von der Sünde frei geworden ist. Dazu wäre mindestens nothwendig, daß die Rechtfertigungsgnade dem Prinzip der Zeugung in derselben Weise als vererbbare Gerechtigkeit verliehen würde, wie die Urgerechtigkeit Adam verliehen war. Das ist aber in Wirklichkeit nicht der Fall, weil in der Ordnung der Erlösung Christus als der Wiederhersteller der Gnade auch allein die Gnade mit der Macht ihrer Mittheilung besitzt, alle übrigen Menschen hingegen dieselbe nur direkt von ihm und so auch jeder nur für sich persönlich dieselbe empfangen können. Dieser Charakter der Nichtmittheilbarkeit oder Unvererbbarkeit der Rechtfertigungsgnade wird namentlich dadurch bekundet, daß bei der Aufhebung der Erbsünde, resp. der habituellen Ursünde in Adam selbst, die Urgerechtigkeit nicht effektiv in ihrem vollen Umfange wieder hergestellt wird. Indem nämlich mit der Heiligkeit nicht auch zugleich die Integrität zurückgegeben wird, welche die menschliche Natur als solche und nach ihrer animalischen Seite und speziell auch in Bezug auf die Funktion ihrer Fortpflanzung vervollkommnete und

851

dadurch, daß sie dieser Funktion eine höhere Reinheit verlieh, sie zum würdigen und naturgemäßen Vehikel der Fortpflanzung der Gnade machte: fehlt bei der Rechtfertigungsgnade eben dasjenige Moment, an welches im Urstande die Fortpflanzung der Gnade in und mit der natürlichen Zeugung geknüpft war. Demgemäß müßte, wenn die Rechtfertigungsgnade eine vererbbare werden sollte, nicht so sehr das ursprüngliche Gesetz der Vererbbarkeit der Gnade wieder aufleben, sondern ein ganz neues, von diesem abweichendes Gesetz begründet werden. In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn die TT. mit Aug. bez. der Fortpflanzung der Sünde von gerechten Eltern sagen, dieselbe finde darum statt, weil die Zeugung nicht vom Geiste, sondern vom Fleische ausgehe und in letzterem auch bei den Gerechtfertigten der alte Adam noch fortlebe.

852 Zur Veranschaulichung des in Rede stehenden Verhältnisses gebraucht *Aug.* konstant das Bild eines wilden Oelbaumes (oleaster), der auch nach der Veredelung seiner selbst doch immer nur wilde Pflanzen erzeuge, die abermals jede einzeln veredelt werden müßten. Weniger passend ist der ebenfalls zuweilen von ihm gebrauchte Vergleich mit der Beschneidung (inwiefern diese auch bei Kindern beschnittener Eltern deßhalb habe stattfinden müssen, weil sie immer wieder mit dem praeputium geboren wurden), nur daß hierin zugleich ein Beweis a simili von der Institution des A. B. auf die des N. B. liegt. Während die einfache Rechtfertigungsgnade in den Eltern oder vielmehr im Vater, auf den es hier allein ankommen kann, von gar keiner Wirkung in Bezug auf ein privilegirtes Verhältniß des Kindes hat: bewirkt dagegen die Taufe der Eltern, sogar unabhängig davon, ob mit ihr die effektive Rechtfertigung der Eltern verbunden war oder verbunden blieb, selbst wenn nur die Mutter getauft ist, immerhin ein gewisses privilegirtes Verhältniß des Kindes, indem dasselbe zwar immer noch der Wiedergeburt bedarf, aber schon durch seine Geburt zur Wiedergeburt berufen ist. Denn wie vermöge der Taufe der ganze Mensch Christo als Glied seines mystischen Leibes zu eigen wird, und demgemäß auch nicht bloß in der Ehe zwischen zwei Getauften, sondern ebenfalls in der Ehe zwischen einem Getauften und einem Nichtgetauften der eine Theil mit dem andern als einem Gliede und Organe Christi sich verbindet und dadurch Christo als Organ der Erweiterung seines mystischen Leibes geweiht wird: so gehört auch in beiden Fällen die Frucht der Ehe ipso facto Christo an und ist ihm geweiht. Von dieser Heiligkeit der Weihe ist offenbar die von den Pelagianern einerseits und andererseits von Calvin und Zwingli mißbrauchte Stelle I Cor. 7, 13 f. zu verstehen, wo der Apostel aus der „Heiligkeit" der Kinder bei solchen Ehen, wo auch nur Ein Theil gläubig d. h. getauft ist, zurückschließt auf die Heiligkeit des Bandes der betr. Ehe, welche er drastisch als Heiligung eines Theils durch den andern darstellt, und woraus er herleitet, daß auch solche Ehen von Seiten des gläubigen Theiles nicht ohne Weiteres als unbedingt gelöst werden könnten. Und so erklärt die Stelle sehr treffend *Tertull.* de anim. c. 39, wo er bemerkt, der Apostel rede so, quasi designatos jam sanctitati ac per hoc etiam saluti, intelligi volens fidelium filios . . . alioqui meminerat dominicae definitionis: Nisi quis renatus fuerit . . . c. 40. fügt er dann bei: Ita omnis anima eo usque in Adam censetur, donec in Christo renascatur, tamdiu immunda, quamdiu in Christo recenseatur, peccatrix autem quia immunda.

853 V. Die Art und Weise, wie der unmittelbar oder mittelbar von Adam ausgehende und unter dem moralisch fortwirkenden Einflusse der Ursünde stehende Zeugungsakt in dem Produkte der Zeugung die Erbsünde erzeugt, ergibt sich nach dem über die innere Constitution der Erbsünde Gesagten, wie folgt. Indem der Zeugungsakt die Existenz eines neuen menschlichen Individuums als eines Zweiges und Gliedes des von Adam als Wurzel und Haupt oder Stammhaupt abhängigen Geschlechtes determinirt, stellt er 1) das Kind kraft des ursprünglichen Gesetzes Gottes unter die solidarische Pflicht, die übernatürliche Gerechtigkeit zu besitzen und ihren Bei-

nicht zu verwirken. Eben damit aber wird auch sofort 2) die Ursünde des Stammhauptes als Uebertretung dieser Pflicht und als Ursache des Verlustes der schuldigen Gerechtigkeit dem Kinde zurechenbar oder wird vielmehr in ihm wirksam als Grund der Zurechenbarkeit des Verlustes der schuldigen Gerechtigkeit resp. des effektiven Nichtbesitzes derselben. Der effektive Nichtbesitz der schuldigen Gerechtigkeit aber tritt 3) dadurch ein, daß Gott dieselbe dem mit dem Antheil an der Schuld Adams befleckten Subjekte mit Rücksicht auf dessen Unwürdigkeit vorenthält. Diese Vorenthaltung jedoch ist 4) zugleich zu denken als Versagung jener übernatürlichen Mitwirkung des hl. Geistes mit dem Zeugungsakte, welche mit demselben kraft des in der ursprünglichen Ordnung der Fortpflanzung der Natur enthaltenen, gleichsam physisch-organischen Gesetzes verbunden sein sollte, aber mit Rücksicht auf die durch die Ursünde eingetretene Beschaffenheit der Natur des zeugenden Prinzips und des Zeugungsaktes selbst mit letzterem nicht mehr verbunden ist noch verbunden sein kann.

Faßt man bloß die drei ersten Momente in's Auge, dann erscheint der Einfluß des Zeugungsaktes auf die Erzeugung der Sünde bloß als ein rein moralisch-rechtlicher, der gar keine innere Analogie mit der natürlichen Uebertragung physischer Uebel, sondern bloß mit der moralischen Uebertragung rechtlicher Verbindlichkeiten hat. Es wird daher dabei auch in keiner Weise Rücksicht auf die gegenwärtige innere Beschaffenheit des Zeugenden genommen, sondern bloß darauf, daß die Geschlechtssünde einfach deßhalb, weil Jemand durch geschlechtliche Zeugung von Adam abstamme, auf ihn Anwendung finde. Hiemit begnügen sich viele TT., besonders diejenigen, welche die Erbsünde bloß unter dem Gesichtspunkte der Schuld oder des reatus peccati commissi auffassen, indem sie jede andere Form und Bedingung des Einflusses des Zeugungsaktes ausschließen. Und in der That, wenn es sich bloß um die Erklärung des reatus peccati commissi handelte, würde diese Auffassung sogar die einzig denkbare sein, während das vierte Moment an sich hinsichtlich der Uebertragung der Schuld nichts leistet und sogar außer aller Beziehung zu derselben zu stehen scheint. Indeß kann dasselbe in eine solche Beziehung gebracht werden, wenn es anstatt des dritten mit dem ersten und zweiten verbunden wird. Alsdann involvirt der durch die Form, in welcher die Zeugung stattfindet, im Produkt derselben entstehende Mangel der Gerechtigkeit deßhalb eine Schuld, weil durch die Zeugung zugleich das debitum justitiae und die Imputabilität derjenigen aktuellen Sünde mitgetheilt wird, wodurch die Untauglichkeit der Zeugung zur Mittheilung der Gerechtigkeit verschuldet worden ist. 354

In dieser Verbindung ist die im vierten Momente ausgesprochene, nach Analogie der physisch-organischen gedachte Form der Wirksamkeit des Zeugungsaktes nicht nur berechtigt, sondern auch diejenige, welche allein der Rede und Darstellungsweise des hl. Augustinus und fast der ganzen älteren und tieferen Scholastik gerecht wird. Denn Augustinus gebraucht nicht nur konstant für die Fortpflanzung der Erbsünde physische Analogien von dem Uebergange der Fehler des Samens auf die Frucht und der Krankheiten der Eltern auf die Kinder, sondern bezeichnet auch ausdrücklich und konstant die Erbsünde als Wirkung eines vitium im Zeugungsakte und im Zeugenden selbst, 355

welches nach dem natürlichen Gesetze der Assimilation des Gezeugten mit dem Zeugenden sich fortpflanze und sich im Zeugungsakte namentlich als ardor concupiscentiae offenbare. Ueber den spezifischen Charakter dieses Gesetzes im Unterschied zu den analogen Naturgesetzen sich zu äußern, hatte er wenig Veranlassung, und dachte wohl auch nicht klar darüber. Viele spätere TT. erklären die Sache in einer Weise, daß der Gedanke Augustins ganz verflüchtigt und seinen Ausdrücken Gewalt angethan wird, während die älteren TT. es sehr ernst damit nehmen, die Besseren unter ihnen aber immerhin einen ganz anderen Sinn in jene Ausdrücke hineinlegen, als später Jansenius gethan.

856 Daß nach *Aug.* die Fortpflanzung der Erbsünde wirklich nicht in rein moralischer Weise, sondern nach Analogie physisch-organischer Uebertragungen gedacht werden muß, hat *Jansen.* (de nat. laps. l. 1) gegen die betr. Theologen mit einer Unzahl von Stellen aus Aug. dargethan, und diese TT. (z. B. *Kilber* l. c.) haben ihm von ihrem Standpunkte aus nur ganz ungenügend antworten können. Er ging aber darin zu weit, daß er einerseits jede moralische Wirkungsweise, wie sie zur Fortpflanzung der Schuld nothwendig, gänzlich ausschloß, und andererseits nicht bloß eine Analogie mit der natürlichen Fortpflanzung positiver organischer Störungen, sondern eine vollständige Gleichheit mit derselben behauptete. So sehr dem Scheine nach die vielfältigen Vergleiche des hl. Augustinus dafür sprechen, so unvernünftig ist es, anzunehmen, daß nach der Absicht des Heiligen diese Vergleiche in Allem stimmen sollten, weil es ihm ja nur darauf ankam, zu zeigen, daß überhaupt die Beschaffenheit des Prinzips der Zeugung auch auf die des Gezeugten Einfluß haben könne.

857 Die von den besseren Scholastikern gegebene Erklärung ist folgende. Das natürliche Gesetz der Fortpflanzung ist hier zunächst in der negativen Fassung zu nehmen, daß naturgemäß das Produkt der Zeugung nicht vollkommener wird, als das Prinzip derselben ist, in welchem Sinn auch die heilige Schrift sagt: „Was aus dem Fleische geboren wird, ist [bloß] Fleisch.“ In diesem Sinne entsteht in unserem Falle naturgemäß im Kinde die Ungerechtigkeit als Mangel der Urgerechtigkeit dadurch, daß der Vater letztere gar nicht oder nicht als ein vererbbares Attribut seiner Natur besitzt, und in Folge dessen auch seiner Zeugungskraft und seinem Zeugungsakte die Macht, die Gerechtigkeit mitzutheilen, nicht innewohnt. Da nun dieser Mangel im Prinzip der Zeugung als Mangel eines Gutes, welches nach der ursprünglichen Ordnung Gottes vorhanden sein müßte, ebenso ein wahres vitium ist, wie der ihm entsprechende Mangel der Gerechtigkeit im Produkte der Zeugung: so ist es wirklich wahr, daß hier ein vitium ex vitio, sicut natura de natura, entsteht, und daß auch in der Zeugungskraft und in dem Zeugungsakte ein solches vitium als defectus virtutis debitae vorhanden ist.

858 Wie aber weiterhin im Urstande die Macht, unter Mitwirkung des hl. Geistes die Urgerechtigkeit in und mit der Zeugung mitzutheilen oder das Produkt der letzteren zugleich als Kind Gottes hervorzubringen, speziell an den Besitz der Integrität der Natur geknüpft und hier wieder besonders an die in der Integrität enthaltene volle Unterwerfung des Zeugungstriebes unter die Herrschaft des Geistes als an eine für die Mitwirkung des hl. Geistes nothwendige innere Reinheit seines Organes gebunden war: so muß auch umgekehrt die Unfähigkeit, die Urgerechtigkeit mitzutheilen, speziell an den Mangel der Integrität und hier wieder besonders an die Unbotmäßigkeit des Zeugungstriebes geknüpft sein, indem dadurch die für den Besitz der erforderlichen Fähigkeit nothwendige innere Beschaffenheit des Organes der Mittheilung ausgeschlossen und eine mit der Mitwirkung des hl. Geistes unverträgliche innere Unreinheit seines Organes eingeführt wird. Weil demnach das vitium = defectus virtutis debitae an ein vitium = defectus ordinis debiti oder, wie Aug. es nennt, an ein vitium affectionalis qualitatis, resp. an eine innere Unreinheit der Zeugungskraft und des Zeugungsaktes, gebunden und nicht bloß rein zufällig und äußerlich, sondern naturgemäß und innerlich damit verflochten ist: so ist es ebenfalls wirklich wahr, daß das vitium oder die turpitudo concupiscentiae im Prinzip der Zeugung den Zeugungsakt zu einem solchen macht, der in dem Produkte der Zeugung den Mangel der gebührenden Gerechtigkeit nach sich zieht, und daß der letztere eben von der Concupiscenz des Zeugenden

herkommt. Damit soll indeß nicht gesagt sein, daß gerade dem aktuellen Auftreten der Begierlichkeit im Zeugungsakte dieser Einfluß zuzuschreiben sei. Weil nämlich die Begierlichkeit des Zeugenden ihren Einfluß auf die Entstehung der Ungerechtigkeit im Produkte der Zeugung nicht dadurch übt, daß sie eine positive Kraft in Bewegung setzt, sondern dadurch, daß dem mit ihr behafteten Subjekte mit Rücksicht auf die ihr eigene Bethätigungsweise überhaupt die Macht zur Mittheilung der Gerechtigkeit fehlt: so würde der Mangel dieser Kraft auch dann fortbestehen, wenn durch ein Wunder in einem einzelnen Falle das Auflodern der Begierlichkeit im Zeugungsakte verhindert würde. Demgemäß ist die aktuelle Begierlichkeit nur als das ordentliche Zeichen der betr. Wirksamkeit des Zeugungsaktes, und nur die habituelle als Grund derselben anzusehen, wie selbst Jansenius (nat. laps. l. 1. c. 20) einräumt.

359 Diese Wirksamkeit aber, oder der ursächliche Einfluß des Zeugenden auf die Ungerechtigkeit des Produktes, ist ähnlich, wie der Einfluß des Willens auf die aktuelle Sünde, zwar nach Art einer causa efficiens, aber doch in dieser Art wiederum nur in der Form der causa deficiens zu begreifen. Positiv wirkt der Zeugende als solcher nur in der Produktion der Natur des Produktes, in der Produktion der Ungerechtigkeit aber, die selbst etwas Negatives ist, bloß negativ. Gleichwohl hat auch in letzterer Beziehung sein Einfluß in sofern einen positiven und zugleich im strengen Sinne einen natürlichen, d. h. physisch-organischen Charakter, als ein von Natur, d. h. vermöge der wesentlichen Eigenschaften der positiven Elemente seiner Natur, der Begierlichkeit unterworfenes Wesen nothwendig aus sich selbst nur ein ähnliches Wesen erzeugen kann und so in seinem Produkte einen in seiner Art positiven Zustand schafft, der nach dem ursprünglichen Gesetze der Fortpflanzung hätte verhindert werden können und sollen, aber thatsächlich nicht mehr verhindert wird und werden kann. Aber auch von dieser Seite angesehen, unterscheidet sich die Fortpflanzung der Ungerechtigkeit immer noch wesentlich von der Fortpflanzung positiver organischer Fehler, weil sie eben nichts anderes ist, als die Fortpflanzung der Natur mit ihren natürlichen Fehlern.

360 Wenn *Aug.* und die TT. im Anschluß an Job 14, 4 ebenso von einer immunditia resp. einem vitium oder einer infectio *seminis* reden, wie von einer immunditia generantis, potentiae generativae und generationis, wodurch die Erbsünde verursacht werde: dann ist das keineswegs von irgend einer besonderen dem semen eingehauchten bösen Qualität zu verstehen, sondern bedeutet, wie *Thom.* (de malo q. 4. a. 1) erklärt, im Allgemeinen *nur*, daß das semen als Vehikel und Conduktor des Einflusses des Zeugenden auf das Gezeugte mit Rücksicht auf seine Herkunft von einem bestimmten Prinzip nicht mehr, wie es nach der ursprünglichen Ordnung Gottes sollte, der Conduktor für die Ueberleitung der Gerechtigkeit, sondern für die der Schuld und der Ungerechtigkeit ist. Insbesondere soll damit gesagt sein, das semen habe die Eigenschaft, die aus ihm hervorgehende Frucht zum Gliede eines schuldbefleckten Hauptes zu machen, und sei zugleich nicht mehr Träger der Macht zur Erzeugung der Gerechtigkeit; und zwar beides deßhalb, weil es einerseits überschattet sei von der moralisch fortwirkenden Ursünde und andererseits nicht mehr überschattet sei von der Macht des hl. Geistes. Es kann aber auch heißen, das semen verbleibe eben wegen des Mangels der Ueberschattung des hl. Geistes in seiner natürlichen Unreinheit, welche darin besteht, daß das daraus gebildete Fleisch an sich und natürlicher Weise nicht vollkommen dem Geiste unterworfen ist, und so ohne besondere Dazwischenkunft Gottes einen Zustand der Frucht zur Folge hat, welcher der ursprünglichen Gerechtigkeit entgegengesetzt ist. (Vgl. unten n. 365) Es braucht kaum gesagt zu werden, daß die immunditia seminis, solange und insoweit das semen nicht als bereits von der Seele informirt gedacht wird, nicht identisch ist mit der immunditia *peccati*, welche nur in der Seele oder nur mit Beziehung auf die Seele auch in ihrem Leibe sein kann. Die Sünde ist, wie die TT. sagen, im semen nicht formaliter, sondern bloß causaliter und virtualiter und zwar auch dies nicht, wie in einer causa principalis, sondern bloß wie in einer causa instrumentalis oder intentionaliter.

361 Der hl. Thomas liebt es, den Einfluß des zeugenden Prinzips auf die Erzeugung der Sünde im Produkte der Zeugung zu vergleichen mit dem Einflusse des menschlichen Willens auf die übrigen Kräfte oder die Glieder des Leibes, wodurch diese effektiv an seiner Sünde betheiligt werden. Wie letzterer Einfluß geübt wird durch eine Bewegung der Glieder, welche dieselben in eine der Thätigkeit des Willens conforme Thätigkeit versetzt: so be-

trachtet der hl. Thomas im ersten Falle den Akt der Zeugung, wodurch der Zeugende ein neues Glied wie einen Zweig seiner selbst aus sich heraussetzt, als eine Bewegung desselben zur Existenz, vermöge deren das Glied in einen dem des zeugenden Prinzips conformen Zustand versetzt werde. (Vgl. de malo q. 4. a. 1. u. 1. 2. q. 81. a. 1. u. 83. a. 2.) Der Vergleich wird dadurch noch vollständiger, daß der Akt der Zeugung vom Willen des Mannes determinirt wird, und der betr. Zustand der Natur auf einer moralischen Fortwirkung des sündhaften Willens Adams beruht. Zugleich erscheint hier ebensowohl die Mittheilung der Schuld wie die der Ungerechtigkeit nach einer physischen Analogie construirt, weßhalb denn auch manche Thomisten, wie die *Salmant.* (dagegen *Gotti*), den ganzen Einfluß der aktuellen Sünde Adams auf die Ungerechtigkeit seiner Nachkommen als einen physischen bezeichnen. Vgl. *De Rubeis* c. 67.

362 VII. Mit der Bestimmung des Einflusses des Zeugungsaktes auf die Erzeugung der Erbsünde ist die Art und Weise der Entstehung der Erbsünde zwar großentheils, aber noch nicht vollständig bestimmt. Zum vollständigen Verständniß der Entstehung muß auch Rücksicht genommen werden auf das verschiedene Verhältniß, in welchem die Theile der gezeugten Natur und der Ungerechtigkeit derselben zu einander und zum Zeugungsakte stehen, und ganz besonders darauf, daß die Seele des Gezeugten nicht Produkt der Zeugung ist, sondern von Gott geschaffen und dem Leibe eingegossen wird. Von dieser Seite erheben sich nämlich besondere Schwierigkeiten für das Verständniß der Fortpflanzung der Erbsünde, welche dem hl. Augustinus so groß schienen, daß ihm dadurch der Ursprung der Seele durch Erschaffung zweifelhaft wurde. Er hielt sich daher in der Alternative, daß entweder die Seele mit dem Körper vom Prinzip der Zeugung herrühre und so kraft ihres Ursprunges die Sünde mit sich führe, oder die von Seiten ihres Ursprunges aus Gott reine Seele in Folge der Eingießung in den von dem zeugenden Prinzip gestalteten und direkt unter dessen Einfluß stehenden Leib durch diesen wie durch ein schmutziges und verdorbenes Gefäß befleckt und angesteckt und wie durch ein angehängtes Bleigewicht beschwert und gefesselt werde[1].

363 Seitdem die Erschaffung der Seele allgemein anerkannt worden, ist auch die letztere Formel für den Ursprung der Erbsünde von den TT. fast allgemein angenommen worden[2]; und dieselbe lös't allerdings die obwaltende Schwierigkeit, wenn sie nur richtig verstanden und verwerthet und weder zu

---

[1] Vgl. bes. *Aug.* c. Jul. l. 5. c. 4: Ut ergo et anima et caro pariter utrumque puniatur, nisi quod nascitur renascendo emendetur, profecto aut *utrumque vitiatum* ex homine *trahitur*, aut alterum in altero tamquam *in vitiato vase corrumpitur*, ubi occulta justitia divinae legis includitur. Quid autem horum sit verum, libentius disco quam dico, ne audeam docere, quod nescio. Und de pecc. mer. l. 2. c. ult. De anima vero, utrum et ipsa *eodem modo* [ut caro] *propagata* reatu, qui ei dimittatur, obstricta sit . . ., an etiam non propagata eo ipso, quo carni peccati *aggravanda miscetur*, jam ipsius peccati remissione opus habeat . . . . magna quaestio est.

[2] Vgl. *Innocent. III.* in Ps. 50, 7: Quis nesciat, concubitum etiam conjugalem numquam omnino committi sine pruritu carnis ac sine fervore ac foetore concupiscentiae, unde semina concepta foedantur et corrumpantur? Propter quod alibi legitur *Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine?* Ex seminibus ergo foedatis atque corruptis concipitur corpus corruptum pariter et foedatum; cui anima tandem infusa corrumpitur et foedatur, non ab integritate vel munditia, quam hab*uit*, sed ab integritate vel munditia, quam hab*eret*, si non uniretur foedato

kraß physikalisch noch zu flach moralisch gedeutet wird. Ihre volle Erklärung findet sie in dem, was oben n. 354 f. über die zugleich moralisch-rechtliche und physisch-organische Wirksamkeit des Zeugungsaktes gesagt wurde; und sie ist demgemäß ebenfalls in doppelter Weise zu verstehen.

1. Zunächst ist nämlich die Formel dahin zu verstehen, daß die von Gott geschaffene Seele vermöge der Eingießung in einen aus Adam stammenden Leib mit diesem zu Einer Natur und Person vereinigt wird und so einen wesentlichen Theil eines dem Leibe nach von Adam abstammenden, mithin von ihm als Wurzel und Stammhaupt abhängenden Wesens bildet, daß also die Seele vermöge ihrer Beziehung zum Leibe in die solidarische Pflicht des Besitzes und der Erhaltung der Urgerechtigkeit, sowie in die Haftbarkeit für die Preisgebung dieser Gerechtigkeit und für den dadurch herbeigeführten effektiven Mangel derselben verwickelt wird. Dieser Sinn der Formel ist wesentlich, um die Erbsünde als Schuld zu begreifen; er bezieht sich aber auch zunächst nur auf die Schuld als solche. Wenn nun die Schuld als solche keine Beschaffenheit der Seele, insbesondere keine vitiatio oder corruptio animae, sondern bloß ein moralisches Verhältniß derselben ausdrückt: so setzt auch der hier in Frage kommende Einfluß des Leibes auf die Seele formell weder eine bestimmte Beschaffenheit des Leibes, ein vitium oder eine corruptio in ihm selbst, noch irgend welche dynamische Abhängigkeit der Seele vom Leibe voraus, sondern bloß den Umstand, daß der Leib von Adam stammt und vermöge dieser Abstammung für die ihn informirende Seele die Nothwendigkeit mit sich führt, der Theilnahme an der Schuld Adams zu verfallen. Wie demgemäß das, was die Verbindung der Seele mit einem solchen Leibe für ersteren nach sich zieht, nur als Befleckung mit einer Schuld und Verstrickung in eine Schuld (pollutio et obligatio per reatum) zu bezeichnen ist: so ist im Leibe der Grund dieser Befleckung und Verstrickung der Seele nur in einer Befleckung und Verstrickung desselben durch die Beziehung zu dem ihn gleichsam überschattenden und festhaltenden schuldbaren Akte seines Prinzips zu suchen. 364

2. Diese Erklärung der Befleckung und Verstrickung der Seele durch den Leib genügt jedoch noch keineswegs zu dem Begriffe der von Augustinus mit besonderem Nachdrucke hervorgehobenen Befleckung durch ein Verderbniß (corruptio et vitiatio), resp. der Verstrickung durch eine Beschwerung (aggravatio) von Seiten des verdorbenen und schwerfälligen Leibes. Denn mit diesen Ausdrücken ist offenbar eine Art von physischem, auf die physische Beschaffenheit des Leibes gegründeten Einfluß desselben auf die Beschaffenheit der Seele gemeint, wodurch in der Seele die Erbsünde unter dem Gesichtspunkte einer ordnungswidrigen Beschaffenheit begründet wird. Auch diese Auffassung hat einen berechtigten Sinn, wenn man unter dem Einflusse des Leibes auf die Seele nichts Anderes versteht, als die aus der Vereinigung beider zu Einer Natur resultirende Abhängigkeit der Beschaffenheit der Seele von der des Leibes. In der That hat die Vereinigung der von Gott geschaffenen Seele mit einem Leibe, der, aus einem von Natur corruptibelen Fleische gezeugt, von Natur der vollen Herrschaft des Geistes über ihn entzogen ist, die natürliche Folge, daß die Seele den natürlichen Gesetzen und Bedingungen des animalischen Lebens und dem Einflusse desselben auf das geistige verfällt, solange und inwieweit sie nicht zugleich durch übernatürliche Einwirkung zur vollen Freiheit und Herrschaft gegenüber dem Leibe erhoben, und so jene natürliche Folge verhindert wird (vgl. B. III. § 155—156). Diese übernatürliche Einwirkung aber erscheint hier dadurch ausgeschlossen, daß der Zeugung in Hinsicht auf die Form, worin dieselbe erfolgt, die Mitwirkung des hl. Geistes nicht zur Seite steht. Der auf solche Weise entstehende Zustand der Seele stellt offenbar, im Gegensatz zu derjenigen Reinheit und Freiheit, welche sie außer dem Leibe haben würde und in demselben nach der ursprünglichen Ordnung Gottes haben sollte, eine innere Beflecktheit und Erniedrigung, sowie eine corruptio und vitiatio der Seele dar, indem dieselbe einerseits nicht in allen ihren Kräften vollkommen geordnet und 365

---

corpori et corrupto, quoniam et creando infunditur et infundendo creatur. Sicut enim ex vase corrupto liquor infusus corrumpitur et pollutum contingens ex ipso contactu polluitur: sic ex contagio corporis anima corrumpitur et foedatur. — Aehnlich *Urban*. IV. item in Ps. 50.



andererseits der Nothwendigkeit unterworfen ist, die Selbstständigkeit des sinnlichen Strebens und dessen Einfluß auf das geistige Leben zu dulden. Ebenso läßt sich die innere Eigenschaft des Leibes, wodurch er jenen Einfluß auf die Seele übt, füglich als eine foeditas resp. gravitas carnis bezeichnen, welche, da sie nur in Folge einer Hemmung des sie paralysirenden übernatürlichen Einflusses sich effektiv geltend macht, auch corruptio oder vitium carnis genannt werden kann. Der Einfluß dieser Eigenschaft des Fleisches auf die Seele aber läßt sich füglich als eine Ansteckung resp. als eine Fesselung der Seele von Seiten des Leibes bezeichnen, nicht als ob der Leib durch irgend eine Thätigkeit auf die Seele einwirkte, sondern in dem Sinne, daß unmittelbar aus der innigen Einheit der Seele mit dem Leibe eine Abhängigkeit der Kräfte und der Thätigkeit der ersteren von den Eigenschaften des letzteren begründet wird. Demgemäß tritt unmittelbar durch die Vereinigung der Seele mit dem Leibe ein Zustand der Seele ein, welcher den Gegensatz zu der nach der ursprünglichen Ordnung Gottes geforderten justitia integritatis bildet, und welcher demnach, in sofern er von Adam für Alle verschuldet ist, auch schon allein hinreicht, die Seele förmlich ungerecht zu machen oder sie mit förmlicher Sünde zu beflecken und zu verstricken. Weil aber dieser Zustand als Gegensatz der justitia integritatis zugleich die nothwendige Disposition zum Besitze der Heiligkeit aufhebt und als verschuldeter den Besitz der Heiligkeit förmlich ausschließt: so ist er seinerseits der Grund, weßhalb die von Gott dem Leibe eingegossene Seele auch nicht die zu ihrer Gerechtigkeit erforderliche Heiligkeit erlangt, also auch derjenigen Befleckung und Bindung verfällt, welche in dem Mangel des Glanzes der Heiligkeit und der in ihr enthaltenen übernatürlichen Schwungkraft besteht. Auf diese Weise ist die Vereinigung der von Gott geschaffenen Seele mit einem von Adam stammenden irdischen Leibe unmittelbar der Grund einer rebellischen Sinnlichkeit und eines Uebergewichtes derselben über den Geist, mittelbar aber auch der Grund des geistigen Todes der Seele. — Von hier aus erscheint dann recht augenscheinlich die Entstehung der Erbsünde in den Nachkommen Adams durch den Uebergang der Sünde der Natur auf die Person als das umgekehrte Bild der Entstehung der habituellen Ursünde durch den Uebergang der Sünde der Person auf die Natur; denn die aktuelle Ursünde bewirkt in Adam zunächst den Verlust der heiligmachenden Gnade und dadurch die Corruption der Natur bis in den Leib hinab, während bei der Erbsünde als einer Wirkung der Zeugung die Wirksamkeit der letzteren sich zuerst am Leibe und dann durch die Seelenkräfte aufsteigend zuletzt im Verluste der Gnade zeigt.

866 Diese Auffassung findet sich bei den meisten älteren Scholastikern, oft freilich etwas ungeschickt ausgedrückt, indem manche, wie auch einzelne neuere TT., die foeditas carnis nicht in der irdischen Natur des Fleisches, sondern in einer Art von Vergiftung des Fleisches suchen oder auch so reden, als wenn das Fleisch schon vor der Information durch die Seele seine eigenen Gelüste hätte und die Seele bei der Verbindung mit ihm sich diese Gelüste aneigne oder ihnen zustimme. Am eingehendsten und exaktesten ist diese Auffassung dargestellt von *Bonav.* in 2. dist. 31 in einer Reihe von Artikeln. *Thom.* präcisirt den Grundgedanken derselben wie folgt (in 2. d. 30. q. 1. a. 2. ad 5um): Anima non inficitur per infectionem corporis, quasi corpore agente in animam, sed per *quandam collimitationem unius ad alterum*, quia forma recipitur in materia secundum conditionem ipsius materiae, cum omne, quod est in altero, sit in eo per modum recipientis. Et ideo ex hoc ipso, quod corpus illa virtute privatur, qua perfecte erat subjicibile animae, sequitur etiam, quod anima illa virtute careat, qua perfecte corpus subjectum regat. Desgl. ibid. ad 3um: Peccatum originale non traducitur per traductionem sui subjecti, quod est anima rationalis, sed per traductionem seminis, quia ex quo anima patris per peccatum infecta fuit, sequitur etiam inordinatio in corpore, subtracto illo ordine, quem natura instituta prius acceperat, et ita etiam ex semine illo generatur corpus tali ordine destitutum. Unde et anima, quae tali corpori infunditur, deordinationem culpae contrahit ex hoc ipso, quod hujusmodi corporis forma efficitur, cum opporteat perfectionem perfectibili proportionatam esse; sicut propter aliquam corruptionem seminis contingit non tantum defectus in corpore prolis ex illo semine generatae, ut lepra, podagra, vel aliqua hujusmodi infirmitas, sed etiam defectus in anima, ut patet in his, qui a nativitate naturaliter sunt stolidi. — *Jansen* hat diese infectio animae per corpus zu einer vollständigen Versumpfung der Seele im Leibe umgedeutet, indem er zugleich nicht bloß die irdische Natur des Fleisches, sondern

ein eigenthümliches in ihm verborgenes Gift auf die Seele wirken läßt, vermittelst dessen sich die Bosheit der Seele der Eltern auf die Seele des Kindes fortpflanze.

Indeß läßt sich die aus der Erschaffung der Seele durch Gott entstehende Schwierigkeit noch in einer anderen direkteren Weise lösen, d. h. durch die dieser Lehre accommodirte richtige Deutung derjenigen Lösung, welche dem hl. Augustinus als die nächstliegende erschien, daß nämlich die Seele des Kindes mit dem Leibe aus dem Prinzip der Zeugung hervorgehe. Nach dem oben (B. III. n. 480 ff.) Gesagten besteht nämlich unbeschadet der Erschaffung der Seele durch Gott zwischen der Seele des Zeugenden und der Seele des Gezeugten ein gewisses prinzipielles Verhältniß, inwiefern erstere die Existenz der letzteren als eines Abbildes ihrer selbst in einem mit ihr in Verbindung stehenden Organismus determinirt. Wie nun gerade dieses metaphysische Verhältniß einer Seele zur anderen die nächste und eigentlichste Grundlage für alle sittlich-rechtlichen Beziehungen zwischen Vater und Kind darstellt: so ist es in unserem Falle die nächste und eigentlichste Grundlage für die solidarische Gemeinschaft des Rechtes und der Pflicht, worauf eben die Fortpflanzung der Sünde als Vererbung der Schuld und des Verlustes der übernatürlichen Güter beruht. Insbesondere ist dasselbe, als ein Verhältniß von Geist zu Geist, geeignet, die Gemeinschaft der Urgerechtigkeit zwischen Vater und Kind direkt als eine Gemeinschaft der übernatürlichen Würde und des übernatürlichen Lebens der Gnade zu begründen, von welcher die Gemeinschaft der Integrität der Seele und des Leibes als von ihrer Wurzel abhängt, und welche ihrerseits in der Vererbung des Adels und des Lebens der Kinder Gottes durch das Fortwehen des in der Seele des Vaters wohnenden hl. Geistes auf die Seele des Kindes sich bethätigt. Demnach erscheint auch in der Fortpflanzung der Erbsünde als die erste und fundamentale Wirkung des prinzipiellen Verhältnisses zwischen Vater und Kind der vom Vater durch Ausschluß der Einwohnung und damit der Fruchtbarkeit des hl. Geistes verschuldete Verlust der heiligmachenden Gnade in der Seele des Kindes, erst an zweiter Stelle der hiedurch entstehende Verlust der die Integrität der Natur begründenden Kraft der Seele, und erst an letzter Stelle der unbehinderte Einfluß der Gebrechlichkeit des Fleisches auf den Geist. So vermittelt das nicht materialistisch, sondern rein geistig aufgefaßte prinzipielle Verhältniß zwischen der Seele des Vaters und des Kindes gerade diejenige Form oder Seite der Entstehung der Erbsünde, welche der Constitution ihres Wesens und ihrem Verhältnisse zur Urgerechtigkeit am einfachsten entspricht und vom Trid. dadurch angedeutet wird, daß es, wie bei Adam, so auch bei seinen Nachkommen den Verlust der Heiligkeit als das fundamentale Moment dem Verluste der Gerechtigkeit vorausschickt. 367

VIII. Aus allem Vorhergehenden ergibt sich endlich noch die Lösung der von den Pelagianern besonders betonten Einwendung, daß entweder die Eltern in der Zeugung oder Gott in der Erschaffung der Seele oder beide zusammen Ursache einer Sünde sein und so selbst eine Sünde begehen würden. Indeß beiderseits ist der betreffende Akt an sich und direkt nur auf das Dasein eines neuen Menschen gerichtet, also an sich etwas Gutes, und könnte folglich nur dadurch unsittlich werden, daß die Handelnden verpflichtet wären, mit Rücksicht auf die per accidens eintretende Sündhaftigkeit des Produktes die Herstellung desselben zu unterlassen. Eine 368

solche Verpflichtung würde allerdings bestehen, wenn die Sündhaftigkeit in einer bösen Gesinnung oder in der direkten und zwingenden Bestimmtheit zu einer solchen bestände, wenn also das Kind in keiner Weise mehr seine sittliche Bestimmung erstreben oder erreichen könnte und sollte, vielmehr nach der reformatorischen Auffassung als Teufel von Natur in's Dasein träte; und so ist gerade der Umstand, daß der heilige Gott nach dem Falle Adams die Zeugung neuer Menschen zuläßt und bei derselben mitwirkt, allein schon ein Beweis, daß die Erbsünde das nicht sein kann, wofür sie von den Reformatoren ausgegeben wird. Aber zur Verhütung der Erbsünde im katholischen Sinne als eines verschuldeten mangelhaften Zustandes der Natur besteht keine Verpflichtung, zumal wenn zugleich angenommen wird, daß Gott gewillt sei, entweder die Aufhebung der Erbsünde herbeizuführen oder sonstwie dafür zu sorgen, daß die Kinder wenigstens einigermaßen ihre natürliche sittliche Bestimmung erreichen können, so daß es nicht bloß für die allgemeine Weltordnung, sondern auch für sie selbst besser ist, zu sein, als nicht zu sein.

§ 204. Die spezifischen Strafen der Erbsünde oder die durch dieselbe begründete Gefangenschaft und Knechtschaft der Sünde.

Literatur: Zu *Lomb.* in l. 2. d. 33. *Bonav.* u. Scot.; *Thom.* qq. disp. de malo q. 5. (sehr eingehend); *Salmant.* t. 4. disp. 18; *Comp. Salm.* tr. 12. disp. 7; *Gonet* de pecc. disp. 7. a. 7; *De Rubeis* l. c. c. 72—75; Beilage § 32 f.; speziell zu II. u. III. *Goudin* de gr. q. 2. a. 4.; *Suarez* proleg. IV. ad tr. de gr. c. 8—9.

369 I. Weil die Erbsünde eine wahre Sünde ist, so begründet sie auch ebenso, wie die persönliche Sünde, eine wahre Strafwürdigkeit. Da indeß die Strafwürdigkeit sich nach dem spezifischen Wesen der Sünde richtet, insbesondere einerseits nach der Art und dem Grade ihrer Zurechenbarkeit und andererseits nach der Größe und der Schwere ihres Inhaltes: so muß auch die Strafwürdigkeit der Erbsünde sich nach ihrem spezifischen Wesen richten, und man darf daher nicht ohne Weiteres die der Erbsünde entsprechenden Strafen nach denjenigen bestimmen, welche der persönlichen Sünde entsprechen. Im Kampfe gegen die Pelagianer, wo es zunächst darauf ankam, mit der Sünde auch die Strafwürdigkeit zu behaupten, haben freilich die VV., obgleich sie den Unterschied anerkannten, weniger Gewicht auf die unterscheidenden, als auf die gemeinsamen Momente gelegt und daher sich zuweilen so geäußert, als ob nur ein gradueller, nicht auch ein wesentlicher Unterschied bestände. In der Scholastik aber ist dieser Unterschied sehr eingehend behandelt und im Allgemeinen gleichmäßig festgestellt worden. Im Prinzip ist derselbe auch in der Glaubensformel des *Lugdun.* II. und des *Florent.* anerkannt mit den Worten: Illorum animas, qui vel mortali peccato vel cum solo originali decedunt, mox in infernum descendere, poenis tamen disparibus puniendas.

370 Die allgemeinen Gesichtspunkte, nach welchen sich der spezifische Charakter der durch die Erbsünde begründeten Strafwürdigkeit bestimmen läßt, sind folgende zwei. 1) In Hinsicht auf ihren Inhalt verdient die Erbsünde den ewigen Verlust all der Güter, welche in der Urgerechtigkeit in re oder in spe enthalten waren, sowie den unwiderruflichen Eintritt und Bestand derjenigen

Uebel, von welchen der Mensch durch die Urgerechtigkeit befreit und gegen welche er durch dieselbe geschützt war; und die ewige Unmöglichkeit, jene Güter aus sich wieder zu erlangen und diesen Uebeln sich zu entziehen, resp. die Nothwendigkeit, denselben zu unterliegen, konstituirt, namentlich in Verbindung mit der Unmöglichkeit, die Sünde als Schuld aufzuheben, die der Erbsünde eigenthümliche, an sich ewige Gefangenschaft und Knechtschaft der Sünde. In dieser Beziehung kommt die Strafwürdigkeit und das Strafmaß der Erbsünde mit der persönlichen Todsünde überein; ja die sofort eintretende zeitliche Strafe ist bei ihr sogar ohne Vergleich größer, als in der Regel bei den späteren Todsünden der Menschen. 2) In Hinsicht auf die Form oder den Schuldcharakter ihres Inhaltes fällt dagegen bei der Erbsünde mit der persönlichen Schuld auch dasjenige Moment weg, wodurch die persönlichen Sünden eine afflictive Reaktion Gottes als Strafe herausfordern, nämlich die Verachtung Gottes und die eigene gottwidrige Gesinnung des Sünders. Demgemäß kann von einer solchen Strafe hier ebenso wenig die Rede sein, wie von einer eigentlichen Buße des Erbsünders, geschweige von dem Wurm des bösen Gewissens, es sei denn, daß jene Strafe keinen bloß vindicativen, sondern zugleich einen propitiatorischen und medizinellen Charakter oder irgend einen Nebenzweck haben soll, was aber bloß bei zeitlichen, nicht auch bei ewigen Strafen der Fall sein kann. In dieser Beziehung zieht daher die Erbsünde geringere Strafen nach sich, als die persönliche läßliche Sünde. Ob und inwieweit diese Gesichtspunkte hier wirklich Anwendung finden und mit den positiven Daten übereinstimmen, wird sich im Folgenden zeigen.

371 II. Was zunächst die Strafen des anderen Lebens oder des *status termini* betrifft: so ist 1) de fide, daß der Erbsünder mit dem Verluste der Gnade auch den ewigen Verlust der nur durch sie zu erlangenden Erbschaft der Kinder Gottes, d. h. der visio beatifica und der in ihr enthaltenen himmlischen Herrlichkeit und Seligkeit, oder desjenigen ewigen Lebens und Heiles verdient, welches das thatsächliche Endziel des Menschen ist. Dagegen ist es 2) gar nicht de fide, ja nicht einmal wahrscheinlich, daß mit dieser ewigen poena damni auch zugleich eine ewige poena sensus, namentlich die des Feuers der Hölle durch die Erbsünde verwirkt wird. Es ist 3) im Gegentheil sogar höchst wahrscheinlich, daß der definitive Zustand des Erbsünders überhaupt gar kein schmerzlicher und leidvoller ist und, wie er gar keine Gott widerstrebende Gesinnnung einschließt, so auch eine gewisse innere Ruhe und Befriedigung bestehen läßt, daß also der Erbsünder wenigstens einigermaßen oder im Minimum denjenigen Zustand erreicht, welcher außer der übernatürlichen Ordnung sein natürliches Endziel gewesen wäre.

372 Der doctrinelle Inhalt dieser Sätze ist in derselben Ordnung vorzüglich vom hl. Thomas de malo q. 5. a. 1—3) entwickelt. — Der erste Satz steht so fest und ist so wesentlich, daß mit ihm die ganze Lehre von der Erbsünde fallen würde; denn das Bedürfniß der Erlösung und der Gnade Christi zur Nachlassung der Sünde und zur Erlangung des Himmelreiches und des „ewigen Lebens“ wird in der Lehre der Offenbarung und der Kirche stets gleichmäßig und als sich wechselseitig bedingend geltend gemacht. Wenn viele ältere TT. die poena damni nicht durch den Verlust der heiligmachenden Gnade, sondern durch den Verlust der justitia originalis im Sinne der justitia integritatis begründen: dann geschieht das, wie *Thom.* l. c. a. 1 erklärt, in der Weise, daß der Verlust dieser justitia nicht formell den eigentlichen Grund der Würdigkeit der visio beatifica in Wegfall brachte,

sondern nur die nothwendige dispositio oder die conditio sine qua non des Besitzes der heiligmachenden Gnade zerstörte.

373 Der zweite Satz ergibt sich schon einfach daraus, daß das ganze Mittelalter, namentlich seit *Innoc. III.* im Cap. Majores de bapt. (X. l. 3. tit. 32), den Satz: Poena originalis peccati est carentia visionis Dei, actualis vero poena peccati est gehennae perpetuae cruciatus, als Axiom aufgestellt hatte, kaum ein einziger Theologe die poena sensus lehrte (selbst *Gregor v. Rimini*, der daher den Namen tortor infantium erhielt, lehrt sie bloß als wahrscheinlich), während später immer nur ein kleiner Theil der Theologen, darunter freilich einzelne bedeutende, wie *Sylvius, Petav., Bossuet, Nat. Alex.*, der größtentheils solche, die dem Jansenismus irgendwie nahe standen, entschieden für die poena sensus eintrat. Manche der letzteren gingen sogar so weit, in Gemeinschaft mit den Jansenisten die Lehre der übrigen Theologen von einem Orte und Zustande, worin mit der poena damni nicht auch die poena ignis verbunden wäre, zu censuriren, als ob gegen sie die scharfen Censuren gerichtet wären, welche die Väter gegen die pelagianische Fiktion eines Zustandes außer dem Himmelreiche, der gar kein Strafzustand und insbes. auch kein Zustand des ewigen Todes wäre, geschleudert haben. Aber gegen diese Anschuldigung hat *Pius VI.* (Bulle Auctorem fidei Prop. 26) die Scholastik in Schutz genommen durch die Verdammung der betr. Lehre der Synode von Pistoja, indem er erklärt: Doctrina, quae velut fabulam Pelagianam explodit locum illum inferorum (quem limbi puerorum nomine passim fideles designant), in quo animae decedentium cum sola originali culpa poena damni citra poenam ignis puniantur; perinde ac si hoc ipso, quod, qui poenam ignis removent, inducerent locum illum et statum medium expertem culpae et poenae inter regnum Dei et damnationem aeternam, qualem fabulabantur Pelagiani: falsa, temeraria, in scholas catholicas injuriosa.

374 Es gibt zwar einige Väter, wie *Fulgent.*, welche die poena ignis ausdrücklich in das Dogma von der Verdammung der Erbsünder miteinbegreifen. Aber die kirchlichen Entscheidungen sagen nichts davon, und vor dem Kampfe gegen die Pelagianer findet sich keine Spur: im Gegentheil kann man annehmen, daß namentlich alle griech. VV. das gelehrt, wie *Greg. Naz.* or. 40. in bapt., der die Strafe der ohne Taufe sterbenden Kinder ausdrücklich auf die poena damni beschränkt. *Aug.*, der sonst dem Inhalt jener Lehre zuneigt, erklärt doch zugleich c. Jul. lib. c. 11, er könne nicht bestimmen, welcher Art die Strafe der ohne Taufe sterbenden Kinder sei, und möge jedenfalls nicht sagen, sie sei der Art, daß es ihnen wie den übrigen Verdammten besser wäre, nicht geboren zu sein: Quae [sc. damnatio parvulorum absque dubio omnium mitissima] *qualis et quanta* erit, *quamvis definire non possim,* non tamen audeo dicere, quod eis, ut nulli essent, quam ut ibi essent, potius expediret. Die Schärfe in den betr. Ausdrücken der VV. kam bes. daher, daß in der Hauptstelle der heiligen Schrift, woraus sie gegen die Pelagianer bewiesen, daß es zwischen Heil und Verdammung keinen Mittelzustand gebe, nämlich in der Rede Christi über das letzte Gericht (Matth. 25), nicht nur bloß von einer rechten und linken Seite die Rede ist, sondern auch den zur linken Gestellten gesagt wird: ite in ignem aeternum. Indeß die hier berichtete Form des Gerichtes bezieht sich bloß auf die Entscheidung nach persönlichem Verdienst und Nichtverdienst; ja sie gilt strenggenommen bloß für solche Menschen, welche in der Heerde Christi d. h. in der Kirche gewesen resp. wenigstens dazu berufen waren und durch den Glauben erkennen konnten, daß ihr Verhalten gegen den Nächsten sich auf Christus selbst beziehe. (Vgl. *Bellarm.* l. c. c. 5.) In der That beschränkt sich Papst Gelasius (ep. ad Ep. Piceni) darauf, aus dieser Stelle bloß die Vertheilung zur Rechten und zur Linken gegen die Pelagianer zu verwerthen; und *Aug.* findet es an einer später revidirten aber nicht retraktirten Stelle (de lib. arb. l. 3. c. 23) ganz natürlich, daß, wo, wie bei unmündigen Kindern, keine persönlichen Verdienste und Mißverdienste seien, auch die sententia judicis media inter praemium et supplicium sein könne. Jedenfalls ergibt sich die Unanwendbarkeit des „ignis" auf die bloßen Erbsünder schon daraus, daß die mit dem Feuer parallele Strafe des vermis oder der Gewissensbisse hier nicht anwendbar ist. — Freilich die Reformatoren und Jansenisten, welche den Erbsünder dem persönlichen Sünder völlig gleichstellen, indem sie jenem ebenfalls eine böse Gesinnung zuschreiben, erkennen auch bei dem bloßen Erbsünder in der Verdammung Gewissensbisse, ja sogar auch den Gottesbaß in Verbindung mit der Feuerstrafe an; aber nach der Verurtheilung der prop. Baji 49 dürfen kath. TT. das nicht annehmen.

Die innern Gründe gegen die poena sensus im Sinne der oben aufgestellten Gesichtspunkte s. bes. bei *Thom.* de malo q. 5. a. 2. Diese Gründe beruhen nicht auf der Barmherzigkeit, sondern auf der Gerechtigkeit Gottes, indem sie darthun, daß die poena sensus, bes. als eine ewige, gegenüber dem bloßen Erbsünder ungerecht sein würde. Es sind daher leere Declamationen, wenn die späteren Vertreter der poena sensus sich darüber ereifern, daß man auf der anderen Seite die Gerechtigkeit Gottes außer Spiel lasse und bloß die Barmherzigkeit Gottes hereinziehe und durch letztere die Berechtigung Gottes in der Handhabung der ersteren beschränke, oder daß man hier aus Rücksichten menschlicher Barmherzigkeit die Gerechtigkeit Gottes unbegreiflich finde. 375

Den dritten Satz haben wir bloß als höchst wahrscheinlich hingestellt, weil er auch von manchen TT. geläugnet wird, welche die poena sensus verwerfen (z. B. *Bellarm.*). Indeß die inneren Gründe sind auch hier stark genug, besonders in der Voraussetzung, daß in der Seele des Erbsünders nach dem Tode ebenso wenig, wie vorher, eine böse Gesinnung sich ausbilde, daß vielmehr nach der Lösung der Seele von den Schwächen des Leibes jenseits, wo für sie kein Stadium der Prüfung mehr besteht, bloß die angeborene Neigung zum Guten zum Durchbruch komme. Demnach braucht zunächst kein Schmerz aus der poena damni zu entstehen, weil die Natur nicht unbedingt nach der visio beatifica strebt, die letztere nicht durch persönliche Schuld verloren worden ist, und ein geordneter Wille sich in einen solchen Verlust ergeben kann und muß. (Vgl. *Thom.* l. c. a. 3 und *Bonav.* l. c. a. 3. q. 2.) Zugleich aber kann auch kein Schmerz entstehen durch Entziehung oder Vorenthaltung solcher natürlicher Güter, welche unbedingt von der vernünftigen Creatur zu ihrer Ruhe und Befriedigung beansprucht würden, weil eine solche Entziehung und Vorenthaltung aus denselben Gründen unzulässig ist, wie die Inflixtion der poena sensus. — Inwiefern nun hier ein Zustand erreicht wird, in welchem die Seele wenigstens einigermaßen eine sittliche Bestimmung erreicht und eine ungestörte Ruhe findet: kann man auch sagen, daß der Erbsünder in gewissem Sinne sein natürliches Endziel noch erreiche; wenn man dies nicht sagen könnte, würde sich die bedenkliche Folge ergeben, daß die betr. Seele von Gott ohne ein wirklich erreichbares Endziel erschaffen worden sei. 376

Hält man dabei nur fest, daß dieses natürliche Endziel unter dem Begriffe der Seligkeit wie ein Nichts ist gegenüber der himmlischen Seligkeit, daß ferner die Seele des Erbsünders, von ihrem wahren Endziel durch Verdammung und Verbannung aus dem Reiche Gottes ausgeschlossen, immerhin wahrhaft von Gott abgewandt, seines Lichtes beraubt und geistig todt ist: dann läßt sich auch gegen „die natürliche Seligkeit" des Erbsünders mit den gegen die Pelagianer gerichteten Aeußerungen der Väter nicht angehen. Denn die vita quaedam aeterna et beata praeter regnum coelorum im Sinne der Pelagianer war eine solche, mit der jene Prädikate nicht vereinigt wurden und sich auch nicht vereinigen ließen, sie war nur accidentell von dem regnum coelorum verschieden, wie denn auch die VV. den Pelagianern gegenüber sich darauf beriefen, daß die Taufe ebenso zur vita aeterna im Sinne der heiligen Schrift wie zum regnum coelorum nothwendig sei. Nichtsdestoweniger darf man die Behauptung der natürlichen Seligkeit immer nur mit Restriktion aufstellen, weil sie, absolut ausgesprochen, leicht zu Mißverständnissen führen könnte, und die für eine gewisse Befriedigung und Ruhe der Seele sprechenden Gründe noch nicht darthun, daß darin alles das enthalten sei, was innerhalb des Bereiches der natürlichen Seligkeit liegen kann und dazu gehören würde, wenn Gott dem Menschen keine übernatürliche Bestimmung gegeben hätte und die letztere nicht durch Geschlechtsschuld verloren gegangen wäre. Die pomphafte Art und Weise, wie *Ambr. Cathar.* die natürliche Seligkeit aufstellte, hat daher mit Recht Anstoß erregt (vgl. *Bell.* l. c. c. 2). Eine maßvolle Formulirung hingegen, wie sie sich aus der Lehre des hl. Thomas ergibt, und wie sie später nicht bloß von Molinisten (wie dem vielangefeindeten Cardinal Sfondrati), sondern auch von vielen Thomisten aufgestellt wurde, kann keinen Anstoß erregen, geschweige daß sie förmlich gegen den Glauben verstieße. 377

III. Diejenigen Strafen der Erbsünde, welche bereits im *status viae* eintreten, bestehen darin, daß einerseits mit der heiligmachenden Gnade der Anspruch auf alle diejenigen Hülfsmittel verloren geht, welche dem Menschen die Erreichung seiner übernatürlichen Bestimmung möglich machen, und daß an- 378

dererseits überhaupt alle diejenigen Güter verloren gehen, welche ihm ursprünglich nur auf Grund der Gnade verliehen waren, und er mithin allen den Uebeln verfällt, von welchen er durch die ursprüngliche Integrität befreit war. Diese Uebel sind theils bloße Leiden, wie der Tod und körperliche Krankheiten, theils aber auch solche, welche die Erfüllung der natürlichen sittlichen Aufgabe des Menschen erschweren und hindern, und welche unter diesem Gesichtspunkte mit zum materiellen Inhalte der Sünde selbst gehören. Während der Verlust der Mittel, frei nach dem übernatürlichen Endziel zu streben, zunächst nur eine Gefangenschaft der Sünde darstellt: involvirt die Nothwendigkeit, die aus dem Verluste der Integrität sich ergebenden Uebel zu tragen, zunächst dasjenige, was der Apostel im Römerbriefe unter der durch die Ursünde in das ganze Geschlecht eingeführten Herrschaft der Sünde und des Todes, resp. der ihr entsprechenden Knechtschaft, versteht; und hier repräsentirt wiederum der Bestand und die Macht der das Fleisch der Herrschaft des Geistes entziehenden und ihn selbst bestürmenden Begierlichkeit direkt und zunächst die Herrschaft der Sünde selbst, die Nothwendigkeit aber, zu sterben und zu leiden, die Herrschaft des im Gefolge der Sünde stehenden Todes.

879 Die in der entfesselten Begierlichkeit liegende Strafe nennt der Apostel Röm. 7, 23 eine *lex* peccati; in welchem Sinne, erklärt sehr treffend *Thom.* 1. 2. q. 91. a. 6.: Lex essentialiter invenitur in *regulante et mensurante*, participative autem in eo, quod *mensuratur et regulatur*, ita quod *omnis inclinatio vel ordinatio*, quae invenitur in his, quae subjecta sunt legi, participative dicitur lex, ut ex supradictis patet. Potest tamen in his, quae subduntur legi, aliqua inclinatio inveniri dupliciter a legislatore. Uno modo, in quantum *directe* inclinat suos subditos ad aliquid et interdum ad diversos actus; secundum quem modum potest dici, quod alia est lex militum, et alia est lex mercatorum. Alio modo *indirecte*, in quantum scilicet per hoc, quod legislator destituit aliquem sibi subditum aliqua dignitate, sequitur, quod transeat in alium ordinem et quasi in aliam legem; puta si miles ex militia destituatur, transibit in legem rusticorum vel mercatorum. Sic igitur sub Deo legislatore diversae creaturae diversas habent naturales inclinationes, ita ut, quod uni est quodammodo lex, alteri fiat contra legem: ut si dicam, quod furibundum esse est quodammodo lex canis, est autem contra legem ovis vel alterius mansueti animalis. Est ergo hominis lex, quam sortitur ex ordinatione divina secundum propriam conditionem, ut secundum rationem operetur; quae quidem lex fuit tam valida in primo statu, ut nihil vel praeter rationem vel contra rationem posset surrepere homini. Sed dum homo a Deo recessit, incurrit in hoc quod feratur secundum impetum sensualitatis et unicuique etiam particulariter hoc contingit, quanto magis a ratione recesserit, ut sic quodammodo bestiis assimiletur, quae sensualitatis impetu feruntur, secundum illud Ps. 48: *Homo cum in honore esset, non intellexit, comparatus est jumentis insipientibus et similis factus est illis.* Sic igitur *ipsa sensualitatis inclinatio*, quae fomes dicitur, in aliis quidem animalibus simpliciter habet rationem legis, illo tamen modo, quo in talibus lex dici potest, secundum directam inclinationem legis. In hominibus autem secundum hoc non habet rationem legis, sed magis est deviatio a ratione legis; sed in quantum per divinam justitiam homo destituitur originali justitia et vigore rationis, *ipse impetus sensualitatis*, qui eum *ducit, habet rationem legis, in quantum est poenalis et ex lege divina consequens hominem destitutum propria dignitate.*

880 IV. Die Gefangenschaft und Knechtschaft der Sünde schließt insbesondere nicht bloß die Nothwendigkeit ein, in der Sünde für immer zu bleiben, sondern auch eine mannigfache Nothwendigkeit, neue Sünden zu begehen. In gewissem Sinne kann man hier sogar mit Augustinus von einer abso-

luten Nothwendigkeit zu sündigen reden, inwiefern für den Erbsünder die ursprünglichen göttlichen Anforderungen nicht aufgehoben sind, er also verpflichtet ist und bleibt, seinen Handlungen einerseits eine übernatürliche Richtung zu geben und andererseits alle unwillkürlichen gesetzwidrigen Regungen zu verhüten. Aber in dieser Beziehung involviren die betr. mangelhaften Handlungen oder gesetzwidrigen Regungen noch weniger eine neue Schuld, als die Beharrlichkeit in der sündhaften Gesinnung bei den Verdammten; sie sind bloß schuldbar, soweit sie als voluntaria in causa unter den reatus der Erbsünde selbst fallen; es sind todte Früchte resp. Früchte des Todes, die mit der Wurzel, woraus sie hervorgehen, nur Eine Sünde bilden. Die eigentliche Nothwendigkeit, neue Sünden zu begehen, ist nur eine moralische, welche darin besteht, daß es wegen der Wunde der Natur äußerst schwierig ist, alle läßlichen Sünden und auf die Dauer selbst alle schweren Sünden zu vermeiden, eine Schwierigkeit, welche die Begehung der Sünden unfehlbar in Aussicht stellt, wofern Gott dem gebrechlichen Willen nicht zu Hülfe kommt.

Hier aber tritt dann die ernste Frage heran, ob die Erbsünde als solche nicht bloß einen Zustand verdiene, in welchem der Mensch das, was er früher mit Leichtigkeit ohne fremde Hülfe vermochte, jetzt nur mit großer Schwierigkeit und mit fremder Hülfe vermag, sondern ob sie auch verdiene, daß Gott ihm die nothwendig gewordene Hülfe selbst für die Vermeidung der Todsünden so vorenthalte, daß der Mensch nicht einmal die Macht behält, dieselbe auf sein Flehen zu erlangen. Beim persönlichen Sünder ist es keine Frage, daß er durch die leichtsinnige Verscherzung der Macht, die Sünde zu vermeiden, auch verdient, von Gott sich selbst überlassen zu werden; aber die VV. und TT. drücken sich vielfach ganz allgemein so aus, als ob Gott auch den Erbsünder verdienter Weise ganz sich selbst überlassen könne, so daß derselbe unfehlbar außer der negativen Verdammung und Strafe auch eine positive sich zuziehen müsse. Indeß scheint es nicht bloß mit der Barmherzigkeit, sondern auch mit der Gerechtigkeit Gottes unvereinbar, daß er eine vernünftige Creatur ohne persönliche schwere Sünde in einen Zustand versetze und darin belasse, worin sie moralisch zur vollständigen Verfehlung ihrer ganzen sittlichen Bestimmung genöthigt wäre. Wenn schon beim persönlichen Sünder, den Gott sofort definitiv verdammen könnte, der Aufschub der definitiven Verdammung ein Zeichen der Absicht Gottes ist, daß derselbe von seiner Sünde zurückkomme: dann muß man um so mehr annehmen, daß Gott die effektive Fortpflanzung des Geschlechtes nur dann habe wollen können, wenn er auch bereit war, den mit der Erbsünde behafteten Kindern wenigstens das unumgänglich Nothwendige zu einer moralisch möglichen Vermeidung, wenn schon nicht aller, so doch der schweren Sünden zu gewähren. Die thatsächlichen Schwierigkeiten gegen diese Anschauung aus der Allgemeinheit der aktuellen Sünde, besonders außerhalb des Christenthums, können schon deswegen nicht verfangen, weil dieselben ebenso gegen die thatsächliche Allgemeinheit der Erlösungsgnade sich richten müßten. Ebenso wenig verfängt die theoretische Schwierigkeit, daß alle Hülfe, welche der gefallene Mensch zur Erreichung seines Endzieles von Gott zu erwarten hat, ihm nur als Gnade um der Verdienste Christi willen gewährt wird; denn dies erklärt sich schon daraus allein, daß Gott dem gefallenen Menschen wieder den Zutritt zur Erreichung seiner über-

natürlichen Bestimmung eröffnet hat, und so der Mensch auf die Hülfe Gottes nur insofern Anspruch besitzt, als er ihrer zur Erreichung dieses Zieles benöthigt ist. Dagegen muß man allerdings einräumen, der Erbsünder habe den Anspruch verwirkt auf eine über das striktest Nothwendige hinausreichende reichliche Hülfe Gottes, wie sie vor der Sünde bestanden hat und eventuell auch im reinen Naturzustande bestanden haben würde.

882 Die strengere Auffassung, wonach Gott, wenn er bloß seine Gerechtigkeit hätte walten lassen wollen, den Erbsünder, wie Adam selbst, ganz hätte verlassen können, so daß die Menschen sich nothwendig tiefer in die positive Verdammung gestürzt hätten, ist namentlich von *Aug.* sehr scharf und drastisch ausgesprochen in der bekannten Stelle Enchir. c. 26—27. Wenn aber *Aug.* von den ohne Taufe sterbenden Kindern nicht zu sagen wagt, sie befänden sich in einem Zustande, dem das Nichtsein vorzuziehen sei: dann dürfen auch obige Aeußerungen nicht zu stark urgirt werden, weil ein Zustand, der unfehlbar in die positive Verdammniß führt, jedenfalls derart ist, daß es dem damit Behafteten besser wäre, nicht geboren zu sein. Und so müssen überhaupt alle TT., welche mit dem hl. Thomas die vor dem Vernunftgebrauch sterbenden Kinder ein innerlich gefriedigtes Dasein erreichen lassen, konsequent auch lehren, daß die zum Vernunftgebrauch kommenden Menschen sich der positiven Verdammniß erwehren können. Gleichwohl haben die strengeren späteren Thomisten, wie *Lemos*, *Alvarez* und selbst *Goudin* l. c., gelehrt, der Erbsünder habe gar keinen Anspruch auf die in Rede stehende Hülfe Gottes. Vgl. dagegen *Suarez* l. c. c. 9.

883 Mit dieser Frage hängt die andere zusammen, ob der Erbsünder als solcher schwächer sei in Bezug auf die Uebung des Guten und die Vermeidung des Bösen, als der Mensch *in statu naturae purae* hätte sein können. Soweit die Schwäche durch die innere Beschaffenheit des Erbsünders bedingt resp. darin enthalten ist, kann nach dem oben (n. 222 f.) Gesagten kein Unterschied bestehen. Dabei ist aber noch immer denkbar, daß ein Unterschied bestehe in Folge der andern Lage des Erbsünders, inwiefern derselbe, im Gegensatz zum Menschen der natura pura, als Sünder sich in einem Mißverhältniß zu Gott befinde und deßhalb der besonderen Hülfe, deren er unwürdig, ermangele oder auch Versuchungen und Gefahren ausgesetzt zu werden verdiene, vor denen Gott den sündenfreien Menschen bewahrt hätte. Aber auch dieses braucht man nur in dem Umfange zuzugeben, welcher sich aus der oben entwickelten Lehre ergibt. Vgl. *Suarez* l. c.

§ 205. Die Gefangenschaft und Knechtschaft des Teufels als Complement und Zusammenfassung der Wirkungen der Erbsünde; die derselben entsprechende Herrschaft des Teufels als des Fürsten der Sünde und des Todes über die Menschen und die ihm untergebene äußere Natur, und die wichtigsten Formen ihrer Bethätigung.

Literatur im Texte.

884 I. Existenz der Knechtschaft des Teufels. Das Concil von Trient hebt (sess. V. can. 1) zunächst bei der Sünde Adams, dann aber auch (sess. VI. cap. 1) bei der Erbsünde als eine Wirkung derselben die Unterwerfung des Menschen unter die Gewalt des Teufels hervor: cum morte incurrisse captivitatem sub ejus potestate, qui mortis deinde habuit imperium i. e. diaboli — servi erant peccati et sub potestate diaboli et mortis. Desgleichen stützten die alten kirchlichen Entscheidungen (s. ep. *Coelestini* cap. 12. oben n. 307) und die Väter die Lehre von der Erbsünde ganz besonders auf die mit der Taufe verbundenen Exorcismen, durch welche der Teufel von den Täuflingen vertrieben und gezwungen werden solle, dem heiligen Geiste Platz zu machen. Die hl. Schrift aber stellt an zahlreichen Stellen die Befreiung aus der Knechtschaft des Teufels resp. der

Zerstörung seiner Herrschaft und die Entreißung der von ihm eroberten Beute geradezu als den spezifischen Gegenstand der erlösenden Thätigkeit Christi hin, so daß die Knechtschaft des Teufels nicht bloß als eine einzelne Wirkung, sondern zugleich als Zusammenfassung aller Wirkungen der Erbsünde erscheint.

Einige der wichtigsten Schriftstellen s. bei *Coelestin* a. a. O. Vgl. bes. Col. 1, 13: Qui (Deus) ***eripuit nos de potestate tenebrarum*** [d. h. principis tenebrarum] et transtulit in regnum Filii dilectionis suae, in quo habemus redemptionem, remissionem peccatorum, und ibid. c. 2, 14—15: [Deus — Christus] delens, quod adversus nos erat chirographum decreti, et ipsum tulit de medio affigens illud cruci, et ***expolians principatus et potestates*** traduxit confidenter, palam triumphans eos in semet ipso. Von hier aus versteht man die Tragweite des Wortes, wenn Christus vor seinem Leiden sagt (Joh. 12, 31): Nunc judicium est mundi; nunc princeps hujus mundi ejicietur foras; et ego, si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad me ipsum; und wenn er kurz nachher (Joh. 14, 30) sagt: Venit princeps mundi hujus et in me non habet quidquam, womit angedeutet ist, daß Christus allein dem Teufel in keiner Weise verfallen war. Andere Stellen, wie Luk. 11, 21—22 (Cum fortis armatus custodit atrium suum, in pace sunt ea, quae possidet; si autem fortior eo superveniens vicerit eum, universa arma ejus auferet, in quibus confidebat, et spolia ejus distribuet), reden zwar zunächst nur von der Befreiung der Besessenen, gelten aber indirekt auch von der Erlösung aller Menschen. — Das „imperium mortis", wovon das *Trid.* redet, ist entlehnt aus Hebr. 2, 14: Quia ergo pueri communicaverunt carni et sanguini [i. e. naturam carnis passibilis et mortalis habebant], et ipse similiter participavit iisdem, ut per mortem destrueret [καταργήσῃ = comprimeret] eum, qui habebat mortis imperium (τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου), id est diabolum. 385

Die Tradition ist in diesem Punkte so offenbar, daß selbst Abälard, der denselben zu bestreiten wagte, zugab, sämmtliche Lehrer nach den Aposteln hätten ihn festgehalten. Vergl. gegen Abälard über den katholischen Charakter dieser Lehre *Bernard.* ep. 190 ad Innoc. II. sive tract. de erroribus Abaelardi c. 5—6. Der scheinbare Grund, worauf hin Abälard die Knechtschaft des Teufels läugnete, war der, daß der Teufel durch seine ungerechte Verführung kein eigentliches Recht auf den Menschen erlangen könne. Der tiefere Grund aber war der, daß er das durch die Erbsünde begründete Schuldverhältniß gegen Gott, worauf die Verurtheilung zur Knechtschaft des Teufels beruht, und darum auch die Nothwendigkeit der Genugthuung oder Loskaufung durch Christus läugnete, indem er nur zugab, daß Christus zur Belehrung und sittlichen Anregung der Menschen habe kommen müssen und gekommen sei. — Auffallender Weise haben die TT. in der Lehre von der Erbsünde sich fast gar nicht ex professo mit dieser Wirkung beschäftigt; nur *Driedo* (de captiv. et redempt. gen. humani), *Vega* (de justif. l. 2, c. 12 sqq.) und *Stapleton* (de just. l. 2), sowie neuestens Gloßner machen eine Ausnahme. Einigermaßen wurde gewöhnlich nur darauf eingegangen in l. 3. sent. dist. 19 u. in 3. p. q. 49. a. 2, wo von den Wirkungen des Leidens Christi, resp. in l. 4. dist. 6 u. 3. p. q. 71. a. 2, wo von den Exorcismen bei der Taufe die Rede ist. Am eingehendsten haben *Thomassin* de inc. l. 1. c. 3. und *Theoph. Raynaud* de attrib. Christi sect. V. c. 15 bei der Lehre von der Erlösung den Gegenstand behandelt. 386

Die Unterwerfung unter die Gewalt des Teufels sowie die correlate Herrschaft des Teufels ist in Bezug auf ihren Ursprung, ihr Wesen und ihre Wirkungen näher zu bestimmen, wie folgt. 387

II. Der Titel dieser Unterwerfung liegt selbstverständlich nicht in einem wohlerworbenen Rechte des Teufels, da bei ihm von keinem Verdienste die Rede sein kann; von seiner Seite ist die Herrschaft eine ungerechterweise usurpirte, und er selbst ist ebenso tyrannus in titulo wie in regimine. Jener Titel liegt vielmehr einzig auf Seiten des Menschen, der durch die Sünde verdient hat, dem Teufel, dem er sich in der Lostrennung von Gott angeschlossen und von dem er sich hat verführen lassen, von Gott zur Strafe 388

überantwortet zu werden. Allerdings wenden die VV. und TT. auf unseren Fall, ähnlich wie die hl. Schrift (II. Petr. 2, 19) auf die Knechtschaft der Sünde, — zur Veranschaulichung, nicht zum Beweise — das antike Kriegsrecht an, wonach der Besiegte Sklave des Siegers wurde. Wie aber in unserem Falle der Sieg des Teufels nicht durch Gewalt, sondern durch freiwillige Nachgiebigkeit erfolgte: so ist auch die aufgezwungene Knechtschaft des Teufels nur in dieser freiwilligen Nachgiebigkeit begründet und dadurch verdient, wie die hl. Schrift anderswo (Röm. 6, 16) die Knechtschaft der Sünde erklärt.

389 Die erste angezogene Stelle (II. Petri 2, 18. 19) lautet im Zusammenhange (es ist von den damaligen Sektirern die Rede): Pelliciunt in desideriis carnis luxuriae eos, qui paululum effugiunt (gr. ἀποφυγόντας), libertatem illis promittentes, cum ipsi servi sint corruptionis [sc. corruptionis concupiscentiae, oben Kap. 1, V. 4]; a quo enim quis superatus est, hujus et servus est (τούτῳ καὶ δεδούλωται). Die andere Stelle Röm. 6, 16 lautet: Nescitis, quoniam cui exhibetis vos servos ad obediendum, servi estis ejus, cui obeditis, sive peccati ad mortem, sive justitiae ad vitam? — Da die bürgerliche Sklaverei bei den Alten außer durch Sieg im Kriege auch durch Verkauf resp. durch nichtbezahlte Schulden begründet wurde, so stellen die VV. die Begründung der Knechtschaft des Teufels (im Anschluß an das Wort des Propheten: gratis venumdati estis) ebenso oft unter dem letzteren, wie unter dem ersteren Bilde dar. Aber auch hier ist kein erworbenes Recht des Teufels gemeint, zumal dieser den Menschen nichts für ihre Freiheit gegeben, vielmehr sie nur betrogen hat. Nicht wegen dessen, was er vom Teufel empfangen, sondern wegen dessen, was er Gott genommen, verfällt der Mensch dem Teufel. Allerdings betonen dabei die Väter zuweilen die Berechtigung der Herrschaft des Teufels in etwas schroffer Weise. Aber gerade *Bern.* l. c., der diese Berechtigung am schärfsten geltend macht, erklärt sie hintennach auch ganz zutreffend: Discat ergo (Abaelardus), diabolum non solum potestatem, sed et justam habuisse in homines; ut consequenter et hoc videat, venisse utique in carne Dei filium propter liberandos homines. Caeterum etsi justam dicimus diaboli potestatem, non tamen et voluntatem. Unde non diabolus, qui invasit, non homo, qui meruit, sed justus Dominus, qui exposuit. Non enim a potestate, sed a voluntate justus injustusve quis dicitur. Hoc ergo diaboli quoddam in hominem jus, etsi non jure acquisitum, sed nequiter usurpatum, juste tamen permissum. Sic itaque homo juste captivus tenebatur, ut tamen nec in homine, nec in diabolo illa esset justitia, sed in Deo. Sachlich stimmt damit *Anselm.* (resp. der Interlocutor Boso, der aber hier nicht von Anselm. corrigirt wird) l. 1. c. 7, wo er beweisen will, quod nullam justitiam diabolus habuit erga hominem, vollkommen überein: Puto illos, qui diabolum aliquam opinantur habere in possidendo homine justitiam, ad hoc inde adduci, quia vident, hominem diaboli vexationi subjacere juste et Deum hoc juste permittere; et idcirco putant diabolum illam juste inferre. Contingit enim, idem aliquid diversis considerationibus esse justum et injustum, et ob hoc a non diligenter intuentibus, totum justum aut injustum judicari. Evenit enim, ut aliquis innocentem percutiat injuste, unde ipse juste percuti mereatur; si tamen percussus vindicare se non debet et percutit percutientem se, injuste hoc facit. Haec igitur percussio ex parte repercutientis injusta est; quia non debuit se vindicare; ex parte vero percussi justa, quia injuste percutiens juste percuti meruit. Diverso igitur intuitu justa et injusta est eadem actio, quia contingere potest ab alio judicari justam tantum, ab alio injustam. Hoc itaque modo diabolus dicitur juste vexare hominem, quia Deus hoc juste permittit, et homo hoc juste patitur. Vgl. hiezu bes. *Thomassin* de inc. l. 1. c. 3.

390 III. Ihrem Wesen nach besteht die Unterwerfung des Menschen unter die Macht des Teufels 1) im Allgemeinen darin, daß der Todsünder von Rechtswegen allen denjenigen Uebeln verfallen ist und bleibt, welche an sich schon durch die Sünde entstehen, inwiefern diese Uebel theils einen Antheil

an der Verdammung des Teufels darstellen, theils durch Veranlassung und nach der Absicht des Teufels eingetreten sind und fortbestehen, und in diesem Sinne vom Teufel über ihn verhängt worden sind. Sie besteht 2) speziell darin, daß der Todsünder verdient, auch einer weiteren, direkten und gewaltthätigen Einwirkung des Teufels ausgesetzt zu werden, wodurch er zu neuen Sünden gedrängt und mit mannigfachen Leiden an Leib und Seele heimgesucht wird. Beiderseits erscheint die Unterwerfung theils als eine Gefangenschaft, d. h. als Hinderung der freien Bewegung zur Erlangung des ersehnten resp. zur Ausführung des pflichtmäßig geforderten Guten, theils als eine Knechtschaft, d. h. als eine gewisse Nöthigung, dem Teufel zur Erreichung seiner eigenen Absichten zu dienen, also durch neue Sünden seinen Gotteshaß und durch die in Folge dieser Sünden dem Menschen erwachsenden Uebel seinen Menschenhaß zu befriedigen.

391 Während demnach die Unterwerfung unter die Herrschaft des Teufels auf der einen Seite zur Knechtschaft der Sünde und des Todes ein Moment hinzufügt, welches in dieser noch nicht ausdrücklich enthalten ist: nimmt sie andererseits den ganzen Inhalt derselben in sich auf und gibt ihr dadurch eine concretere und furchtbarere Gestalt. Wie nämlich die Herrschaft der Sünde dadurch, daß sie nicht bloß einem personifizirten Wesen zugeschrieben, sondern auf ein wahrhaft persönliches Wesen zurückgeführt wird, stärker und fester begründet erscheint: so stellt sie sich auch in dieser Verbindung weit unheilvoller dar, als wenn sie bloß für sich und abstrakt aufgefaßt wird. Denn die Trennung von Gott, der Ausschluß vom Himmel, die Bösartigkeit der Begierlichkeit erscheinen in viel grellerem Lichte, weit schimpflicher und empfindlicher, wenn die Gemeinschaft mit dem Teufel und die Theilnahme an seiner Verdammung hinzugezogen, resp. der Ausschluß vom Himmel als das Ziel der Wünsche des Teufels und die Begierlichkeit als ein von ihm ersehntes Werkzeug zur volleren Verkehrung des Menschen betrachtet wird. Mit Recht legt die kirchliche Auffassung bei der Begierlichkeit insbesondere darauf Nachdruck, daß dieselbe nicht nur an sich schon den Zwecken des Teufels dient, sondern auch als Disposition zu seinen weiteren direkten Einwirkungen benutzt wird.

392 Die Unterwerfung unter die Macht des Teufels läßt aber offenbar ebenso verschiedene Grade zu, wie die Sünde selbst. Eine andere ist sie bei dem verstockten Sünder, eine andere bei dem einfachen Todsünder und wieder eine andere bei dem bloßen Erbsünder. Bei dem verstockten Sünder besteht ein fortgesetztes aktives Dienstverhältniß gegenüber dem Teufel und eine stetige Befestigung der Gefangenschaft und Knechtschaft. Beim einfachen Todsünder involvirt die Unterwerfung als eine Gefangenschaft außer der Unfähigkeit zu verdienstlichen Werken das Verdienst der Gemeinschaft der positiven Verdammniß des Teufels, beim Erbsünder bloß jene Unfähigkeit und die negative Verdammung; und als Knechtschaft oder Sklaverei involvirt sie bei ersterem das Verdienst der Entziehung jeglicher Hülfe zum Widerstande gegen die Antriebe des Teufels, beim Erbsünder aber nur das Verdienst der Entziehung reichlicher Hülfe. Gleichwohl wird gerade bei der Erbsünde die Unterwerfung unter die Macht des Teufels besonders hervorgehoben, weil durch das Prinzip derselben, die Sünde Adams, die Herrschaft des Teufels

ursprünglich und als eine allgemeine, die ganze Menschheit umfassende begründet worden, und jede fernere Unterwerfung durch persönliche Sünden nur eine Vermehrung der bereits bestehenden Abhängigkeit resp. ein Rückfall in dieselbe ist.

893 In gewissem Sinne läßt sich die Unterwerfung des Sünders unter die Gewalt des Teufels auch als eine Besitznahme seiner Person von Seiten des Teufels resp. als eine Einwohnung des Teufels in ihm bezeichnen. In der That lautet der Exorcismus über die Täuflinge ähnlich, wie über die Besessenen (ut exeas et recedas ab eo) und stellt auch die Besitznahme durch den bösen Geist der des einwohnenden heiligen Geistes gegenüber[1]. Indeß ist hier an keine substanzielle Einwohnung des Teufels auch nur im Leibe — geschweige in der Seele, die absolut unmöglich (s. oben Buch II. n. 365) — zu denken, sondern nur an ein Verhältniß der Abhängigkeit und Einwirkung, wie es auch unter Menschen stattfinden kann, höchstens verbunden mit der dauernden engsten Beiwohnung eines bösen Geistes. Die der Einwohnung des hl. Geistes analogen Ausdrücke werden nur darum angewandt, weil hier das Verhältniß zum Teufel an die Stelle des Verhältnisses zum hl. Geiste tritt, und das erstere dem letzteren in der Absicht des Teufels und theilweise auch in seiner Wirkungsweise analog ist. Zugleich macht aber diese Analogie auch klar, daß die Unterwerfung unter die Gewalt des Teufels nicht nothwendig eine absolute und allseitige ist, vermöge deren der menschliche Wille, wie Luther sagt, ein Pferd wäre, das der Teufel reite. Denn ebenso wenig, wie die Besitznahme des Menschen durch den hl. Geist seine Freiheit zum Sündigen ausschließt, schließt die Besitznahme des Menschen durch den Teufel an sich die Freiheit zu allem Guten aus.

894 Wie endlich die Herrschaft der Sünde und des Todes in doppelter, wesentlich verschiedener Gestalt auftreten kann, je nachdem sie bloß als Fortbestand des materiellen Theiles der Sünde, resp. ihrer materiellen Folgen, oder auch zugleich als Fortbestand der Sünde selbst und der in ihr enthaltenen Strafwürdigkeit sich darstellt: so ist auch bei der Unterwerfung unter die Herrschaft des Teufels wohl zu unterscheiden zwischen der einfachen thatsächlichen Preisgebung gegenüber den gewaltthätigen Einwirkungen des Teufels und derjenigen Preisgebung, welche als förmliche Strafe für eine noch nicht nachgelassene Schuld bei einem Menschen stattfindet, der vermöge der auf ihm lastenden Sünde und seiner Trennung von Gott gewissermaßen von Rechtswegen dem Teufel angehört. Wie nämlich die Concupiscenz selbst in den Gerechtfertigten noch fortbestehen kann, so kann auch ein Gerechtfertigter und mithin vom hl. Geist besessener und erfüllter Mensch aus verschiedenen Gründen, z. B. zur Prüfung seiner Tugend, noch in hohem Grade den Einwirkungen des Teufels, ja selbst der körperlichen Besessenheit, unterworfen sein. Wie aber der Gerechtfertigte trotz des Fortbestandes der Concupiscenz nicht mehr Sünder oder Gefangener und Sklave der Sünde genannt werden kann, da „die Sünde" nach dem Ausdruck des Apostels nicht

---

[1] Demgemäß räumt *Thom*. 3. p. q. 71. a. 2. ad 1. ein, daß jeder baptizandus ein energumenus sei quasi interius laborans ex intrinseca operatione daemonis.

mehr in seinem Geiste, sondern nur in seinem Fleische fortlebt und herrscht: so kann auch der Gerechtfertigte trotz der fortdauernden Macht des Teufels über ihn nicht mehr ein Angehöriger, Gefangener und Sklave des Teufels genannt werden. Und zwar aus einem doppelten Grunde: 1) weil er nicht rechtlich dem Teufel unterworfen ist und dieser keinen Antheil an ihm hat, vielmehr sein Geist dem Geiste Gottes angehört und von demselben erfüllt ist; 2) weil der Teufel auf den Geist des Gerechtfertigten nur einen ähnlichen Einfluß üben kann, wie die Begierlichkeit des Fleisches, und so auch namentlich bei den Besessenen nicht den Geist, sondern den Leib in Besitz nimmt.

Sehr sinnig stellt *Gregor. Nyss.* (serm. in Christi natalem) den Ursprung und Bestand des Reiches der Sünde und des Teufels im Anschluß an die Verführung des Menschen durch die dem Teufel als Organ und Bild seiner Wirksamkeit dienende Schlange symbolisch als ein Hineinschlüpfen der Schlange in die menschliche Natur dar, wodurch der Bestand jenes Reiches als ein Fortleben der Schlange in der menschlichen Natur, d. h. als ein der letzteren eingeprägtes Bild und Werkzeug der eigenen Bosheit und Verderbniß des Teufels erscheint. Die Schlange im Menschen ist alsdann nichts Anderes als dessen gottwidriger, zu neuen Sünden und zum Tode neigender Zustand oder die Erbsünde, die Gregor κακία nennt. Als Schlange gedacht, hat aber die κακία einen Kopf, einen Leib und einen Schwanz; ihr Kopf ist die Trennung von Gott in der eigentlichen aktuellen oder habituellen Sünde, ihr Leib die Begierlichkeit, ihr Schwanz der Tod. Demgemäß wird in der Zerstörung des Reiches der Sünde zuerst der Schlange der Kopf abgehauen durch die Rechtfertigung des Sünders; aber ihr Leib mit seinen unruhigen Windungen und dem Streben, den Kopf neu zu erzeugen, bleibt noch zurück in der Begierlichkeit, bis der Schwanz der Schlange in die Natur eindringt und mit ihrer Zerstörung auch die Begierlichkeit zerstört.

IV. Das Wesen der durch die Sünde herbeigeführten Herrschaft des Teufels über den Menschen wird noch tiefer und allseitiger verstanden, wenn man die Tragweite derjenigen Ausdrücke in Betracht zieht, womit die heilige Schrift den Teufel als „den Fürsten oder den Gott dieser Welt oder dieser Zeit“ (Deus hujus saeculi II Cor. 4, 4) resp. als den Herrn des Todes bezeichnet. 895

Diese Ausdrücke bedeuten zwar jedenfalls zunächst eine Herrschaft über die Menschen oder die Menschheit als diejenige „Welt“, in welche nach Röm. 5, 12. durch Einen Menschen die Sünde und der Tod eingetreten ist, um über sie zu herrschen. Speziell der Ausdruck „diese Welt“ charakterisirt die Menschheit in demjenigen Zustande, in welchen sie durch die erste Sünde eingetreten ist und worin sie mehr oder weniger bis zum Ablauf der Zeiten bleibt, im Gegensatz zu demjenigen Zustande, in welchen, nachdem er durch die Sünde verloren gegangen, die Menschheit unter der Herrschaft Christi wieder eintreten soll, und in den sie allerdings theilweise schon in der Zeit eintritt, vollkommen aber erst nach Ablauf der Zeiten eintreten wird. Zugleich ist jedoch in jenen Ausdrücken angedeutet, und die von der Kirche in den über die verschiedensten materiellen Dinge ausgesprochenen Segnungen und Exorcismen bekundete Anschauung macht es zweifellos, daß die Herrschaft des Teufels sich auch über die ganze sichtbare Welt erstreckt, namentlich insoweit dieselbe mit dem Menschen in unmittelbare Berührung kommt oder im Dienste desselben steht. Vor der Sünde war der Mensch allein unter Gott der Herr der sichtbaren Schöpfung, wenigstens in dem Sinne, daß der Teufel in derselben nicht gegen dessen Willen in gewaltthätiger Weise zum Schaden

des Menschen bedienen konnte. Nach der Sünde aber, durch welche das Haupt der sichtbaren Schöpfung unter die Herrschaft des Teufels gerathen ist, erstreckt sich die letztere naturgemäß auch auf das dem Menschen angehörige Gebiet; und wie die Herrschaft des Menschen zur Strafe für den Mißbrauch der äußeren Natur durch den Verlust der früheren vollkommenen Obmacht eingeschränkt worden, so gehört es auch mit zur Strafe der Sünde, daß die Herrschaft des Menschen durch die Herrschaft seines Feindes bekämpft und die materielle Natur durch den Einfluß des Teufels zum Schaden des Menschen verwandt wird.

In dieser Allgemeinheit wird die Herrschaft des Teufels über die Welt sehr zutreffend als eine *Herrschaft des Todes* bezeichnet, d. h. als eine solche, welche im Gegensatze zu der lebenspendenden und erhaltenden Wirksamkeit des hl. Geistes nur Verderben und Zerstörung anstrebt und so auch die in der Welt vorhandenen Keime der Auflösung zu fördern sucht und alle Kräfte der Zerstörung in ihren Dienst nimmt. Es war daher nur die Entstellung einer tiefen und echt christlichen Wahrheit, wenn der heidnische und pseudochristliche Dualismus der Perser und der Gnostiker die thatsächlich vorhandene innige Beziehung zwischen allem Uebel in der sichtbaren Welt und den dasselbe ursprünglich veranlassenden und stetig fördernden und benützenden bösen Geistern dahin umdeutete, daß die sichtbare Welt von einem bösen Prinzip geschaffen oder aus ihm emanirt sei.

396 Zum volleren Verständniß der Herrschaft des Teufels über „diese Welt“ ist noch hervorzuheben, daß der verderbliche gewaltsame Einfluß des Teufels *gegenüber dem Menschen selbst direkt* sich nicht auf das erstreckt, wodurch der Mensch über die sichtbare und vergängliche Welt oder die „Natur“ im engeren Sinne hinausragt, auf seinen Geist und seine rein geistigen Vermögen, namentlich das Willensvermögen, sondern auf diejenige Seite seines Wesens, welche man als seine „Naturseite“ bezeichnet und nach welcher er mit den übrigen irdischen Wesen verwandt und von Natur leidensfähig und sterblich ist. (Vgl. oben Bch. III. n. 222.) Nur durch Verwirrung und Verkehrung der sinnlichen Kräfte, insbesondere der Phantasie und des sinnlichen Begehrungsvermögens, kann der Teufel auch auf den Geist im Menschen gewaltsam und verderblich einwirken. Gerade darin, daß er den Geist von unten herauf angreift und ihn unter das finstere und todtbringende Gesetz der Sinnlichkeit zu beugen sucht, offenbart sich ganz besonders der Gegensatz seines gewaltsamen und zerstörenden Wirkens zu dem erhaltenden und fördernden Wirken des hl. Geistes, welcher den Geist des Menschen von oben herab erleuchtet und stärkt und ihn über die Sinnlichkeit erhebt.

397 Vgl. über die betr. Ausdrücke der hl. Schrift *Simar*, Theol. des hl. Paulus. S. 66 ff. Es versteht sich von selbst, daß die Herrschaft des Teufels über diese Welt *keine unumschränkte* ist, sondern in ihren Kundgebungen nur so weit geht, als Gott es zuläßt. Namentlich ist dieselbe eingeschränkt und im Prinzip vollständig überwunden durch Christus und seinen Tod. Obgleich aber Christus selbst diese Ueberwindung als ein Hinauswerfen des Teufels bezeichnet, so ist das doch nicht so zu verstehen, als ob von da an der Teufel gar keinen Einfluß auf die Welt überhaupt und den Menschen insbesondere üben könnte. Es ist bloß gesagt, daß vermöge der Macht Christi fortan die Menschen in größerem Umfange und mit größerer Leichtigkeit den Einwirkungen des Teufels Trotz bieten und ihn ihrerseits besiegen könnten, als vorher; daß ferner der Tod Christi ebenso

den Grund zur endlichen vollständigen Vernichtung aller Herrschaft des Teufels legen werde, wie er auch schon durch Anticipation seiner Kraft der Grund aller früheren Siege der Menschen über den Teufel gewesen.

V. Die Aeußerungen der Herrschaft des Teufels über die Menschen, resp. die Zwecke und Resultate seiner bösartigen Einwirkung auf die Menschen, welche größtentheils auch gegen die ihm nicht mehr angehörigen Gerechtfertigten zu deren Prüfung von Gott zugelassen werden, sind im Allgemeinen von zweierlei Art. Einerseits 1) bestehen sie in Versuchungen oder Anreizungen zur Sünde, andererseits 2) in der Zufügung anderer Uebel, bei denen jedoch der Teufel ebenfalls die Absicht hat, den Menschen zur Sünde zu verleiten, namentlich durch Anreizung zur Ungeduld, zum Mißtrauen gegen Gott u. s. w. 398

1. Daß der Teufel den Menschen zur Sünde versucht, und zwar nicht bloß mittelbar, inwiefern die Leidenschaften oder andere böse Menschen ihm dienen, sondern auch unmittelbar durch eigene direkte Einwirkung, und zudem nicht bloß in einzelnen außerordentlichen Fällen, sondern allgemein und mit einer gewissen Stetigkeit, ist nach der ausdrücklichen Lehre der hl. Schrift de fide. Die VV. und TT. differiren nur in der Frage, ob alle Versuchungen zur Sünde unmittelbar vom Teufel ausgehen oder doch dieser bei allen betheiligt sei. Gewiß ist, daß es zum Entstehen vieler oder gar der meisten Versuchungen des unmittelbaren Einflusses der bösen Geister nicht bedarf, da dieselben dem „Fleische" und der „Welt", den eigenen Leidenschaften oder dem bösen Beispiel und Zureden anderer Menschen ihren Ursprung verdanken. Es ist aber sehr wahrscheinlich, daß der Teufel in der Regel der Wirksamkeit der seinen Zwecken dienenden selbstthätigen Faktoren nicht müßig zuschaut, sondern dieselbe durch seine Einmischung und Mitwirkung in irgend welcher Weise unterstützt und fördert, wie auch umgekehrt der unmittelbare Einfluß des Teufels in der Regel an anderweitige Dispositionen oder Anregungen zur Sünde anknüpfen wird, so daß nur selten die ganze Initiative dem Teufel zufällt. Da ferner die unmittelbare Einwirkung der bösen Geister auf die Menschen ihre persönliche Gegenwart erfordert, und die Hölle in ihrer Sucht nach dem Verderben der Menschen mit der Sorge Gottes für deren Heil wetteifert, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß jedem Menschen ebenso vom Teufel ein böser Engel, wie von Gott ein Schutzengel, zugetheilt ist. 399

Die wichtigsten Schriftstellen für die Allgemeinheit und Stetigkeit der dämonischen Versuchungen sind folgende beide Mahnungen der Apostelfürsten, welche zugleich die hohe praktische Bedeutung dieser Lehre einschärfen: I. Petr. 5, 8—9: Sobrii estote et vigilate, quia adversarius vester diabolus tanquam leo rugiens circuit quaerens, quem devoret; cui resistite fortes in fide; u. Eph. 6, 11: Induite vos armaturam Dei, ut possitis stare adversus insidias diaboli; quoniam non est vobis [solum] colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum, contra spiritualia nequitiae in coelestibus. Das Nähere über die Versuchungen s. bes. bei *Suarez* de ang. l. 8. 18; *Knoll* de ang. art. 7. 400

2. Daß ferner nicht bloß ausnahmsweise ein gewisser Einfluß der bösen Geister auf die Herbeiführung physischer Uebel sich geltend mache, wird sehr wahrscheinlich im Hinblick auf die Segnungen und Exorcismen der Kirche über alle möglichen, zum Gebrauche des Menschen dienenden Gegenstände, und 401

zwar zur Abwendung der verschiedensten Art von Uebeln, welche durch dieselben dem Menschen zugefügt werden könnten. Wie jedoch die Kirche in den betr. Akten den Nachdruck auf die Abwendung geistiger und sittlicher Uebel legt, so ist auch anzunehmen, daß eine unmittelbare Einwirkung des Teufels auf die Herbeiführung rein physischer Uebel verhältnißmäßig weit seltener sei, als die direkt von ihm ausgehenden Versuchungen zur Sünde.

402 Hieraus ergibt sich auch der Unterschied zwischen der echt christlichen Furcht und Vorsicht vor der stetigen Anfeindung des Teufels, und der mehr oder minder abergläubischen Furcht und Vorsicht, welche sich am meisten dort findet, wo der christliche Glaube entweder gar nicht oder nur in verkümmerter Gestalt vorhanden ist. Der gläubige Christ fürchtet zunächst nur die geistigen Anfechtungen des Teufels; diese aber fürchtet er in hohem Grade, weil er sich der Macht des Teufels und seiner eigenen Schwäche bewußt ist, und rüstet sich daher im Vertrauen auf Gottes Beistand zu energischem und vorsichtigem Widerstande: vor den übrigen Anfeindungen fürchtet er sich gar nicht, weil er weiß, daß dieselben ihm nur soweit schaden können, als Gott es zuläßt, und jedenfalls, so lange er den Versuchungen des Teufels widersteht, ihm weit mehr Nutzen als Schaden bringen. Der abergläubische Mensch hingegen sieht ausschließlich oder vorherrschend auf die physische Wirksamkeit des Teufels, vergrößert den Umfang und die Tragweite derselben, isolirt sie von der Unterordnung unter die göttliche Vorsehung, und sucht ihr auch nicht mit moralischen, sondern mit mechanischen Mitteln, denen er eine magische Kraft zuschreibt, zu begegnen. So ist die christliche Furcht vor dem Teufel, resp. der Glaube an seine Wirksamkeit, eine reiche Quelle der Tugend und Frömmigkeit, während die abergläubische Furcht allerdings ebenso schädlich als schimpflich ist.

403 VI. Unter den Aeußerungen der Herrschaft des Teufels, resp. unter seinen Bemühungen seine Herrschaft vollkommen geltend zu machen, gibt es aber einzelne, welche **besonders deutlich den Einfluß und die Tendenz dieser Herrschaft bekunden.** Die Tendenz des Teufels geht nämlich nicht bloß im Allgemeinen dahin, die Werke Gottes zu zerstören und den Menschen irgendwie in die Gemeinschaft seiner Bosheit und Unseligkeit hinüberzuziehen; sie geht insbesondere dahin, die Menschheit in seinen Haß gegen Gott und die Wahrheit und Gnade Gottes zu verwickeln und dieselbe so vollkommen sich zu unterwerfen, wie sie von Rechtswegen Gott unterworfen ist: sie will der Religion Gottes eine Religion des Teufels entgegenstellen, um vermittelst derselben Gott zu verhöhnen und den Menschen auf's Tiefste zu erniedrigen. Als Affe Gottes (simia Dei) will der Teufel auch Gott spielen, aber seine Religion ist in noch unendlich höherem Grade eine Carricatur der wahren Religion, als der Affe eine Carricatur des Menschen ist, und nichts ist mehr geeignet, die Falschheit und Bosheit der Verheißung des Verführers, daß die Menschen ihm folgend wie Götter sein würden, zu illustriren, als die schmachvolle und grausame Erniedrigung, in welche der Teufel in seinem Culte die Menschheit zu stürzen sucht und gestürzt hat. Von diesem Gesichtspunkte aus sind namentlich die folgenden Phänomene zu betrachten.

404 1. Der vor Christus fast allgemein gewesene **Götzendienst** war nach der Andeutung des Apostels[1] im Grunde **Dämonendienst**, weil einerseits

---

[1] I Cor. 10, 18—19: Dico ergo, quod idolum sit aliquid? Sed quae immolant gentes, daemoniis immolant. Vgl. zu dieser Stelle Simar Theol. des hl. Paulus S. 67. Der Apostel will die Christen von jeder Gemeinschaft mit den Opfermahlzeiten der Heiden abhalten unter Hinweis darauf, daß diejenigen, welche das Opferfleisch essen, dadurch m[illegible]

kein anderes reales persönliches Wesen da war, welches den Götzenkult entgegennehmen konnte, und andererseits nach der Lehre der VV. manche Götzenbilder von Dämonen in Besitz genommen waren, wie denn auch später, als die Neuplatoniker den Götzendienst vergeistigen wollten, ausdrücklich die Dämonen an deren Stelle gesetzt wurden. Der Einfluß der Dämonen auf den Götzendienst und ihre dabei befolgte Tendenz gibt sich besonders darin kund, daß Grausamkeit und Wollust, Schamlosigkeit und Raserei, kurz alles, was den Menschen entwürdigt, als heilige Opfer angesehen und gefordert wurden.

Wo das Christenthum einmal den Götzendienst zerstört hatte, offenbart sich 405 der dämonische Einfluß vorherrschend mehr in negativer Weise in dem blinden und fanatischen Hasse gegen die im Christenthum und der katholischen Kirche gegebene Form der wahren Gottesverehrung (so besonders im Islam sowie in den Häresien und Schismen), in der neuesten Zeit aber (besonders im vollkommenen „Liberalismus") in dämonischem Hasse der Religion überhaupt, der noch weit schlimmer ist als der noch von einem mißleiteten religiösen Gefühle getragene Götzendienst. In manchen Sekten aber tritt wiederum, wie im Heidenthum, eine religiöse Heiligung der Unzucht, namentlich der unnatürlichen Sünden, und eine wilde Feindschaft gegen die Ehe zu Tage, worin sich die Lust des Teufels sowohl an der Erniedrigung des Menschen, wie an der Zerstörung des Werkes Gottes kundgibt; ferner verbindet sich in manchen geheimen Conventikeln, mehr oder weniger bewußt, mit dem infernalen Hasse gegen die wahre Religion eine Art von förmlichem Kult gegen den Teufel selbst, weßhalb man dieselben recht eigentlich als Kirche des Teufels bezeichnen kann. In neuester Zeit ist der Dämonenkult, freilich etwas verdeckt, in dem sogen. „Spiritismus" wiederaufgelebt, welcher, als neue Auflage der antiken „Nekromantie", die Dämonen in der von ihnen fingirten Gestalt von verstorbenen Heiligen aller möglichen Kultformen verehrt und so weniger den Haß gegen das Christenthum als den Indifferentismus kultivirt.

Vgl. über den Dämonendienst im Heidenthum bes. Aug. Civ. Dei l. 8—9; gegen den 406 modernen Spiritismus s. *Perrone* de virt. relig. c. 6 u. 7, und als Vertreter desselben Perty in vielen Schriften. Ueber die antike Nekromantie als Dämonencult s. *Tertull.* de anima c. 57: Publica jam littera est, quae animas etiam justa aetate sopitas, etiam proba morte disjunctas, etiam prompta humatione dispunctas, evocaturam se ab inferorum incolatu pollicetur. Quid ergo dicemus magiam? Quod omnes paene: fallaciam. Sed ratio fallaciae solos non fugit christianos, qui spiritalia nequitiae non quidem socia conscientia, sed inimica scientia novimus, nec invitatoria operatione, sed expugnatoria dominatione tractamus; multiformem luem mentis humanae, totius erroris artificem, salutis pariter animaeque vastatricem scientiam .... in qua se daemones perinde mortuos fingunt ... Sed daemones operantur sub obtentu eorum; et hi vel maxime, qui in ipsis tunc fuerunt cum adviverent, quique illos in hujusmodi impegerunt exitus .... Hanc quoque fallaciam spiritus nequam sub personis defunctorum delitescentis, nisi fallor, etiam rebus probamus, quum in exorcismis

---

dem Altare d. h. mit dem Opfer selbst in Gemeinschaft träten. Diese Gemeinschaft aber sei zu fliehen, nicht weil die Speise durch das Opfer ein anderes Wesen würde, oder die Götzenbilder eine wesenhafte Gottheit darstellten, sondern deßhalb, weil die Opferhandlung in Wirklichkeit einen Dämonencult enthalte, und so auch die Theilnahme an der Opfermahlzeit eine Theilnahme an diesem Culte, folglich eine Gemeinschaft mit dem Teufel darstelle.



interdum aliquem se ex parentibus hominem suis affirmat, interdum gladiatorem vel bestiarium, sicut et alibi deum; nihil magis curans, quam hoc ipsum excludere, quod praedicamus . . .; et tamen ille daemon, postquam circumstantes circumvenire tentavit, instantia divinae gratiae victus, id, quod in vero est, invitus confitetur. An einer andern Stelle Apolog. c. 23. n. 92 redet Tert. bereits auch von der Anwendung der Tische bei dämonischen Gaukeleien, die dem modernen sogen. „Tischrücken“ analog zu sein scheint: Si multa miracula circulatoriis praestigiis ludunt . . . . si et somnia immittunt, habentes semel invitatorum angelorum et daemonum assistentem potestatem, per quos et caprae et *mensae divinare* consueverunt.

2. Wie die Dämonen überhaupt schon, um den Menschen an Leib und Seele zu schaden, mit Zulassung Gottes zuweilen auf eine in ihrer Art übernatürliche Weise wirken: so suchen sie auch, das Verfahren Gottes in der Bestätigung und Empfehlung der wahren Religion nachäffend, durch Wahrsagungen und wunderbare Zeichen die Menschen vom Dienste Gottes abzubringen und für ihren Dienst oder doch für die Erfüllung ihrer Absichten zu gewinnen. Natürlich sind jene Wahrsagungen, wo sie auf das zukünftige Contingente sich beziehen, ebenso wenig wahre Weissagungen, als jene wunderbaren Zeichen eigentliche Wunder sind. Und selbst innerhalb des Bereiches seiner Macht sind die Mittheilungen und Wirkungen des Teufels nach ihrem Endziel und großentheils auch ihrem unmittelbaren Inhalte nach Täuschungen und Gaukeleien, da es ihm nur auf die Verführung des Menschen ankommt und er auch seinen Verehrern kein wahres und solides Gut gönnt. Daß aber Vieles die Einsicht und die Kräfte des Menschen Ueberragende von den Dämonen geleistet werden kann, ist a priori evident, und daß es zuweilen geleistet wird, ist nach der ausdrücklichen Lehre der hl. Schrift und der ganzen Tradition de fide. Namentlich hat Christus Matth. 24, 24 vorausgesagt, daß solche Zeichen beim letzten entscheidenden Kampf Satans gegen die Kirche durch den Antichrist (nach II Thessal. 2, 9. secundum operationem satanae) geschehen würden.

407 Nicht minder gewiß ist es aber auch, daß die besagte Wirksamkeit des Teufels ebenso, wie seine sonstige Wirksamkeit, durch menschliche Mittelspersonen resp. unter Anschluß an deren eigenes Handeln ausgeübt werden kann und unter Umständen wirklich ausgeübt wird, und zwar so, daß die Personen zuweilen mehr oder minder dauernd für eine solche Vermittlung von den Dämonen ausgewählt oder angenommen und, gleichsam mit einem dämonischen Charisma ausgestattet, zu Propheten und Organen des Teufels gemacht werden. Ein solches „Medium“, wie es der moderne Spiritismus nennt, wird in Bezug auf wunderbare Thaten nach der Vorhersagung des Heilandes in eminenter Weise der Antichrist sein, und in Bezug auf Wahrsagen war ein solches das Mädchen zu Philippi (Apgesch. 16, 16 ff.), dem Paulus durch Austreiben des spiritus pytho die Gabe des Wahrsagens wegnahm. Es ist daher nicht minder dogmatisch, als aus zahlreichen hinreichend verbürgten Thatsachen historisch gewiß, daß es eigentliche Wahrsager und Zauberer oder Hexen geben kann und gegeben hat, obschon in concreto bei der Feststellung des Faktums hier selbstverständlich dieselbe Vorsicht anzuwenden ist, wie bei den göttlichen Wundern.

408 Dagegen ist es namentlich in der neueren Zeit von manchen katholischen Theologen bezweifelt oder geläugnet worden, ob es auch eine Wahrsage- ...

Zauberkunst gebe d. h. ein nach festen Regeln geordnetes Verfahren, in welchem bestimmte Zeichen oder Manipulationen eine Bethätigung der Dämonen durch Offenbarung verborgener Dinge oder außernatürliche Wirkungen im Gefolge hätten. Die Gründe, welche man für die Verneinung anführt (s. bes. Knoll § 186), z. B. die Abhängigkeit der Wirksamkeit der Dämonen von der Zulassung Gottes, die innere Beschränktheit des Wissens und der Macht, sowie die Treulosigkeit der Dämonen, beweisen indeß nur, daß jene Kunst nicht unfehlbar alle beliebigen Absichten der Zauberer verwirklichen kann. Sie beweisen aber nicht die Unmöglichkeit, daß die Dämonen, in der Absicht, die Menschen mehr an sich zu fesseln, ihrerseits an gewisse Manipulationen eine stetige Mitwirkung knüpfen, und daß Gott innerhalb gewisser Grenzen dieß ebenso zulasse, wie ein vereinzeltes Einwirken des Teufels. In der Wirklichkeit ist allerdings der Versuch, eine solche Kunst auszuüben, oder überhaupt das Bemühen, durch Mitwirkung des Teufels eine Wirkung zu erzielen, also die Sünde der Wahrsagerei oder Zauberei unendlich häufiger als die wirksame Ausübung derselben; und noch häufiger findet sich diese Sünde in Gestalt einer stillschweigenden oder einschließlichen Anrufung des Teufels.

Demgemäß ist die theoretische Annahme der Möglichkeit und Wirklichkeit außer- 400 natürlicher Einwirkung des Teufels und der Vermittlung derselben durch menschliche Organe kein Aberglaube, sondern rechter und nothwendiger Glaube, und die Läugnung des Inhaltes dieses Glaubens sündhafter Unglaube. Eine theoretische Annahme wird in dieser Beziehung bloß dann zum Aberglauben, wenn man entweder prinzipiell die Tragweite und die Macht der bösen Geister zu weit ausdehnt, oder thatsächlich ein Eingreifen derselben annimmt, wo kein hinreichender Grund dafür vorliegt. Im ersteren Falle involvirt aber der Aberglaube auch leicht einen mehr oder minder bewußten Unglauben, wenn man, z. B. bezüglich der Vorhersagung zukünftiger Dinge, die Macht des Teufels auf Kosten der Gott allein zustehenden Macht und Herrschaft übertreibt, während im letzteren Falle bloß ein leichtfertiger Glaube vorliegt. Im Allgemeinen liegt jedoch die Sünde des Aberglaubens vorherrschend im praktischen Aberglauben, d. h. in der praktischen Anerkennung und Benutzung (resp. dem Streben nach der Benutzung) der Macht des Teufels; und sie ist gerade dann am schlimmsten, wenn die Erwartung der Mitwirkung des Teufels keine eitle und willkürliche, sondern erfahrungsmäßig begründet, also nicht mit theoretischem Aberglauben verbunden ist. Die Geschichte lehrt, daß der theoretische und praktische Aberglaube außerhalb der Kirche, namentlich bei den Protestanten, viel ausgedehnter gewesen ist, als in der Kirche, in welcher die denselben betreffenden Prinzipien stets klar festgehalten und eingeschärft wurden, wie denn auch das wahnsinnige und leichtfertige Verfahren gegenüber präsumtiven Hexen seinen großartigen Aufschwung erst durch den Protestantismus und in den mit ihm in näherer Berührung gestandenen Ländern genommen hat. Im Vergleich mit den modernen Ungläubigen aber ist die Kirche unendlich strenger in der Verurtheilung des wirklichen Aberglaubens, indem jene darin nur eine Thorheit, letztere aber eine sehr schwere und strenge zu ahnende Sünde erblickt (natürlich unter Voraussetzung des nothwendigen Bewußtseins von der Tragweite der Handlung). Ueberdies ist es ohne Vergleich thörichter, sündhafter und verderblicher, gar nicht an den Teufel und seine Wirksamkeit zu glauben, als in dieser Beziehung theoretisch etwas zu viel zu glauben. Vgl. hiezu Knoll a. a. O., *Perrone* Dogm. de Angelis c. 5 und de virt. relig. l. c.; Simar, der Aberglaube. Köln 1877.

3. Die vorzüglichste Manifestation der Herrschaft des Teufels, insbeson- 410 dere seines Strebens, den Menschen ganz in Besitz zu nehmen und hierin den hl. Geist in seinem Verhältnisse zu den Geheiligten und den Sohn Gottes in seinem Verhältnisse zu seiner heiligen Menschheit, also auch den Inhalt

der übernatürlichen Religion nach ihrer objektiven Seite als übernatürliche Verbindung Gottes mit der Menschheit, nachzuäffen, ist derjenige Zustand, welcher per exc. die **Besessenheit** (obsessio oder possessio) genannt wird. Wie dieser Zustand zur Zeit Christi und kurz nachher besonders häufig war, als wollte der Teufel im Angesichte Christi seine Macht am glänzendsten offenbaren: so wurde auch von Christus selbst und den ersten Christen gerade in der Zerstörung dieses Zustandes durch Austreibung der bösen Geister die Macht Christi zur Besiegung des Teufels überhaupt und zur Befreiung der Menschheit von seinem Joche am deutlichsten bekundet.

411 Die Besessenheit im eigentlichen Sinne ist 1) als eine **gewaltthätige**, wider den Willen des betr. Subjektes stattfindende Besitzergreifung wohl **zu unterscheiden von der willigen Hingabe des Geistes** in den Dienst des Teufels, wie der Evangelist sie von Judas berichtet, — obgleich mit der Hingabe des Geistes zugleich eine Besitzergreifung des Leibes verbunden sein kann, welche in ihren Wirkungen der gewaltthätigen analog ist, und umgekehrt die letztere in der Absicht des Teufels dahin zielt, auch den Geist sich dienstbar zu machen. Desgleichen ist die eigentliche Besessenheit 2) zu unterscheiden von der bloßen **Umsessenheit** oder **Umlagerung** des Menschen von Seiten des Teufels, obgleich der Name obsessio gerade in seinem klassischen Sinne auch auf diese, ja sogar zunächst auf diese paßt. Die Umsessenheit bezeichnet nur eine andauernde, höchst intensive und allseitige Bestürmung des Menschen durch Versuchungen und Vexationen aller Art, welche der Teufel dort anwendet, wo er mit gewöhnlichen Mitteln keinen Zutritt in die Seele finden kann, welche aber Gott auch nur da zuläßt, wo er eine Seele in ganz besonderer Weise prüfen und läutern will, ohne zugleich dem Teufel eine beliebige Gewalt über die dem Willen dienenden Organe für das Wirken nach Außen einzuräumen.

412 Die eigentliche Besessenheit aber ist ein Zustand des Menschen, in welchem der Teufel, da er nicht, wie der hl. Geist, direkt die Seele in ihrem Wesen und ihren geistigen Kräften durch substanzielle Einwohnung und direkte Einwirkung in Besitz nehmen kann, in gewaltthätiger Weise dem **menschlichen Geiste die Alleinherrschaft über den Leib streitig macht** und sich mit Uebermacht dauernd in ein solches Verhältniß zum Leibe eindrängt, als ob **er** die Seele desselben wäre; sie ist m. a. W. ein Zustand, in welchem der Teufel, da er nicht, wie der Sohn Gottes, die ganze menschliche Natur mit Leib und Seele hypostatisch sich zu eigen machen kann, des Leibes und der niederen Seelenkräfte dauernd sich so bedient, als ob die menschliche Natur sein hypostatisches Eigenthum wäre. Nur indirekt erlangt dabei der Teufel auch eine gewisse Herrschaft über den Geist, welche sich insbesondere darin kundgibt, daß er vermöge der erlangten Herrschaft über den Leib und die niederen Seelenvermögen auch die inneren Funktionen der geistigen Vermögen, das Bewußtsein und den Gebrauch der Freiheit, lähmen und binden kann, was er namentlich dann thut, wenn er sich derjenigen Organe des Leibes, welche dem Geiste zur Kundgebung seines Denkens und Wollens dienen, z. B. der Zunge zum Sprechen, bedienen will. In der Regel sind mit der Besessenheit noch in besonders hohem Grade andere Folgen, Versuchungen und körperliche Leiden sowie gewaltsame Bewegungen des ganzen Leibes, verbunden, welche auch außer dem Zustande der Besessenheit stattfinden können; indeß diese Folgen

sind auch nicht spezifische Wirkungen des letzteren, sie erhalten aber in demselben einen besonderen Charakter der Dauer und der Gewaltthätigkeit. — Der Schriftname für die Besessenen ist ἐνεργούμενοι, etwa inoperati, d. h. Personen, in welchen der Dämon wie in ihm angehörigen Werkzeugen despotisch wirkt und waltet.

Vgl. über den **Begriff** der possessio die TT. in 2. dist. 8. (s. a. oben B. II. n. 222) Ueber den Unterschied der possessio von der einfachen obsessio s. *Scaramelli*, Mystik, Bd. II. Abschn. 2. Cap. 7—11, wo gezeigt wird, wie die Umsessenheit ein Reinigungsmittel für die zu höherer Vollkommenheit berufenen Seelen sei, wogegen die Besessenheit mehr zur Strafe oder doch als Mittel der Buße für begangene Sünden von Gott zugelassen werde. Indeß kann das letztere nicht ausnahmlos gesagt werden; jedenfalls ist die Besessenheit an sich gar kein Zeichen einer begangenen oder gegenwärtigen **schweren** Sünde. 413
Die **Existenz** der Besessenheit ist durch Schrift und Kirchenlehre so evident konstatirt, daß die allgemeine Läugnung derselben als Häresie zu qualifiziren ist. Nichtsdestoweniger haben nicht bloß protestantische Rationalisten, sondern auch einige rationalisirende kath. Theologen der letzten Jahrhunderte die Wirklichkeit der Besessenheit aus der hl. Schrift hinwegzudeuten versucht. Vgl. gegen diese *Calmet* diss. in evang. Lucae (der die Argumente der Gegner sehr ausführlich und nachdrücklich referirt, so zwar, daß sie mehr imponiren, als seine allzukurze und schüchterne Antwort), *Perrone* u. **Knoll** ll. cc.

§ 205. Corollar und Schluß der Lehre von der Sünde; das Geheimniß der Sünde überhaupt und der Erbsünde insbesondere, oder das *mysterium iniquitatis* im Gegensatz zum *mysterium gratiae*.

414 I. In ihrem Gegensatze zur übernatürlichen Ordnung der Gnade und Heiligkeit, welche ein nur durch göttliche Offenbarung zu erkennendes Geheimniß Gottes ist, muß auch die Sünde in der gegenwärtigen Weltordnung als ein Geheimniß des Glaubens bezeichnet und betrachtet werden, inwiefern ihre thatsächliche Bosheit und Tragweite nur vermittelst der Erkenntniß ihres geheimnißvollen Gegensatzes gewürdigt werden kann.

415 II. Gewöhnlich wird freilich von dem geheimnißvollen Charakter der Sünde nur bei der **Erbsünde** gesprochen. Gerade hier wird er indeß vielfach gänzlich mißdeutet, indem man einerseits aus mißverstandenem apologetischem Eifer das Dasein der Erbsünde philosophisch beweisen will, andererseits aber dieser scheinbare apologetische Vortheil sofort wieder durch den wirklichen Nachtheil zerstört wird, daß man auf diesem Wege die Schwierigkeiten der begrifflichen Auffassung des Inhaltes der Erbsünde auf's Aeußerste steigert.

416 Es geschieht allerdings nicht ohne Grund, wenn man speziell an der Erbsünde ihren geheimnißvollen Charakter betont. Dieser Grund liegt aber eben darin, daß mit den Daten der natürlichen Erfahrung und unter Voraussetzung einer bloß natürlichen Ordnung nicht nur das Dasein der Erbsünde nicht bewiesen werden kann, sondern auch ihr Wesen absolut unbegreiflich bleibt. Gerade die Erbsünde setzt ihrem ganzen Wesen nach den Bestand einer übernatürlichen Ordnung, eines Geheimnisses der Gnade, voraus; nur in Bezug auf dieses Geheimniß ist ihr Begriff vollziehbar, und nur durch dasselbe Prinzip, wodurch das Dasein dieser Ordnung erkannt wird, ist auch das Dasein der Erbsünde erkennbar. Die Erbsünde ist demgemäß ihrem ganzen Wesen nach ein ausschließliches Objekt des Glaubens. Aber je mehr sie als solches und in Verbindung mit anderen Glaubenswahrheiten aufgefaßt wird:

desto leichter läßt sich die Widerspruchslosigkeit und der innere Zusammenhang aller sie betreffenden Bestimmungen nachweisen, wie dieß oben in unserer ganzen Ausführung geschehen ist. Dabei bleibt bestehen, daß dieses mysterium iniquitatis immerhin auch die beste und befriedigendste Erklärung bildet für die göttliche Zulassung der thatsächlichen, natürlich wahrnehmbaren Entwicklung der Sünde in der Menschheit und insbesondere der Einwirkung des dämonischen mysterium iniquitatis auf die Menschheit, in Folge deren die Sünde in der Menschheit einen solchen Grad der Bosheit und einen solchen Umfang erreicht, wie sie ihn allein durch die Gebrechlichkeit und die Leidenschaften des Menschen wohl nie erreicht haben würde.

417 Mit der Widerlegung der rationellen Einwendungen gegen die Lehre von der Erbsünde, welche aus ihrem Inhalte entnommen werden, brauchen wir uns hier nicht mehr aufzuhalten, weil dieselben in unserer Darstellung der Lehre selbst präoccupirt sind. Insbesondere ergibt sich hieraus auch leicht, in welchen Punkten jene Einwendungen das Dogma entstellen, resp. etwas hineintragen, was die Kirche nicht ausdrücklich lehrt. Einige Punkte müssen aber ohnehin noch später berührt werden. Ex professo über die Apologetik d. Dogma's handelt am besten Kleutgen, Bd. II. letzte Abhdl.

418 III. Die hl. Schrift selbst redet nur einmal (II Thessal. 2, 7: mysterium iniquitatis [τῆς ἀνομίας] jam operatur [wahrscheinlich passiv. = ἐνεργεῖται]) von einem Geheimnisse der Bosheit oder der Gesetzlosigkeit in Bezug auf die im Antichrist in ihrer ganzen Wuth und Stärke offenbar werdende, aber schon damals wirksame resp. in der Verwirklichung begriffene Anfeindung Christi und seines Reiches. Der Apostel scheint hier das myst. iniq. in analoger Weise zu fassen, wie das mysterium Dei, von dem er so oft in Bezug auf Christus, dessen Gegenbild der Antichrist ist, redet. Wie demnach letzteres in dem geheimen Heils-Rathschlusse und der in sich selbst unsichtbaren, aber in ihren Wirkungen sichtbar werdenden Gnadenwirksamkeit Gottes besteht, so ist ersteres in den gottfeindlichen Plänen und der unsichtbaren verderblichen Wirksamkeit des Teufels zu suchen, welche sich in den Versuchungen der Menschen zur Sünde und in dieser Sünde selbst kundgibt. So wenig, als der natürliche Mensch nach dem Apostel den Bestand des Geheimnisses der Gnade ohne Kundgebung von Seiten Gottes auch nur ahnen kann: so wenig vermag er ohne irgend welche positive Kundgebung von Seiten Gottes oder des Teufels selbst den Bestand des Geheimnisses der Bosheit zu erkennen. Wie aber die übernatürliche Gnadenwirksamkeit Gottes nicht bloß durch förmliches Zeugniß, sondern in manchen ihrer sichtbaren und fühlbaren Wirkungen sich ankündigt: so weisen auch viele Phänomene des Bösen deutlich auf eine in der Sünde verborgen wirkende Macht der Finsterniß hin.

419 Indem der Glaube auch dieses Geheimniß der Bosheit in Verbindung mit dem der Erbsünde in seinem Ursprunge, seinem Wesen und seinen Wirkungen durch die Offenbarung des ursprünglichen Geheimnisses der Gnade vollkommen enthüllt, bahnt er den Weg zur richtigen Würdigung der Nothwendigkeit und Bedeutung desjenigen wunderbaren Geheimnisses der Gnade, wodurch das Geheimniß der Bosheit zerstört und das durch dasselbe bekämpfte und zerstörte ursprüngliche Geheimniß der Gnade wiederhergestellt und vollendet werden sollte.

Fünftes Buch.

Die Erlösung der gefallenen Menschheit durch Christus

oder die

Wiederherstellung und Vollendung der übernatürlichen Ordnung durch den menschgewordenen Sohn Gottes.

---

1 Dem allgemeinen Ruin, welchem die Menschheit durch die erste Sünde verfallen war, wollte Gott durch ein an sich ebenso allgemein wirksames Heilmittel entgegentreten, um die Menschheit aus der Knechtschaft der Sünde und des Todes zu befreien oder zu „erlösen", und die zerstörte übernatürliche Ordnung in neuer und vollkommenerer Form wiederherzustellen. Diese Wiederherstellung bildet den Gegenstand des ganzen noch übrigen Theiles der Dogmatik. Zunächst aber handelt es sich — im gegenwärtigen Buche — um das Princip, den Träger und den Mittelpunkt der neuen Ordnung der Dinge und diejenige Wirksamkeit desselben, wodurch die Erlösung der Menschheit objektiv und ursprünglich begründet wurde. Die Person des Erlösers in sich selbst nach ihrer Constitution und ihren Eigenschaften und die Wirksamkeit dieser Person im Verhältniß zu ihrer Stellung und Bedeutung in der neuen Ordnung der Dinge bilden daher die zwei Hauptmomente des gegenwärtigen Buches. Vorher kommen jedoch naturgemäß die Vorbedingungen und Vorbereitungen der Erlösung in Betracht; und da ferner die Person und die Thätigkeit der Mutter des Erlösers zu der Wiederherstellung des Geschlechtes in innigster und wesentlichster Beziehung steht, so ist zuletzt auch über diese zu handeln. Demnach zerfällt dieses Buch in vier Hauptstücke: I. die Vorbereitung der Erlösung; II. die Person des Erlösers (Christologie im engeren Sinne); III. Werk oder Oekonomie des Erlösers (Soteriologie im engeren Sinne) und IV die Mutter des Erlösers (Mariologie).

2 **Bei den Vätern** ist ex professo hauptsächlich nur die Lehre von der Person Christi, aber in steter Beziehung auf sein Werk, in den gegen die christologischen Häresien gerichteten Controversschriften behandelt; die wichtigsten Schriften werden später an den betreffenden Stellen verzeichnet. (Vgl. die betreffenden Abschnitte in Werner, apolog. Lit. Bd. I u. II, und Schwane, Dogmengesch. Bd. I u. II.) Das Resultat der Lehre der griech. VV. ist treffend zusammengestellt bei *Joh. Damasc.* de fid. orth. l. 3. Die systematische Behandlung der **Scholastik** nahm ihren Ausgang besonders von *Anselm.:* Cur Deus homo (II. 2) und *Hugo Vict.* de sacram. christ. fid. l. 2. p. 1. (Vgl. über die Christologie in den Anfängen der Scholastik Bach, Dogmengesch. des Mittelalters vom christol. Standpunkte Bd. II.) *Petr. Lomb.* behandelt die Christologie, jedoch theilw. mangelhaft, in lib. 3. dist. 1—22 (nämlich a) Ursachen, Elemente und Wesen der Incarnation d. 1—6; b) die Prädicate des Gottmenschen als solchen d. 7—11; c) die Beschaffenheit der Menschheit Christi im Verhältniß zu ihrer Aufgabe d. 13—18; d) das Werk der Erlösung, Leiden und Tod Christi d. 19—22.) Von den *Commentt.* s. bes. *Bonav.* (von ihm auch Brevil. p. 4), *Scotus, Dion. Carth., Franc. a Christo, Estius.* Bei *Thom.* erhielt die Christol. ihre vollkommenste Gestalt; er behandelt sie, außer in l. 3. Lomb., an vielen Stellen: 1) in den Qq. disp. qq. de unione Verbi inc., de scientia Christi und de gratia Chr.;

2) im opusc. 3. contra Graecos, Armenos etc.; 3) im Comp. theol. c. 199—241; 4) in der Summa c. gent. l. 4, und 5) in der Summa theol. 3. p. q. 1—51 (in zwei Theilen: a) de incarnatione secundum se q. 1—26; b) de his, quae per Verbum incarnatum gesta vel passa sunt oder de mysteriis vitae Christi q. 27—51). Von den *Comment.* s. bes. *Medina*, *Sylvius*, *Gonet* u. vorz. *Salmant.*, von den Jesuiten *Valentia*, *Tanner*, *Vasquez*, *Lugo*, *Ragusa* u. vorz. *Suarez;* die meisten, mit Ausnahme von *Sylv.* und *Suarez*, behandeln jedoch nur q. 1—26. Für die eigenartige scotistische Christologie, welche sich ebenso neben die der alten antiochenischen Schule, wie die thomistische neben die der alexandrinischen stellen läßt, während die der Jesuiten vielfach zwischen beiden die Mitte hält, s. bes. *Frassen*, *de Rada* und am bündigsten *Henno*. Manche in der Scholastik weniger hervortretende Momente wurden im 17. Jahrhundert durch die großartigen, die ganze Patristik wieder in Fluß bringenden Arbeiten von *Petavius*, *Thomassin* (beide in ihren „dogmata") und *Theophil. Reynaud* (de Christo Deo — homine und de attributis Christi tom. I—II seiner opera omnia) behandelt; dazu kam als großartige speculativ-contemplative Leistung das originelle und tiefsinnige Werk von Cardinal *Berulle:* Des grandeurs de Jésus-Christ. Tüchtige einschlägige Abhandlungen späterer und neuester Zeit sind: *Munier* und *Holzklau* unter den Wirceb.; *Legrand*, de incarnatione (bei Migne théol. tom. IX); Cardinal *Franzelin* de Verbo incarnato; Kleutgen, Theol. d. Vorz. Bd. III; v. Schäzler, das Dogma von der Menschwerdung Gottes im Geiste des hl. Thomas; Knoll, Schwetz, Berlage, Oswald, Hurter und Katschthaler in den betreffenden Bänden ihrer Dogmatiken; *John Morris*, Jesus the son of Mary (2 Bde. London 1851), und *Pietro Rossi*, Cristologia (vol. 4—5 des Werkes Principii di filosofia sopranaturale, Genova 1874).

Erstes Hauptstück.

Die Vorbedingungen und Vorbereitungen der Erlösung durch Christus.

§ 206. Möglichkeit der Erlösung nur durch göttliche That: Empfänglichkeit von Seiten des Menschen, Angemessenheit und Freiheit von Seite Gottes.

Literatur: *Athan.* de inc. Verbi; *Anselm.* Cur Deus homo; *Guil. Paris.* Cur Deus homo; *Lomb.* l. 3. d. 20 e, dazu *Bonav.* und *Thom.; Suarez* de inc. disp. 4. q. 1; *Thomassin* l. 2. c. 12; *Legrand* disp. 5. c. 3; Kleutgen, Abh. 12, Cap. 1.

3 I. Vorbegriffe. Die Wiederherstellung (restitutio, reparatio) des gefallenen Menschen wird in der Sprache der heiligen Schrift hinsichtlich ihrer Wirkung und ihres Inhaltes vorzugsweise Rettung oder Heilung (salvatio, sanctio), Befreiung oder Erlösung (liberatio) genannt: nämlich Rettung von dem durch die Sünde entstandenen gegenwärtigen und ewigen Tode durch Wiederherstellung der Wurzel des Lebens, und Befreiung von der Knechtschaft der Sünde und des Todes, resp. des Teufels, durch Wiederherstellung der Freiheit der Kinder Gottes. Der Name „Erlösung", soweit er nicht bloß der „exemtio", sondern der „redemptio" entspricht, deutet freilich auch schon auf die konkrete Form der Befreiung, nämlich durch Loskauf, d. h. durch Genugthuung und Verdienst, hin; von dieser Form sehen wir jedoch vorläufig noch ab.

4 Weil und in wiefern die Begriffe der Rettung und Befreiung in unserem Falle sich mit dem der Wiederherstellung des Menschen in die gestörte ursprüngliche, übernatürliche Ordnung decken, besagen dieselben offenbar mehr, als irgendwelche Nachlassung der Sünde oder eine Aufhebung der Folgen der Sünde, wie sie in einer bloß natürlichen Ordnung statthaben könnte. Sie

besagen vielmehr zugleich positiv die Wiedererhebung des Menschen zum übernatürlichen Leben und zur übernatürlichen Freiheit der Kinder Gottes und damit zu einer wahren übernatürlichen Freundschaft mit Gott. Zwar ist eine gewisse Nachlassung selbst derjenigen Sünden, die gegen die übernatürliche Ordnung begangen werden, an sich ohne Wiederherstellung der heiligmachenden Gnade denkbar; aber in der gegenwärtigen Weltordnung gibt es nach katholischer Auffassung keine Aussöhnung mit Gott, außerhalb der Wiederherstellung seiner Freundschaft.

II. In der Voraussetzung der Lehre vom Falle des Menschen ist es evident und steht zugleich als Grunddogma des Glaubens fest, daß der Mensch nicht durch sich selbst vom Falle aufstehen, sondern nur durch eine durchaus gnädige That Gottes wiederhergestellt oder erlöst werden kann. Denn so wenig der Mensch die verlorene heiligmachende Gnade sich wieder geben kann, so wenig kann er im Zustande der Todsünde diese Gnade verdienen und durch eine irgendwie entsprechende Genugthuung die Nachlassung der Sünden erkaufen. Und zwar ist er nicht nur außer Stande, durch vollgültiges Verdienst und adäquate Genugthuung die Wiederherstellung der Gnade herbeizuführen; er vermag nicht einmal, ohne ein gnädiges Entgegenkommen von Seiten Gottes, etwas zu thun, wodurch er die Gnade impetriren oder sich auf dieselbe positiv disponiren, also irgendwie sich derselben positiv würdig machen und seine Unwürdigkeit aufheben könnte. Die Wiederherstellung der Gnade im gefallenen Menschen erscheint daher wesentlich noch weit mehr als ein freies und eigenes Werk Gottes, wie die ursprüngliche Begnadigung, und es gehört mithin wesentlich zu ihrem Begriffe, daß sie eine Rettung und Erlösung durch Gott ist.

Vgl. oben § 171 und 191 IV. *Trid.* sess. VI. c. 1. Declarat S. Syn. . . . quod, cum omnes homines in praevaricatione Adae innocentiam perdidissent, facti immundi et, ut Apost. inquit, filii irae . . . usque adeo servi erant peccati et sub potestate diaboli ac mortis, ut non modo gentes per vim naturae, sed ne Judaei quidem per ipsam etiam litteram legis Moysis inde liberari et surgere possent, tametsi liberum arbitrium minime esset extinctum viribus licet attenuatum et inclinatum. Ueber die Form der göttlichen Providenz, welcher die Menschheit unterstellt gewesen wäre, wenn Gott sie nicht hätte erlösen wollen s. oben B. IV. n. 381 ff.

III. Auf Seiten des gefallenen Menschen kann dem Gesagten zufolge ebensowenig, wie bei den gefallenen Engeln auch nur von einer positiven Würdigkeit der Erlösung gesprochen werden. Wohl aber kann im Vergleich mit den Engeln beim Menschen von einer geringeren Unwürdigkeit und einer größeren Empfänglichkeit die Rede sein. Die Unwürdigkeit ist deßhalb geringer, weil schon beim ersten Menschen die Schuld eine geringere war, (s. B. IV. n. 181); um so mehr ist dieselbe kleiner bei den Sünden der späteren, ihrer natürlichen Gebrechlichkeit und der Herrschaft des Teufels anheimgefallenen Menschen, und vollends betreffs der Erbsünde selbst als solcher. Die Empfänglichkeit aber ist deßhalb größer, weil der Mensch einerseits vermöge seiner schwächeren Natur sich in der Regel nicht so sehr in die Sünde verrennt, daß er nur durch ein Wunder davon abgebracht werden könnte, und weil er andererseits, durch die Folgen der

Sünde gedemüthigt und abgeschreckt, von Natur ebenso sehr ein Verlangen nach Erlösung von der Sünde, als die Neigung zu neuen Sünden besitzt (s. B. IV. n. 182 ff.). Im Grunde ist jedoch diese größere Empfänglichkeit auf Seiten des Menschen auch wieder nur eine *geringere Unempfänglichkeit*, weil sie bloß darin besteht, daß die ihm, wie den Engeln, von Natur eigene Empfänglichkeit für die Gnade Gottes nicht durch so starke Hindernisse geschwächt und gebunden ist, wie bei den Engeln.

8 Die hier und unten sub IV vorgebrachten Gründe stimmen im Wesentlichen mit folgender Ausführung von *Bonav.* (3. dist. 20. a. 1. q. 1): Absque dubio congruum est reparari genus humanum ... non solum *ex parte Dei*, sed etiam *ex parte hominis*. Ex parte *Dei*, quia decet Dei sapientiam et misericordiam, sicut in opposito monstratum est supra (woselbst es u. A. heißt: non decet summam sapientiam nobilissimam creaturam *universaliter* suo fine fraudari). Ex parte vero *hominis* congruentia est similiter, si consideretur dignitas hominis conditi, et modus labendi, et status lapsi. *Dignitas* namque *hominis* conditi est, quod propter ipsum facta sunt universa; si ergo homo (*omnis* homo) careret suo fine (originali), omnia essent suo fine defraudata. *Modus* vero *labendi* fuit, quod humana natura totaliter cecidit alio peccante et alio suggerente; et ideo decens fuit, ipsam per alium relevari, ut sicut filii peccaverunt in parente, et parens peccavit diabolo suggerente, sic etiam homo repararetur Domino relevante. *Status* etiam hominis *lapsi* reparationi congruit, quia in illo statu simul fuit poenitentia cum miseria; ex poenitentia placabat quodammodo divinam justitiam, miseria vero provocabat misericordiam. — Ad illud, quod opponitur, quod *angelica* creatura *nobilior* est quam homo etc. dicendum; quod quamvis angelus nobilior sit creatura quam homo, non tamen adeo ad reparationem idoneus sicut homo propter modum labendi et statum hominis lapsi. Homo enim poenituit, angelus obstinatus fuit; homo particulariter, angelus totaliter cecidit; homo per alium, angelus per semetipsum. Nach *Anselm.* u. A. (s. *Thomassin* l. c.) sind die Engel auch darum weniger empfänglich für die Erlösung, weil dieselbe bei ihnen nicht in derjenigen konkreten und vollkommenen Form stattfinden konnte, wie sie beim Menschen stattfinden kann und stattgefunden hat. Da es nämlich bei den Engeln keine *Geschlechtseinheit* gibt, ist auch bei ihnen keine organisch begründete Stellvertretung durch ein aus ihnen hervorgegangenes priesterliches Haupt denkbar; und ebenso wenig ist in ihrer Natur ein reales Sühnopfer durch affektive Hingabe und Zerstörung des eigenen natürlichen Lebens möglich.

9 IV. Ebendeßhalb, weil die sündige Menschheit eine geringere Unwürdigkeit und größere Empfänglichkeit für die Erlösung besitzt, ist die Ausführung der letzteren an der Menschheit *auch für Gott vorzüglich geziemend oder angemessen*, indem hier besonders günstige Bedingungen für die Bethätigung der *Barmherzigkeit* Gottes vorliegen. Diese Angemessenheit steigert sich aber noch durch eine doppelte Rücksicht auf die eigene *Ehre Gottes in seiner Eigenschaft als Herr des Weltalls*. Zunächst nämlich würden durch die Nichterlösung der Menschheit nicht bloß, wie bei den Engeln, einzelne Individuen, sondern *eine ganze Art von Geschöpfen*, und zwar diejenige Art, welche das Bindeglied der Gesammtschöpfung und in eminenter Weise das Ebenbild Gottes in der Schöpfung ist (s. B. III. n. 355 ff.), ihre ursprüngliche Bestimmung verfehlen und dadurch das in der Gesammtschöpfung beabsichtigte Reich und Bild Gottes wesentlich lückenhaft machen. Sodann würde in diesem Falle dem Teufel der Triumph gegönnt, auf ewig nicht bloß einzelne Individuen, sondern *das ganze Reich* der Menschheit Gott zu entziehen und sich unterthan zu halten und so als *Gegengott über einen in seinem ganzen Umfange Gott entzogenen Theil der Schöpfung*

ewig zu herrschen. Wenn nun eine Erlösung der Menschen überhaupt schon darum für Gott angemessen ist, weil er so die gefallenen Engel als seine geschworenen Feinde durch Vereitlung der äußeren Wirksamkeit ihrer Sünde besiegt: dann ist sie es um so mehr, wo sie verhindern soll, daß die ganze Menschheit dem Feinde Gottes verfallen bleibe. Demnach ist der zur Vollendung des Gerichtes und der Strafe gegen die gefallenen Engel nothwendige Sieg Gottes über dieselben ebenso ein Grund, weßhalb die Erlösung der Menschheit der Ehre und Hoheit Gottes höchst angemessen war, wie die geringere Unwürdigkeit und größere Empfänglichkeit der Menschheit ein solcher Grund für seine Barmherzigkeit ist. Beide Gründe lassen sich dahin zusammenfassen, daß zur Erlösung der Menschheit als einer Zerstörung der Herrschaft des Teufels Gott eben so sehr bewogen werden konnte aus Zorn gegen den Tyrannen, wie aus Mitleid gegen die Sklaven des Tyrannen.

In der That pflegen die VV. beide Motive mit einander zu verbinden. Vgl. bes. 10 *S. Leo* ep. dogm. ad Flavianum: Quia *gloriabatur diabolus*, *hominem* sua fraude deceptum divinis caruisse muneribus et immortalitatis dote nudatum duram mortis subiisse sententiam, *se*que in malis suis quoddam de praevaricationis consortio invenisse solatium, *Deum* quoque justitiae exigente ratione erga hominem, quem in tanto honore condiderat, mutasse sententiam: opus fuit secreti dispensatione consilii, ut incommutabilis Deus, cujus voluntas non potest sua benignitate privari, primum erga nos pietatis suae dispensationem sacramento occultiore compleret, et homo diabolicae iniquitatis versutia actus in culpam contra misericors Dei propositum non periret. Manche VV. und TT. finden einen besonderen Grund der Angemessenheit der Erlösung der Menschheit auch darin, daß sonst die Bestimmung der Menschen, die Plätze der gefallenen Engel auszufüllen, vereitelt würde. S. *Thomassin* l. c. n. 18 sq.

V. Obgleich im höchsten Grade angemessen, ist die Erlösung der Menschheit doch keineswegs für Gott nothwendig, sondern eine durchaus freie That seiner Barmherzigkeit, als welche sie in der mannigfachsten Weise von der heiligen Schrift gepriesen wird. Mit derartigen Ausdrücken der heiligen Schrift und überhaupt mit der Gratuität der Gnade verträgt sich jedenfalls keine solche Nothwendigkeit der Erlösung, welche auf irgend welche Verbindlichkeit Gottes gegen den Sünder oder auf eine Einschränkung seines Rechtes, den Sünder unerlöst zu lassen, hinausliefe. Dagegen widerspricht jenen Ausdrücken nicht direkt die andere Auffassung, wonach es für Gott in Hinsicht auf seine eigene Ehre ungeziemend gewesen wäre, die ganze menschliche Natur ihre ursprüngliche Bestimmung verfehlen zu lassen und dieselbe für immer der Herrschaft des Teufels preiszugeben. Nichtsdestoweniger darf man mit der ungeheuern Mehrzahl der TT. nicht zugeben, daß hiedurch für Gott die Nothwendigkeit entstanden sei, gerade das gefallene Menschengeschlecht zu erlösen; denn, selbst jene Unziemlichkeit angenommen, so ließe sich dieselbe durch Erschaffung eines neuen Geschlechtes vermeiden. Die Durchführung und Behauptung des ursprünglichen Planes Gottes mit diesem bestimmten Menschengeschlecht, nachdem es gefallen und dem Teufel verfallen war, ist nur als etwas höchst Geziemendes zu betrachten — es sei denn, daß man schon den ursprünglichen Heilswillen Gottes mit dem Menschengeschlechte im Großen und Ganzen als einen unbedingten voraussetzt. In letzterem Falle handelt es sich dann aber auch

nicht mehr um das bestimmende Motiv eines selbstständigen neuen göttlichen Entschlusses, sondern einfach um die Unveränderlichkeit eines aus überschwänglicher Gnade bereits im Voraus festgestellten Beschlusses.

12 Für eine Nothwendigkeit der Erlösung auf Grund der Indecenz der Nichterlösung werden gewöhnlich als vereinzelte Stimmen unter den VV. *Athan.* und unter den Scholastikern *Anselm.* angeführt. *Ath.* de incarn. c. 6 schreibt nämlich: *Indecorum* (ἀπρεπές) . . . et divina bonitate *indignum prorsus* erat, res a Deo factas ob fraudem, qua homines diabolus circumvenit, destrui. Praeterea *maxime indecens* erat (τῶν ἀπρεπεστάτων ἦν), Dei artem in hominibus vel propter eorum incuriam, vel propter daemonis dolum aboleri. . . . Satius ergo erat, omnino non fieri, quam factos negligi et interire. . . . Itaque *par Deo non erat,* sinere homines in corruptionem labi, quia id indecorum et indignum divina bonitate erat. Aehnlich *Anselm.* cur Deus homo l. 1 c. 4: Nonne satis necessaria ratio videtur, cur Deus ea, quae dicimus, *facere debuerit,* quia *genus humanum,* tam scilicet pretiosum opus ejus, omnino perierat, nec decebat, ut, quod Deus de homine proposuerat, *penitus annihilaretur?* Und l. 2 c. 4: Ex his facile est cognoscere, quoniam aut hoc de *humana natura* perficiet Deus, quod incoepit, aut in vanum fecit tam sublimem creaturam ad tantum bonum. Diese Aeußerungen sind jedenfalls nur von einer Indecenz bez. der Ehre Gottes im oben erklärten Sinne, vielleicht auch nur als scharfe Betonung der positiven Decenz gegenüber den Ungläubigen zu verstehen. An andern Stellen bes. l. 1 c. 16 ff. rekurrirt überdieß Anselm. geradezu auf die Unveränderlichkeit des ursprünglichen Heilsrathschlusses, wodurch unbedingt festgestellt worden sei, daß die im Voraus bestimmte Zahl von Prädestinirten, welche durch den Fall der Engel lückenhaft geworden, durch die Menschen voll gemacht werden müsse.

13 Bedenklicher ist die moderne Läugnung der Freiheit der Erlösung durch Hermes und Günther, weil von verschiedenen falschen Prinzipien über die Wahlfreiheit Gottes und seine Gerechtigkeit ausgehend (vgl. Kleutgen a. a. O.). Insbesondere gehört dahin der Satz Günthers, daß die Fortpflanzung des Geschlechtes nach der Sünde Adams wesentlich nur unter gleichzeitiger Anordnung der Erlösung von Gott habe angeordnet werden können. Indeß kann man immerhin sagen: thatsächlich sei auch der physische Fortbestand und die Fortpflanzung des Geschlechtes eine Folge des göttlichen Rathschlusses der Erlösung, wie denn auch Adam Gen. 3. eben im Hinblick auf das Protoevangelium sein Weib als Mutter des Lebens begrüßte und ihr den Namen Eva gab.

§ 207. Die hypothetische Nothwendigkeit, die Erlösung zu vollziehen in der Form des Loskaufs oder der vollkommenen Genugthuung und in Folge dessen durch einen gottmenschlichen Erlöser.

Literatur: *Athan.* l. c.; *Anselm.* l. c.; *Lomb.* l. 3 d. 20; dazu *Bonav.*; *Thom.* 3 p. q. 1 a. 2 (u. q. 46), dazu *Vasq.*, *Joh. a S. Thom.* bes. *Salmant.* und *Suarez* disp. 4; *De Lugo* disp. 2—5; *De Rada* tom. 3 contr. 13; *Petav.* l. 2 c. 12—13 *Theoph. Reynaud* de Christo l. 3 cap. 1; *Le Grand* l. c. cap. 4—5; Kleutgen Bd. III Abh. 12 Cap. 1 § 3; Cap. 4 § 2; Cap. 5 § 3; v. Schäzler Menschw. § 30. 34. 35

14 Der Offenbarung gemäß hat Gott thatsächlich die Erlösung der Menschheit dadurch vollzogen, daß der Sohn Gottes Mensch wurde, um uns durch sein Leiden mit sich zu versöhnen. Die Offenbarung lehrt uns zugleich, daß der menschgewordene Sohn Gottes und sein Verdienst thatsächlich das einzige Medium ist, wodurch Gott uns alle Erlösung zu Theil werden läßt, so daß die Menschen auf dieses Medium ausschließlich angewiesen sind und kein anderes finden oder erwarten können: „In keinem Anderen ist Heil" (Apg. 4, 12). Es fragt sich nun, ob und in wiefern dieses Medium auch für Gott das einzige sei, welches er hätte wählen

können, oder ob und in wieweit, den Erlösungswillen vorausgesetzt, die Menschwerdung Gottes nothwendig war.

I. Obgleich die heilige Schrift ausdrücklich nichts darüber sagt, so steht es doch durch die entschiedenste Lehre der VV. und fast sämmtlicher TT. zweifellos fest, daß Gott, absolut gesprochen, die Erlösung der Menschheit auch auf andere Weise hätte bewerkstelligen können als durch die Menschwerdung. Namentlich wird es als eine Beeinträchtigung der Allmacht und Allweisheit und darum auch der freien Güte Gottes bezeichnet, daß er *auf dieses Eine Mittel* beschränkt sein sollte. Wenn gleichwohl viele VV. unter Hinweis auf die Natur und die Größe der Sünde und der aus ihr *entstandenen* Uebel die Menschwerdung als das einzig mögliche Gegenmittel hinstellen: dann darf das schon deßhalb nicht im Widerspruch mit obigem Satze gedeutet werden, weil sonst diese VV. mit sich selbst in offenen Widerspruch geriethen. Es kann daher nur heißen: die Menschwerdung enthalte *das* einzige thatsächlich angebotene und zugleich allein in jeder Beziehung dem Sündenelend proportionirte Gegenmittel, wodurch die Freiheit von der Sünde und ihren Folgen dem Menschengeschlechte als volles Eigenthum erworben und gesichert werden könne; oder *auch*: die Menschwerdung sei das einzige ordentliche Gegenmittel in doppeltem Sinne, 1) als das wirklich von Gott verordnete, und 2) als dasjenige, welches einzig durch sich allein ohne eine Dispens von Seiten Gottes ausreicht, während jedes andere eine Verzichtleistung Gottes auf sein Recht dem Sünder gegenüber voraussetzt.

Vgl. von den griech. VV.: *Athan.* or. 2. co. Arianos n. 68: Etiam sine ullo ejus (Salvatoris) adventu poterat Deus tantummodo dicere atque ita solvere maledictionem. Verum attendere oportet, quid sit hominibus utile, non autem, quid in omnibus possit Deus. *Greg. Naz.* or. 9: Haec Salvator fecit, idque cum voluntate *sola*, utpote Deus, salutem nobis afferre posset, quemadmodum et universam rerum machinam solo jussu et imperio procreavit. Von den latein. VV.: *August.* de Trin. l. 13. c. 10: Eos itaque, qui dicunt: itane defuit Deo modus alius, quo liberaret homines a miseria mortalitatis hujus, ut unigenitum Filium Deum sibi coaeternum hominem fieri vellet induendo humanam animam et carnem, mortalemque factum mortem perpeti? parum est sic refellere, ut istum modum, quo nos per mediatorem Dei et hominum hominem Christum Jesum Deus liberare dignatur, asseramus bonum et divinae congruum dignitati: verum etiam ut ostendamus non alium modum possibilem Deo defuisse, cujus potestati cuncta aequaliter subjacent: sed sanandae nostrae miseriae convenientiorem modum alium non fuisse, nec esse oportuisse. *Und* de agon. christ. c. 11: Sunt autem stulti qui dicunt: Non poterat aliter sapientia Dei homines liberare, nisi susciperet hominem et nasceretur ex femina et a peccatoribus omnia illa pateretur? Quibus dicimus: Poterat omnino: sed si aliter faceret, similiter vestrae stultitiae displiceret. Desgl. *Leo* M. serm. 2. de nativ. c. 2: Verax misericordia Dei, cum ad reparandum humanum genus ineffabiliter ei multa suppeterent, hanc potissimum consulendi viam elegit, qua ad destruendum opus diaboli non virtute uteretur potentiae, sed ratione justitiae.

Weitere Stellen bei *Le Grand* l. c. u. Kleutgen a. a. O. Cap. 3. § 1, welcher auch zeigt, wie gerade dieselben VV. bald die eine bald die andere Ausdrucksweise gebrauchen. Der beschränkte Sinn der negativen Ausdrucksweise ist besonders offenbar bei den griech. VV., welche schon seit *Iren.* die Nothwendigkeit des Mittels bei der Incarnation mit Vorliebe nicht bloß auf die Aussöhnung mit Gott und die Genugthuung für die Sünde, sondern auch auf die Aufhebung der aus der Sünde entsprungenen corruptela durch eine physische Vereinigung Gottes mit dem Menschengeschlechte beziehen; z. B. *Iren.* l. 3. c. 19: Non poteramus aliter incorruptelam et immortalitatum accipere,

nisi adunati fuissemus incorruptelae et immortalitati (d. h. Deo per essentiam immortali.) Quemadmodum autem adunari potuissemus incorruptelae et immortalitati, nisi prius incorruptela et immortalitas facta fuisset quoad nos? Denn hier kann doch Niemand daran denken, daß die verklärende und belebende Einwirkung Gottes auf die kreatürliche Creatur wesentlich und unbedingt durch die Incarnation vermittelt werden müsse; letztere bedingt nur eine gleichsam organische Vermittlung und vollkommene Sicherstellung jener Einwirkung. — Fast der einzige entschiedene Gegner dieser Lehre ist *S. Anselm.* in den Büchern Cur Deus homo, besonders l. 1. c. 12 (vielleicht auch *Richard. Vict.* de incarn. c. 8), dessen Gründe im folgenden gewürdigt werden; später folgte ihm *Tournely* und in neuester Zeit auch einige andere TT., wie Dieringer.

18 II. Die Anschauung, daß Gott nur durch die Incarnation die Menschheit habe erlösen können, geht von der Voraussetzung aus, daß Gott vermöge seiner Gerechtigkeit die Sünde nur auf Grund einer adäquaten Genugthuung für die ihm zugefügte Unbill verzeihen könne. Aber eben diese Voraussetzung ist nach der allgemeinen Lehre der TT. durchaus falsch. Im Gegentheil muß man sagen: die Gerechtigkeit Gottes hindere ihn nicht, dem Sünder ohne alle weitere Genugthuung, bloß auf Grund seiner Reue zu verzeihen, die zur Reue nothwendige Gnade aber ohne jede vorherige Genugthuung oder vorheriges Verdienst aus reiner Barmherzigkeit zu verleihen. M. a. W.: wie Gott in Wirklichkeit dem reuigen Sünder in der Taufe ohne jede weitere persönliche Genugthuung, als die Reue, durch Anrechnung der Genugthuung Christi die ganze Schuld nachläßt und überdieß die Verdienste Christi selbst aus reiner Barmherzigkeit, ohne Verdienst von Seiten des Menschen, möglich gemacht hat: so hätte er auch von der Forderung jeder Genugthuung und jedes Verdienstes Abstand nehmen können. Denn soweit die Gerechtigkeit Gottes sich auf die Wahrung seines eigenen, durch die Sünde verletzten Rechtes bezieht: involvirt sie nur die Rechtmäßigkeit und Angemessenheit, aber nicht eine Nothwendigkeit der Forderung der Genugthuung gegenüber demjenigen, welcher durch die Reue das Recht Gottes anerkennt und bereit ist, nach Möglichkeit demselben zu entsprechen. So weit sie sich aber auf den Schutz der sittlichen Ordnung gegen leichtfertige Mißachtung bezieht, fordert sie höchstens, daß Gott dem bekehrten Sünder nicht allgemein nach Verzeihung der Schuld alle Strafe schenke; sie verlangt aber nicht, daß er die Nachlassung der Sünde stets von der Erstehung der Strafe abhängig mache. Jedenfalls fordert sie für letzteren Zweck keine adäquate Genugthuung und noch weniger im Falle des Unvermögens die Substitution eines Anderen zur Leistung derselben; dieser Zweck wird ja nicht durch den objektiven Werth der Buße, sondern durch die Empfindlichkeit der Buße oder Strafe für den Sünder selbst erreicht. Am allerwenigsten ist abzusehen, wie Gott durch seine Gerechtigkeit gehindert werden sollte, aus bloßer Barmherzigkeit dem Sünder die Mittel zu entsprechender Buße zu gewähren und speziell bei der Erbsünde diese selbst aus bloßer Gnade nachzulassen.

19 Vgl. oben Bd. II n. 635 f. und bes. Kleutgen a. a. O. Cap. 4 § 2, wo näher der Nachweis geführt wird, daß diese Lehre, abgesehen von den erwähnten Ausnahmen, unter den TT. allgemein ist. Bei *Anselm.* kam die Opposition aus dem Bemühen, von den Ungläubigen die Anerkennung der Nothwendigkeit und dadurch der Wirklichkeit der Incarnation zu erzwingen. Seine Argumentation beruht einerseits darauf, daß er der

Nachlaß der Genugthuung als ein Preisgeben der Ehre Gottes ansieht, und andererseits die Nothwendigkeit zu strafen unterschiedslos auch auf die reuigen Sünder anwendet. Indeß die Ehre Gottes bleibt auch dann immer hinreichend gewahrt, wenn der Sünder seine unerschwingliche Schuld gegen Gott anerkennt, und Gott nicht aus Gleichgiltigkeit gegen seine Ehre, sondern aus Großmuth gegen den Sünder auf den Ersatz verzichtet; die Strafwürdigkeit des reuigen Sünders aber ist keineswegs in derselben Weise eine absolute wie die des verstockten Sünders. *Tournely* hingegen beabsichtigte, durch die Lehre von der unumgänglichen Genugthuung gegen die Sozinianer eindringlicher zu zeigen, daß Gott das Opfer Christi als eine wahre Genugthuung und als Bedingung der Verzeihung, nicht bloß aus pädagogischen Gründen gefordert habe. Indeß die versöhnende Bedeutung des Opfers Christi setzt auf Seiten Gottes nur das Recht, nicht auch irgendwelche Nothwendigkeit die Genugthuung zu fordern, voraus.

III. In der Voraussetzung hingegen, daß Gott von seinem Rechte auf vollkommene Genugthuung nicht absehen und die Menschheit von der Leistung der letzteren nicht dispensiren wollte, und daß folglich die Erlösung nur auf dem Wege des Loskaufs (redemptio) erfolgen sollte, war zur Leistung dieser Genugthuung, und folglich auch zur Erlösung der Menschheit, die Incarnation einer göttlichen Person das einzige Mittel; denn alsdann konnte Gott seinerseits die Erlösung nur dadurch vollziehen, daß er selbst in einer angenommenen menschlichen Natur auch der Vermittler des Loskaufs wurde. Diese Anschauung ist deutlich genug in den übereinstimmenden Aeußerungen der VV. über die Nothwendigkeit der Menschwerdung enthalten und seit der ihr durch den hl. Anselm gegebenen Entwicklung auch von der großen Mehrzahl der TT. entschieden festgehalten, nur von den Scotisten und Nominalisten abgeschwächt worden. 20

Der Grund liegt 1) darin, daß die schwere Sünde als eine Verachtung Gottes wegen der Unendlichkeit des Beleidigten eine objektiv unendliche Injurie darstellt (s. o. B. IV. n. 49 f.), zu deren vollkommener Ausgleichung eine unendlich werthvolle Ehrenbezeugung erforderlich ist; eine solche aber kann nur durch eine Person von unendlicher Würde und mithin von göttlicher Natur geleistet werden. Dazu kommt 2), daß die Todsünde in der übernatürlichen Ordnung durch die Zerstörung der übernatürlichen Heiligkeit des lebendigen Tempels Gottes Gott einen in seiner Weise ebenfalls unendlichen äußeren Schaden zufügt, welcher ebenso ersetzt werden muß wie die Injurie; er kann aber nur dann als ersetzt betrachtet werden, wenn die gefallene Menschheit in sich ein Prinzip hat, welches im Stande ist, die zerstörte Heiligkeit durch vollgültiges Verdienst zu erkaufen oder sie durch eigene Macht wiederherzustellen, und beides ist bei dem übernatürlichen Charakter und Inhalt der Heiligkeit nur dadurch möglich, daß jenes Prinzip göttliche Würde und Macht, mithin auch die göttliche Natur, besitzt. Endlich 3), wenn die Erlösung ebenso allgemein sein soll, wie die Sünde und die aus dieser entsprungenen Uebel: so muß die Genugthuung in einer Weise geleistet werden, daß sie die Erbsünde als eine Sünde des ganzen Geschlechtes und alle in ihrem Gefolge stehenden Sünden aller Menschen, sowie die ganze aus der Erbsünde entsprungene, auch die Integrität in sich begreifende Corruption der gesammten menschlichen Natur aufwiegt. Da nun die Sünde in dieser Beziehung, oder hinsichtlich ihres Umfanges, ebenfalls eine gewisse Unendlichkeit besitzt, indem die Erbsünde als Schuld und Schaden sich virtuell nicht auf eine bestimmte Zahl von Individuen, sondern 21

auf alle, die aus Adam hervorgehen können, erstreckt: so ist von dieser Seite abermals im Prinzip der Erlösung eine unendliche Macht und Würde erforderlich. — Jedenfalls könnte ein bloß kreatürliches Wesen nur durch bloße Gnade Gottes zum stellvertretenden Haupte der Menschheit gemacht werden und diejenige Würde erhalten, wodurch seine Handlungen einen einigermaßen proportionirten Werth empfangen; aber ebendeßwegen könnte es weder geborener Vertreter der Menschheit sein, noch Gott gegenüber ex propriis et alias indebitis die Genugthuung leisten.

22 Die VV. betonen diese Lehre bes. durch eine freie Anwendung der Worte Ps. 48, 8: frater non redimit, redimet homo. So *Basil.* in h. l.: Neque igitur fratrem in redemptionem quaere, sed aliquem, qui tuam excedit naturam: neque hominem nudum, sed hominem Deum, Jesum Christum, qui solus pro nobis omnibus dare potest placationem. *Paulin. Nol.* ep. 4: Ideo dictum puto: frater non redimit, redimet homo, quia quos frater non redemerat, hoc est propheta seu legislator, qui homo tantum erat, hos homo redemit, qui Deus erat: *Deus* enim, inquit [Apostolus], *erat in Christo mundum reconcilians sibi.* Hujus enim modi homo solus praevalere potuit adversus sententiam mortis et aculeum peccati, ut chirographum mortis aboleret. Vgl. weitere Stellen bei *Thomassin.* l. 9. c. 7 u. 9. Kleutgen a. a. O. n. 326.

23 Der erste oben angeführte Grund ist bes. von s. *Anselm.* l. c. ausgeführt und nachher von den meisten TT. adoptirt worden (s. darüber bes. *Salmant.* l. c.); von einigen, wie *Suarez*, l. c., wird jedoch nicht so sehr die Unendlichkeit der Injurie schlechthin, sondern bloß eine endlichen guten Werken gegenüber incommensurable Größe derselben betont. Die abweichende Lehre der meisten Skotisten beruhte theils auf der Läugnung dieser incommensurabeln Größe der Injurie, theils auf einer später zu besprechenden zu äußerlichen Theorie über den Werth der Genugthuung und des Verdienstes, welche denselben vorwiegend in die Acceptation von Seiten Gottes setzte; einige spätere Skotisten, wie *Frassen* und *de Rada* haben sich jedoch vorsichtiger ausgedrückt und sich der Suarez'schen Auffaßung genähert. Bei den VV. ist dieser Grund fast gar nicht ausdrücklich entwickelt, desto öfter aber der verwandte Grund, daß die Sünde nur vernichtet werden könne durch eine Person, welche selbst keine Sünde habe und haben könne und mithin absolut heilig sei. — Der zweite Grund wird von den TT. weniger betont, jedoch von *Thom.* und *Bonav.* (s. u.) angedeutet. Dagegen ist er, wenn schon nicht ebenso formulirt, eingeschlossen in derjenigen Auffassung der Nothwendigkeit der Incarnation, welche vielfach bei den VV., bes. den griech., wiederkehrt, wonach allein der menschgewordene Gott das Princip der Wiederherstellung der Kindschaft Gottes und des übernatürlichen Lebens sein kann (vgl. u. n. 25 f.; *Hadrian* I ep. ad episc. Hisp.: Sicut [Christus] peccata non tolleret, si ipse peccata haberet [vel habere posset], ita adoptionis gratiam non tribueret, si necessarium habuerit, ut gratiam adoptionis acciperet). — Analog, aber immerhin wesentlich verschieden, wäre das Argument, wenn man den Verlust der heiligmachenden Gnade als Strafe, nicht als Inhalt, der Schuld auffaßte und dann sagte: die Gerechtigkeit Gottes könne fordern und fordere thatsächlich, daß zur Wiedererlangung der Gnade nicht bloß die durch die Sünde Gott zugefügte Injurie durch Genugthuung compensirt, sondern auch die frevelhaft verscherzte Gnade durch ein vollwichtiges positives Verdienst erkauft werde; ein solches Verdienst könne aber ebenso wenig von einem anderen Subjekte, welches die heiligmachende Gnade bloß als Geschenk besitzt, wie vom Sünder selbst für diesen erworben werden, weil die so besessene heiligmachende Gnade bloß ihr eigenes Subjekt des Besitzes Gottes würdig macht, nicht aber auch den rechtlichen Anspruch begründen kann, Andere dieses Besitzes theilhaftig zu machen. Freilich wird die Unbedingtheit dieses Schlusses von manchen bedeutenden TT., wie *Suarez, Joh. a Thom., Salmant.*, beanstandet, indem sie annehmen, daß auch eine bloße Creatur vermöge einer ausgezeichneten Gnadenfülle für eine andere die Gnade de condigno verdienen könne, wenn Gott es so füge. — Der dritte Grund liegt bei den VV. bes. in der Anschauung, daß die Erlösung die ganze durch die Sünde Gott entzogene Welt oder die ganze Menschheit ihm wiederzurückstellen d. h. das in der Gerechtigkeit bestehende Reich Gottes wieder herstellen müsse. Dieser Grund nebst mehr oder minder deutlicher Hervorhebung der beiden andern findet sich bes. bei *Thom.* und *Bonav.*

in 4. d. 20. angeführt. *Thom.* h. l. q. 1. a. 2. Ad hoc, quod satisfactio esset condigna, oportebat, quod haberet virtutem infinitam, quia peccatum, pro quo fiebat satisfactio, infinitatem quandam habebat ex tribus. *Primo* ex *infinitate divinae majestatis,* in quantum [haec] offensa fuerat per contemptum inobedientiae; quanto enim major est, in quem peccatur, tanto est gravior culpa. *Secundo* ex *bono,* quod per peccatum *auferebatur,* quod est infinitum, id est ipse Deus, cujus participatione fiunt homines beati. *Tertio* ex ipsa *natura, quae corrupta est;* quae quidem infinitatem quandam habet, in quantum in ea possunt supposita in infinitum multiplicari. Actio autem purae creaturae non potest habere infinitam efficaciam; et ideo nulla pura creatura poterat sufficienter satisfactionem facere. *Bonav.* h. l. q. 3: De duobus consuevit fieri satisfactio et requiri, videlicet de injuria et damno. Si ergo Deus requirit satisfactionem ab humano genere, aut requirit pro utroque aut de altero tantum. Si pro utroque, planum est quod impossibile est, aliquam puram creaturam Deo satisfacere pro humano genere, pro eo quod tam gravis est injuria, quae infertur Deo, ob excellentissimam ejus dignitatem, quod nulla pura creatura potest recompensare aliquid aequale. Si vero exigit sibi satisfactionem de solo damno, condonando injuriam, nec sic potest pro toto genere humano satisfacere aliqua pura creatura. Aut enim illa pura creatura esset homo, aut non esset homo. Si homo, quum nullus purus homo possit aequivalere toto generi humano, talis homo offerendo se ipsum, nunquam recompensaret damnum, quod Adam intulit corrumpendo totum genus humanum. Si non esset homo, nec sic adhuc posset damnum recompensare, si pura creatura esset; aut si posset, non tamen satisfaceret, quia ad illud genus spectat satisfactio, ad quod spectavit transgressio; aut si hoc [etiam] posset, non tamen deceret, quia naturam humanam in statum pristinum non revocaret; esset enim ex hoc subjecta alii generi creaturae.

Vgl. die weitere Ausführung und Vertheidigung dieser Gründe bei *le Grand* l. c. und Kleutgen a. a. O. n. 423 ff. und das. 411 ff. den Nachweis, wie Hermes und Günther von ihren verkehrten Prinzipien aus keine wahre, auch nur hypothetische, Nothwendigkeit der Incarnation begründen konnten. Hermes verlangte nämlich die Genugthuung nicht zur Sühne des verletzten Rechtes Gottes, sondern bloß zur Abschreckung von der Sünde resp. zur Anregung der Reue; Günther hingegen verlangte bloß die Ausgleichung einer verunglückten Freiheitsprobe durch eine zweite glücklichere Freiheitsprobe.

24 IV. Die durch die Forderung vollkommener Genugthuung begründete Nothwendigkeit oder Unentbehrlichkeit der Incarnation ist nach dem unter I. und II. Gesagten keine absolute, sondern eine **hypothetische**. Sie ist dieß jedoch nicht in dem Sinne, als ob dieselbe erst durch einen **eigenen positiven Rathschluß Gottes entstünde**; sondern in der Weise, daß dieselbe, obgleich aus der Natur der Sache sich ergebend, doch **nur so lange besteht, als Gott seinen Anspruch auf vollkommene Genugthuung aufrecht hält**. Noch mehr hypothetisch bleibt die Nothwendigkeit der Incarnation hinsichtlich **aller übrigen Gründe**, welche namentlich die VV. in reicher Zahl in den durch die Sünde entstandenen Bedürfnissen der menschlichen Natur finden (vgl. *Thomassin.* l. 1. per totum und unten n. 31 ff.). Diese Gründe sind theils derart, daß sie in der Incarnation an sich nur die **vollkommenste Befriedigung** der betreffenden Bedürfnisse der menschlichen Natur nachweisen, und erst in der Voraussetzung, daß Gott diese Befriedigung nur durch die Incarnation gewähren will, das Bedürfniß als auf diese gerichtet erscheinen lassen (z. B. das Bedürfniß eines unfehlbaren Lehrers und hehren Vorbildes der Tugend, der Herablassung Gottes zum Menschen, um Liebe und Vertrauen zu erwecken u. s. w.). Zum Theil aber gehen sie direkt von der nahe liegenden **Präsumtion** einer **durchaus naturgemäßen Vermittlung und vollständigen Durch-**

führung und Sicherstellung der Erlösung aus, und diese lassen sich dann den aus dem Bedürfniß der Versöhnung entnommenen Gründen als ihnen coordinirt gegenüberstellen, wie dieß auch sehr häufig, namentlich von den griechischen Vätern in den Schriften gegen Heiden, Arianer, Apollinaristen und Nestorianer, geschieht.

25 Näherhin gestalten sich die letzteren Gründe wie folgt. Eine durchaus naturgemäße und vollkommene Erlösung von der Corruption der Natur, welche durch die Sünde, resp. durch den in ihrem Gefolge stehenden Verlust der übernatürlichen Gaben des Urstandes, entstanden war, also m. a. W. die Wiederherstellung des göttlichen Gleichnisses oder die Wiedergeburt der Natur müsse erfolgen durch ein Prinzip, welches 1) ebenso innerhalb der Natur des Geschlechtes als Haupt desselben existire, wie Adam als Prinzip der Natur selbst und ihrer Verderbniß. Dieses Prinzip müsse sodann 2) ebenso vollkommen und aus sich das ewige Leben der Seele und des Leibes zu begründen vermögen, wie Adam einerseits das Leben der Natur und anderseits den Tod derselben begründet hat. Endlich müsse dieses Prinzip 3), in sich selbst unwandelbar, die Wiederbelebung des Geschlechtes ebenso ein- für allemal und auf ewig zu sichern vermögen, wie in Folge der Sünde die sich selbst überlassene Natur ein- für allemal und auf ewig dem Tode verfallen ist. Ein solches Prinzip aber könne offenbar nur dadurch constituirt werden, daß ein Glied der menschlichen Natur zugleich die göttliche Natur zu eigen besitze, und Gott nicht bloß durch gnädige Einwirkung und moralische Verbindung, sondern durch physische Einheit mit einem Gliede des Geschlechtes in dasselbe eintrete. Denn nur Gott kann wahrhaft und eigentlich Prinzip des übernatürlichen Lebens sein, und nur dann, wenn das Geschlecht in der eben angegebenen Weise mit ihm organisch und unauflöslich verbunden wird, kann sein belebender Einfluß dem Geschlechte so innerlich und unveräußerlich eigen werden, wie es der verderbliche Einfluß der durch das Stammhaupt zerrütteten Natur ist.

26 Vgl. hiezu *Iren.* oben n. 17, dazu c. 18. wo der Begriff der naturgemäßen, und vollkommenen Vermittlung hinzu genommen wird. Haerere itaque fecit et adunivit quemadmodum praediximus, hominem Deo. Si enim *homo* non vicisset inimicum hominis, non juste victus esset inimicus. Rursus autem, nisi *Deus* donasset salutem, *non firmiter haberemus eam.* Et nisi homo conjunctus fuisset Deo, non potuisset particeps fieri incorruptibilitatis. Oportuerat enim *Mediatorem* Dei et hominum per suam ad utrosque domesticitatem in amicitiam et concordiam utrosque reducere, et facere, ut et Deus assumeret hominem, et homo se dederet Deo (nach dem griech. Text bei *Theodoret:* ut et hominem sisteret Deo et Deum patefaceret hominibus). Qua enim ratione filiorum adoptionis ejus participes esse possemus, nisi per Filium eam, quae est ad ipsum, recepissemus ab eo communionem, nisi Verbum ejus communicasset nobis caro factum? Quapropter et per omnem venit aetatem, omnibus restituens eam, quae est ad Deum, communionem. Ferner *Athan.* de inc. Verbi n. 44: Id quoque sciendum, luem illam non extra corpus haesisse, sed corpori agnatam coalitamque fuisse et necesse erat emota corruptione vitam ei infarciri, ut, quemadmodum in corpore mors extitisset, ita in eodem vita existeret. Quod si igitur extra corpus mors fuisset, extra corpus etiam oportuisset vitam ejus subsistere: si vero in corpore coagmentata consertaque mors fuit, ac veluti cohaerens ei dominabatur, necessum quoque fuit vitam cum corpore coalescere conserique, ut ita corpus imbutum vita corruptionem extruderet . . . Quod si solo praecepto mors ab eo depulsa fuisset, nihilo tamen

minus mortale et corruptibile pro ratione suae naturae remansisset; sed ne hoc fieret, induit corpus incorporalem omnipotentis Dei rationem, neque jam inde mortem aut corruptionem exhorrescit, quum habeat vitam pro indumento, et per id corruptionem amoliatur.

Im Sinne dieser Anschauung wird daher auch von den VV. so oft betont, daß das Princip der vollkommenen Erlösung nicht nur thatsächlich sündenfrei, sondern auch jeder Sünde unfähig sein müsse, um für Andere das Prinzip der Freiheit von der Sünde zu sein (s. *Petav.* l. 2. c. 12) und die Erlösung zu einer definitiven zu machen, und daß überhaupt das Prinzip der Befreiung Anderer, a fortiori das allgemeine Prinzip der Befreiung Aller, von den natürlichen Mängeln und Gebrechlichkeiten der Creatur überhaupt und des Menschen insbesondere, namentlich wo diese Mängel in Verbindung mit der Sündenschuld stehen, wesentlich frei oder über alle Gebrechen und Sünden erhaben sein müsse (vgl. *Thomassin* l. c. c. 7.).

§ 208. Die Angemessenheit eines gottmenschlichen Erlösers für den Zweck einer überreichen Erlösung oder der Wiederherstellung und höheren Vollendung der übernatürlichen Ordnung, und die Angemessenheit der Incarnation überhaupt.

Literatur: *Athan.* de incarn. Verbi; *August.* de Trin. l. 13 c. 11 ff.; *Lomb.* l. 3. dist. 1. u. 20; dazu *Bonav.; Thom.* c. gent. l. 4. c. 54; 3. p. q. 1. a 1—2; u. q. 46; *Suarez* disp. 3 u. 4; *Thomassin* l. 1; *Le Grand* diss. I c. 2; Kleutgen, a. a. O.; v. Schäzler § 29—32.

Wenn nach dem vorigen Paragraphen die Nothwendigkeit eines gott- 27 menschlichen Erlösers keine absolute, sondern nur eine hypothetische ist: so muß der Grund, weßhalb Gott durch einen solchen die Erlösung vollziehen wollte, weniger in jener Nothwendigkeit, als vielmehr in der höchsten Angemessenheit einer solchen Form der Erlösung gesucht werden (vgl. *Aug.* oben n. 16). Diese höchste Angemessenheit besteht darin, daß durch jenes Mittel der Zweck der Erlösung nicht bloß in dürftiger, sondern in überreicher Weise erreicht wird, wie denn auch die heilige Schrift selbst, bes. Röm. 5, 15 ff., wo der Gegensatz des neuen Adam zum alten geschildert wird, gerade auf die Abundanz der in der Erlösung geoffenbarten Gnade Gottes besonderen Nachdruck legt. Wie man erst von hier aus die ganze Größe der Weisheit und Güte Gottes, welche in der thatsächlichen Erlösung zu Tage tritt, würdigen kann: so läßt sich auch von hier aus erst erkennen, in welcher Weise die Zwecke der Erlösung eines so einzigen und großartigen Werkes, wie es die Menschwerdung ist, würdig und dasselbe vollkommen rechtfertigen und begründen.

I. Die höchste Angemessenheit der gottmenschlichen Erlösung als einer 28 überreichen zeigt sich zunächst darin, daß sie in vollkommenster Weise dem Zwecke der Erlösung als solcher, d. h. als einer Wiederherstellung des Menschen in seinen früheren Zustand, entspricht, indem dieselbe durch den Gottmenschen in der für Gott und den Menschen ehrenvollsten und für den Menschen wirksamsten und vortheilhaftesten Weise vollzogen wird. Diese Form der Erlösung ist:

1) die ehrenvollste a) für Gott, weil seine Weisheit in ihr ein 29 Mittel gefunden hat, zugleich mit seiner Barmherzigkeit auch seine Gerechtigkeit in vollkommenster Weise zu offenbaren und mit der Nachsicht gegen den

Sünder sein Recht gegenüber demselben in seiner ganzen Strenge zu wahren[1]. Sie ist b) die ehrenvollste für den zu erlösenden Menschen, weil sie es ihm möglich macht, nicht durch bloße Gnade, sondern durch Abtragung seiner Schuld und durch Befriedigung der Gerechtigkeit Gottes Verzeihung der Sünde zu erlangen. c) Für Gott und den Menschen ist sie nach der Auffassung der Väter auch darum die ehrenvollste, weil es durch sie ermöglicht wird, die Herrschaft des Teufels nicht einfach auf dem Wege der Gewalt, sondern auf dem Wege des Rechtes, d. h. der rechtlichen Erkaufung der Freiheit von jener Gewalt, und auf dem der Billigkeit, d. h. der Ueberwindung des Teufels durch den von ihm besiegten Menschen selbst, zu zerstören — nicht als ob ein anderes Verfahren dem Teufel gegenüber unrecht oder unbillig gewesen wäre, sondern im Gegentheile, um den Verlust der ungerecht angemaßten Herrschaft für den Teufel desto schimpflicher zu machen.

80 Diese letzte Form des Ausdrucks für die Angemessenheit der gottmenschlichen Erlösung ist bei den VV. sehr häufig; s. *Thomassin* l. 1 c. 3. u. l. 9. c. 8 ff.; v. Schätzler a. a. O. § 30. Einige VV. verbinden damit den Gedanken, Gott habe zur Besiegung des Teufels, und um neben seiner Macht auch seine Weisheit zu offenbaren, den Teufel durch seine Menschwerdung gleichsam überlistet, indem er ihm Anlaß gegeben, durch den Angriff auf den wesenhaft Heiligen sein Recht zu überschreiten und so dasselbe zu verwirken — oder bildlich ausgedrückt: Gott habe in der Menschheit Christi dem Teufel eine Lockspeise hingehalten, bei deren Verschlingung er sich an der verborgenen Angel der unverletzlichen Gottheit festgebissen habe.

81 2) Diese Form der Erlösung ist ferner für den Menschen die wirksamste und vortheilhafteste, weil sie a) objektiv in der denkbar vollkommensten Weise den Nachlaß der Sünde und die Gnade Gottes der ganzen Menschheit verpfändet und aneignet; und weil sie b) subjektiv d. h. als Gegenstand der Erkenntniß in's Bewußtsein der Menschen aufgenommen, geeignet ist, die Menschen in vielfachster Hinsicht in einer den Bedürfnissen ihrer gefallenen Natur höchst entsprechenden Weise zu allem Guten anzuregen und zu bewegen und vom Bösen abzulenken und abzuhalten.

Betreffs der Förderung des Guten erwähnen wir nur folgende Momente: α) Hinsichtlich der übernatürlichen Erkenntniß des Menschen erzeugt der Gottmensch als Lehrer die freudigste und demüthigste Unterwerfung und die höchste Gewißheit des Glaubens; und als sichtbare Erscheinung des unsichtbaren Gottes bildet er für den sinnlichen Menschen eine wunderbare Leiter, worauf derselbe sich zur Erkenntniß der geistigen Vollkommenheit Gottes erheben kann. β) Für die Liebe des Menschen zu Gott ist die in der Incarnation enthaltene wunderbare Herablassung und Annäherung Gottes, sowie die Hingabe seiner selbst, das erhabenste und stärkste Motiv; und die hier stattfindende substanzielle und sichtbare Offenbarung der Menschenfreundlichkeit Gottes ist das sanfteste Mittel, die Liebe des Menschen durch das sinnlich Wahrnehmbare hinauf zu Gott zu führen. γ) Für die Hoffnung ist die in der Incarnation enthaltene Vereinigung Gottes mit uns das stärkste Motiv des Vertrauens, alles zu unserem Heile Nothwendige von ihm zu er-

[1] Vgl. Röm. 3, 24 ff.: Justificati *gratis* per *gratiam* ipsius per redemptionem, quae est in Christo Jesu, quem proposuit Deus propitiationem . . . *ad ostensionem justitiae suae*.

langen; und zugleich ist die wunderbare Vereinigung der Gottheit mit der Menschheit in einer Person ein Beweis für die Möglichkeit der ebenfalls unbegreiflichen Vereinigung mit Gott, welche in der heiligmachenden Gnade und der übernatürlichen Seligkeit gewährt wird. δ) Für die Ausübung aller Tugend bietet endlich die in der Incarnation gegebene Verkörperung und sichtbare Erscheinung der ewigen Heiligkeit und Gerechtigkeit selbst das reinste, edelste, allseitigste und anziehendste Vorbild. — In ähnlicher Weise läßt sich ausführen, wie die Incarnation auch die wirksamsten Heilmittel gegen alle sittlichen Uebel enthält, indem sie durch die Größe der geforderten Sühne die Größe der Sünde, durch die Größe der Wohlthat Gottes die Größe unserer Verpflichtung, dieselbe nicht zu vereiteln, durch die Innigkeit seiner Vereinigung mit uns die Hoheit und Heiligkeit unserer Würde erkennen läßt u. s. w. Deßgleichen enthält sie die wirksamsten sittlichen Gegenmittel gegen alle Uebel des Leidens, indem sie in Christus das Leiden als geheiligt und geehrt, als höchst werthvoll und hoffnungsreich darstellt und durch sein Mitleiden unsere Leiden erleichtert und versüßt. Treffend hat man in neuerer Zeit diese Bedeutung der Incarnation die pädagogische genannt. Die VV. drücken dieselbe gerne durch das tiefsinnige Bild aus: dem von seiner geistigen Größe herabgesunkenen Menschen müsse die ewige Wahrheit, welche den Engeln und ebenso auch den engelgleichen Menschen sich als Brod gibt, sich als Milch darbieten, d. h. in einer Gestalt, in welcher sie sich allen unsern Bedürfnissen anpasse und uns anleite und anrege, uns wieder zu der geistigen Höhe zu erheben, auf welcher wir ursprünglich gestanden.

Eine weitere Ausführung dieser Momente s. bei *Thom.* ll. cc., sehr ausführlich bei *Thomassin* l. l., sowie bei Kleutgen, u. v. Schätzler a. a. O. Viele dieser Gründe sind schon sehr sinnig und kraftvoll von *Iren.* entwickelt; s. die Zusammenstellung derselben bei Schwane Dogmengesch. Bd. I § 95 n. 6 ff. 32

II. Die höchste Angemessenheit der gottmenschlichen Erlösung als einer überreichen zeigt sich aber noch besonders darin, daß dieselbe nicht nur die ursprüngliche Ordnung einfach wieder herstellt, sondern dieselbe ergänzt und vollendet und dadurch eine höhere Ordnung begründet. Denn die durch Incarnation begründete Gemeinschaft mit Gott ist eine höhere und innigere, als die des Urstandes war; die Würde des Geschlechtes wird eine erhabenere, und die Gnade aus einem bloßen Geschenke ein durch Verwandtschaft mit Gott und vollgültiges Verdienst begründeter und für das Geschlecht im Ganzen unverlierbarer Besitz; endlich wird die Menschheit vermöge der Gemeinschaft mit ihrem gottmenschlichen Haupte auch befähigt, Gott in ungleich höherer Weise als im Urstande durch einen Cult von unendlichem Werthe zu ehren. Auf diese Weise richtet Gott an der Stelle seines durch den Teufel zerstörten Reiches in der Menschheit ein neues besseres Reich auf und benützt den Sieg des Teufels über die Menschheit zu einer desto vollkommeneren Offenbarung seiner Herrlichkeit in derselben. 33

III. Damit allein, daß die Incarnation überhaupt als angemessenes Mittel zur Erreichung bestimmter guter Zwecke bezeichnet wird, ist noch nicht vollständig festgestellt, daß dieselbe auch in sich selbst angemessen sei, d. h. von Gott in einer ihrem Werthe entsprechenden Weise für jene Zwecke 34

gewollt werden könne. Dazu ist auch nothwendig, daß die Zwecke selbst groß und erhaben genug seien, um des zu wählenden Mittels würdig zu sein. So würde namentlich ein schreiendes Mißverhältniß zwischen der Erhabenheit des Mittels und der Niedrigkeit des Zweckes bestehen, wenn die Incarnation, wie die Rationalisten sie auffassen, den Menschen bloß zum vollkommenen Menschen machen oder ihm bloß dazu helfen sollte, seine natürliche sittlich-religiöse Bestimmung zu erreichen. Diese wunderbare Herablassung Gottes zum Menschen ist nur dann denkbar, wenn sie auf eine übernatürliche Erhebung der Menschen zu Gott abzielt, wie denn auch die heilige Schrift an manchen Stellen (s. B. III. n. 662 ff.) ausdrücklich die Herstellung der Adoptivkindschaft Gottes und die Mittheilung der Erbschaft und der Herrlichkeit des natürlichen Sohnes Gottes als Zweck der Incarnation angibt, und ebenso heben die VV. an unzähligen Stellen hervor, daß die Menschwerdung Gottes die Vergöttlichung des Menschen zum Ziele habe, und der Erlöser deßhalb Gott und Sohn Gottes von Natur sein müsse, weil er die Menschen zu Göttern und Kindern Gottes der Gnade nach machen sollte (vgl. z. B. sämmtliche Reden Leo's I. über die Geburt Christi). Wenn es sich daher auch hinsichtlich der Tilgung der Sünde bloß um Tilgung der durch Verunehrung Gottes contrahirten Schuld und nicht zugleich um eine Erhebung der Menschheit gehandelt hätte, so erschiene hiedurch allein die Incarnation nicht vollständig motivirt; es wäre vielmehr angemessener, daß Gott die Schuld anders tilgte als durch vollständige Genugthuung für dieselbe. Ueberdieß weist eben der Umstand, daß Gott die Forderung einer adäquaten, d. h. der unendlichen Würde Gottes entsprechenden, Genugthuung für die Störung der Weltordnung geltend macht, darauf hin, daß Gott überhaupt in der Welt sich in ungleich höherer Weise verherrlichen will, als es natürlicher Weise möglich ist, und in derselben eine unendliche Verherrlichung seiner selbst erstrebt. Erst in dieser übernatürlichen und unendlichen Verherrlichung Gottes und der mit ihr in innigster Wechselbeziehung stehenden übernatürlichen Verherrlichung der Creatur findet man einen Zweck, der in seiner Größe und Hoheit der Größe und Hoheit des gewählten Mittels entspricht.

85 IV. In Folge ihres inneren Werthes kann die Incarnation ferner für Gott und seinen Weltplan sich nicht darauf beschränken, daß sie das vollkommene Mittel ist, die Menschen aus der Sünde zu erlösen. In Anbetracht, daß die Incarnation nothwendig nicht bloß eine Restitution des Reiches Gottes vermittelt, sondern ein neues vollkommeneres Reich an dessen Stelle setzt, wäre ihre Verwirklichung auch dann höchst angemessen, wenn sie nicht auf die Erlösung der Menschheit **von der Sünde** berechnet wäre, also nicht die Restauration, sondern bloß die höchste Vollendung des Universums zum Zwecke hätte. Und dieß wäre sie wiederum nicht bloß insofern, als der Gottmensch das Mittel ist, um die Gesammtheit der Menschen zu innigster Gemeinschaft mit Gott zu erheben; sie wäre es auch insofern, als er **ein um seiner selbst willen liebenswürdiges Werk Gottes** ist, worin Gott sich unendlich mehr gefällt als in der ganzen übrigen Schöpfung, weil darin seine Wirksamkeit nach Außen die einzige seiner unendlichen Herrlichkeit vollkommen entsprechende Offenbarung findet. Denn hier allein stellt die unendliche Macht, Weisheit und Güte Gottes ein in gewisser Weise wahrhaft unendliches Produkt her

und hier allein gewinnt seine unendliche Majestät in einem Wesen von un-
endlicher Würde eine ihr selbst adäquate Huldigung.

Die in II—IV ausgesprochenen Gedanken können ihre volle Entwicklung erst finden 86
im dritten Hauptst., in der Darlegung der Oekonomie des göttlichen Planes, wie dieser
sich aus der Incarnation selbst ergibt; desgl. die Frage, ob die Incarnation ohne voraus-
gegangene Sünde nicht bloß hätte stattfinden können, sondern auch stattgefunden haben
würde. Einige TT. überspannen die innere Convenienz der Incarnation so sehr, daß sie
darin eine moralische Nothwendigkeit resp. eine Forderung der Weisheit Gottes sehen, die
Incarnation unter allen Umständen zu verwirklichen. So *Raimund Lullus, Malebranche*
und in neuerer Zeit auch *Rossi* a. a. O. Indeß ist diese Theorie nichts anderes als
eine besondere Anwendung des Optimismus und fällt von selbst mit diesem. (Vgl. oben
Bd II. u. 546 ff.) Siehe dagegen speziell *Le Grand* l. c. u. v. Schäzler § 38.

Die von den Ungläubigen so gern prätendirte Inconvenienz der Incarnation. 87
wodurch dieselbe, wie der Apostel sagt, gentibus stultitia, Judaeis scandalum ist, bezieht
sich theils auf die Menschwerdung Gottes in sich, theils auf die konkrete Gestalt derselben
in leidenden Gottmenschen. Man bringt diese Inconvenienz gewöhnlich in der Form vor,
daß die Menschwerdung für Gott eine ungebührliche Erniedrigung sei. Indeß die
Menschwerdung überhaupt ist bloß eine großmüthige Herablassung und Mittheilung der
Güte Gottes, also gerade eine Offenbarung der sittlichen Vollkommenheit Gottes. Die
Menschwerdung im Zustande des Leidens aber ist allerdings eine gewisse Erniedrigung des
Gottmenschen in seiner Menschheit, die aber wieder moralisch eine überaus ehrenvolle
, weil aus den höchsten und edelsten Motiven übernommen, und speziell gerade auf die
vollkommenste Verherrlichung Gottes durch den Cult des Opfers berechnet. Gerade diejenigen,
die sich an der Erniedrigung Gottes stoßen, erniedrigen Gott, indem sie die Unendlichkeit
seiner Güte, für die kein Werk der Liebe zu groß, und seiner Majestät, die ein Opfer von
unendlichem Werthe beanspruchen kann, bestreiten. In der That verstecken sich hinter solchen
Einwendungen nur niedrige Leidenschaften, welche den durch die Erniedrigung Gottes dem
Menschen auferlegten und eingeschärften Pflichten widerstreben. Am häßlichsten aber zeigt
sich darunter der Stolz, indem er in scheinbarer Demuth einwendet, daß der Mensch einer
so tiefen Herablassung Gottes nicht werth sei. Wirklich große Seelen denken bei der Be-
trachtung der Erniedrigung Gottes mit dem hl. Bernard: Quanto pro me vilior, tanto
mihi carior. Ueberdies denken auch alle Gegner der Incarnation viel zu niedrig von
den Zwecken derselben, indem sie weder die unendliche Hoheit der zu wahrenden Ehre
Gottes, noch die übernatürliche Erhabenheit der durch sie zu verwirklichenden Bestimmung
des Menschen anerkennen und demnach auch gar keinen Begriff von der Größe und Trag-
weite der Sünde haben.

V. Obgleich die höchste Angemessenheit der gottmenschlichen Erlösung, 88
unter Voraussetzung ihres Begriffes auch für die Vernunft erkennbar ist: so
ist sie doch nicht derart, daß mit Rücksicht auf sie der sich selbst überlassene
Mensch die Veranstaltung derselben von Seiten Gottes hätte er-
warten dürfen oder auch nur ahnen können. Diese Art der Erlösuug
war und bleibt so sehr die freieste That der göttlichen Liebe und das höchste
Wunder der Macht und Weisheit Gottes, daß sie mit Vorzug von der heiligen
Schrift und den VV. gepriesen wird als das göttliche Geheimniß per
exc., dessen Wirklichkeit und Inhalt nur durch göttliche Offenbarung erkennbar
ist (vgl. Eph. 3, 8 ff.). Insbesondere ist der Gottmensch selbst eine „neue
Schöpfung", welche unendlich hoch über die natürliche hinausragt, noch mehr
darüber hinausragt, als die Neuschaffung der vernünftigen Creatur durch die
Gnade, und deren Idee folglich nur im Geiste des Schöpfers entspringen,
und von ihm dem geschaffenen Geiste mitgetheilt werden kann. Selbst nach
der Offenbarung dieses Geheimnisses gilt von ihm, wenn von irgend einem
andern, daß seine innere Möglichkeit für die natürliche Einsicht des

Menschen, und selbst der Engel, positiv nicht evident erkennbar oder nachweisbar ist. Dagegen läßt sich durch richtige und genaue Darstellung seines Inhaltes, wie er von der Offenbarung dargeboten wird, negativ nachweisen, daß keine evidenten Widersprüche darin vorhanden sind, und durch geschickte Vergleichung mit anderen Werken der natürlichen Schöpfung auch darthun, daß die Möglichkeit desselben als positiv wahrscheinlich anerkannt werden müsse.

39 Viele TT. behandeln an dieser Stelle auch sofort im Einzelnen die Einwendungen, welche gegen die Möglichkeit der Incarnation erhoben werden können. Da jedoch die Widerlegung dieser Einwendungen nur durch ein gründliches Eingehen auf den Inhalt des Dogmas bewerkstelligt werden kann, durch die genaue und systematische Darlegung des letzteren aber die Schwierigkeiten von selbst in's rechte Licht treten, so sehen wir nach dem Vorgange des hl. Thomas hier davon ab (s. unten bes. § 222 ff.) Eine sehr vollständige Zusammenstellung und Widerlegung jener Einwendungen s. bei *Le Grand* diss. I.; s. a. Suarez disp. 8. u. v. Schäzler § 32.

§ 209. Die Vorbereitung der Welt auf den Erlöser im Allgemeinen.

Literatur: *Thom.* 3. p. q. 1. a. 5. 6; *Bonav.* brevil. p. 4. c. 4; bes. Thomassin opusc. de adventu Christi (opp. tom. 3); Berlage § 6 ff.; Dieringer Dogm. § ...

40 I. Wie der göttliche Rathschluß der Erlösung des Menschengeschlechtes in Voraussicht des Falles von Ewigkeit festgestellt war: so wurde er auch sofort nach dem Falle schon in dem Urtheil über den Verführer den Stammeltern kund gethan. Der Erlöser selbst aber wurde noch nicht sofort gesandt, sondern vielmehr die Erscheinung desselben erst für die Zukunft verheißen, indem er als „Same des Weibes“ angekündigt wurde.

41 Obgleich nämlich die Wirkungen der Erlösung der ganzen Menschheit und folglich von Anfang an zu Theil werden sollten: so brauchte doch Gott deßhalb nicht sofort das Werk der Erlösung in sich selbst eintreten zu lassen. Denn da die Ursachlichkeit dieses Werkes zunächst eine moralische, die des Verdienstes, ist, das Verdienst einer Person aber für diejenigen, denen es zu Gute kommen soll, vor Gott schon in der Voraussicht desselben wirksam sein kann: so konnten die vor der Erscheinung des Erlösers lebenden Menschen schon im Voraus durch den Glauben an das zukünftige Erlösungswerk an den Früchten desselben theilnehmen.

42 Wie aber die sofortige Ausführung des Erlösungswerkes in sich nicht nothwendig war, so gab es zugleich auch Gründe, weßhalb der Aufschub angemessen war. Denn 1) war es eine angemessene Strafe für den Stolz, wodurch die Menschheit ursprünglich gefallen war, und ein heilsames Zuchtmittel für die fortdauernde Leidenschaft des Stolzes, daß Gott mit der Sendung des Erlösers zurückhielt, indem er dadurch dem Menschen die Erlösung als eine unverdiente Gnade zum Bewußtsein brachte. Ferner 2) wurde dadurch, daß mit dem Aufschub des Erlösers auch die Menschheit mehr sich selbst überlassen wurde, das Bedürfniß der Erlösung deutlicher und handgreiflicher der Menschheit fühlbar und so sie selbst für die Annahme der Erlösung empfänglicher gemacht. Endlich 3) entsprach es auch der Würde des Erlösers selbst, daß er als ein lange vorher angekündigter und ersehnter Fürst seinen Einzug in die Welt hielte. (Vgl. *Thom.* 3. p. q. 1. a. 5.)

Andererseits war es jedoch auch wieder nicht angemessen, daß die Erlösung bis zum Ende der Zeiten verschoben würde. Denn der Erlöser mußte nach seinem Erscheinen auch in der Zeit die Macht seiner Gnade und die Herrlichkeit seines Reiches offenbaren. Hieraus erklärt sich, warum das Erlösungswerk mitten hinein in die zeitliche Geschichte des Menschengeschlechtes fällt, und dadurch, wie seiner Idee nach, so auch in seiner Verwirklichung den Mittelpunkt in der ganzen Entwicklung der Menschheit bildet. 43

II. Die Zeit vor der Erscheinung des Erlösers war dem Gesagten zufolge ein Stadium der Vorbereitung der Menschheit auf den kommenden Erlöser; und zwar war sie dies zugleich, aber in verschiedener Weise, für die vorchristliche und für die nachchristliche Menschheit. Die vorchristliche Menschheit wurde unmittelbar durch die an und in ihr ielbst zu Tage tretenden Führungen und Fügungen Gottes vorbereitet oder angeleitet, schon im Voraus durch die gläubige Erwartung des Erlösers der Früchte seines Werkes theilhaftig zu werden. Die nachchristiche Menschheit hingegen sollte durch die Erinnerung an die vorhristlichen Führungen und Fügungen Gottes angeleitet werden, en erschienenen Erlöser bereitwilliger zu empfangen und treuer an ihm festuhalten; ja einzelne Vorbereitungsanstalten, z. B. die geschichtlichen Typen er vorchristlichen Zeit haben, weil sie damals großentheils entweder gar nicht ber doch nicht vollständig als solche erkannt und verstanden werden konnten, iren Werth sogar vorzüglich für die nachchristliche Zeit. 44

III. Mit derselben Freiheit seiner Gnadenwahl, womit Gott den Erlöser st so spät kommen ließ, hat er auch aus der vorchristlichen Menschheit ein nzelnes Volk auserwählt, und zwar dasjenige, aus welchem der Erlöser reinst hervorgehen sollte, um dasselbe in ganz spezieller Weise auf n kommenden Erlöser vorzubereiten; aber auch zugleich, um dasbe damals den übrigen Völkern als eine große lebendige Prophezie s Erlösers vor Augen zu stellen, und damit es später nach dem Erscheinen jristi mit den an und in ihm vollzogenen göttlichen Führungen und Fügungen ı großes lebendiges Denkmal für den erschienenen Erlöser wäre. 45

Die Vorbereitung dieses Volkes auf den Erlöser und des Erers selbst in und durch dasselbe bestand im Einzelnen 1) darin, daß Verheißung des Erlösers, weil diesem Volke, als dem Stammvolke sselben, insbesondere gegeben, mit stets wachsender Klarheit und Bestimmtt ihm zunächst verkündigt wurde. Dazu kam 2), daß dieses Volk wegen ihm speziell angehörigen Erlösers auch für damals in der Zusicherung onderen göttlichen Segens und Schutzes ein Unterpfand und Vorbild s Segens empfing, der durch den Erlöser der ganzen Menschheit gewährt den sollte. Ferner 3) sollte das diesem Volke aufgelegte Gesetz einerseits u dienen, dasselbe sittlich für die Wohlthaten der Erlösung empfänglich machen, andererseits in dem dadurch vorgeschriebenen Culte das zukünftige rk der Erlösung vorzubilden und auf Grund des in diesem Culte betigten Glaubens an die Erlösung den anticipirten Empfang der üchte derselben zu vermitteln. Zugleich sollte jedoch 4) auch die Strenge d der Umfang dieses Gesetzes das Bewußtsein der in der Ueberung liegenden Schuld und der Ohnmacht zur vollständigen Erfüllung des 46

Gesetzes bestärken und dadurch die Sehnsucht nach der Erlösung erwecken und kräftigen.

47 Die Bedeutung dieser speziellen Vorbereitung des jüdischen Volkes für die übrige vorchristliche und die ganze nachchristliche Menschheit wurde gerade dadurch um so größer, daß dieses Volk sich selbst die göttlichen Führungen so wenig zu nutze machte. Denn gerade in Folge seiner Untreue wurde es in den letzten Jahrhunderten vor Christus unter den Heidenvölkern zerstreut, wodurch diese mit ihm und seinen Geschicken und Verheißungen näher bekannt wurden. Vollends ist dieses Volk in der vollständigen Zerstreuung, die nach dem Erscheinen des Erlösers durch die Verläugnung desselben herbeigeführt wurde, zu einem überall sichtbaren lauten, unverwerflichen Zeugen für die Wahrheit der in seinen heiligen Büchern enthaltenen Weissagungen und Vorbilder des Erlösers geworden.

48 Die weitere Ausführung der Vorbereitungsanstalten unterlassen wir, weil nicht so unmittelbar zu Dogmatik gehörig. Vgl. über das mosaische Gesetz und seine Bedeutung bei *Thom.* 1. 2. q. 28 ff.; *Becan.* analogia vet. et novi testamenti, Bischof Konrad Martin, die Harmonie des alten und des neuen Testamentes (Mainz 1877); Simar, Theol. des hl. Paulus (S. 78—105). Wir verweilen im Folgenden nur bei denjenigen Vorbereitungsanstalten, welche den Erlöser und sein Werk in Wort und Bild, d. h. durch Weissagungen und Vorbilder, im Voraus darstellten, weil diese vorzüglich auch jetzt dazu dienen, den Glauben an den Erlöser zu befestigen und den Inhalt dieses Glaubens zu beleuchten. Auch bei diesen Anstalten ist hier keine erschöpfende Behandlung am Platze, namentlich nicht eine solche, wie sie in der demonstratio christiana gegenüber den Ungläubigen anzuwenden wäre. Wir geben vielmehr unter Voraussetzung der Inspiration der Bücher des A. Test. nur ein geordnetes Gesammtbild der Züge, welche sich in jenen Büchern finden.

§ 210. Person und Werk des Erlösers in der messianischen Weissagung des Alten Testamentes.

Literatur: *Acosta* de Christo revelato; *Huetius* demonstr. evangel.; Bade, Christologie des A. Test. (4 Bde.); Reinke, die messian. Weissag. der großen und kleinen Propheten (4 Bde.); die messian. Psalmen (2 Bde.); Scholz, Theol. des A. Test. Bd. II § 19—25; Zschocke, Theol. der Propheten § 39—40 u. 67 ff.; Schuster-Holzammer, Handb. der bibl. Gesch. 3. Aufl. an den betr. Stellen. Ueber einzelne Prophezieen s. a. Oswald Erlösung I Cap. I.

49 Das Allgemeine über Ursprung, Kriterien, Formen und Erklärungsregeln der Weissagungen übergehen wir (s. darüber Bade a. a. O. § 1—8; Scholz a. a. O. § 19—22). Wir wenden uns direkt zum Inhalte derselben, indem wir soviel als möglich mit der historischen Reihenfolge der Aussprüche die sachliche Ordnung des Gegenstandes zu verbinden suchen. Chronologisch und sachlich zugleich gruppiren sich dieselben, wie folgt: 1) paradiesische Weissagung, 2) patriarchalische, 3) mosaische, 4) davidische, 5—7) prophetische, vor, in und nach dem Exil.

50 I. Die erste und fundamentale Verheißung des Erlösers, die man mit Recht das Protoevangelium genannt hat, erging bereits im Paradiese an die Stammeltern unmittelbar nach ihrem Falle. Wie die Erlösung im Grunde nichts Anderes ist als die Befreiung der Menschheit von der Herrschaft, welche der Teufel durch den vermittelst der Verführung des Weibes über den Stammvater errungenen Sieg gewonnen hat: so wird dieselbe hier angekündigt durch die Verheißung des „Weibessamens“, d. h. eines zukünf-

tigen Sohnes der Stammmutter, aber zugleich und zunächst einer durch diese vorgebildeten ihn ohne Mannessamen erzeugenden Mutter, der, sammt seiner Mutter in ewiger und unbesiegbarer Feindschaft dem Teufel gegenüberstehend, demselben den Kopf zertreten, d. h. dessen Herrschaft zerstören soll, während der Teufel nur seiner Ferse nachstellen, d. h. ihn nur an der niederen Seite seines Wesens werde angreifen können. Es wird also dem ersten Stammpaare, in welchem die Menschheit der Herrschaft des Teufels verfallen war, ein Sprosse desselben, oder vielmehr ein neues aus ihm hervorgehendes Paar gegenübergestellt, woran und wodurch jene Herrschaft gebrochen werden solle; und es wird zugleich angedeutet, daß eben in Folge und im Augenblicke der Verwundung der Ferse des Weibessamens der Kopf der Schlange zertreten werden solle.

Gen. 3, 15 nach der Vulg.: Inimicitias ponam inter te et mulierem et semen tuum et semen illius; ipsa conteret caput tuum et tu insidiaberis calcaneo ejus. Das Hebr. hat für conterere und insidiari dasselbe Verbum שׁוּף inhiare, infestare; aber das erste Mal muß dieses Wort im Contexte ebenso eine siegreiche Verfolgung bedeuten, wie die Feindschaft eine unbesiegbare Feindschaft auf Seiten des Weibes und des Weibessamens bezeichnen muß, weil sonst keine wirksame Strafe über die Schlange verhängt würde. Sodann gibt wenigstens der jetzige hebr. Text statt ipsa (und der ihm entsprechenden weiblichen Form von ejus) ipse, wodurch der Weibessame, nicht das Weib, als Sieger über die Schlange bezeichnet wird. Wie jedoch die unbesiegbare Feindschaft gegenüber der Schlange als eine gemeinschaftliche erscheint, so muß auch der Sieg in irgendwelcher Weise gemeinschaftlich sein, namentlich da die Stelle offenbar dahin zielt, die Strafe des Teufels dadurch vollständig zu machen, daß eben ein Weib in ähnlicher Weise das Werkzeug seiner Niederlage sein soll, wie das erste Weib das Werkzeug seines Sieges gewesen. — Unter dem Weibessamen ist im Hinblick auf die späteren analogen Verheißungen vom Samen Abrahams und die für diese gegebene Erklärung des Apostels (Gal. 3, 16: non dicit „et seminibus“, quasi *in multis* [i. e. posteris] sed quasi in *uno* „et *semini tuo*“, qui est Christus) nur ein einzelner und bestimmter Sohn zu verstehen. Im Gegensatze zu den übrigen Söhnen, die der Ordnung der Natur nach aus dem Samen des Mannes hervorgehen und darnach benannt werden, bezeichnet der Ausdruck Weibessame ihn als einen solchen Sohn, der ausschließlich und darum in übernatürlicher Weise aus dem Weibe hervorgeht oder jungfräulich geboren wird. In dieser Bedeutung ist der Ausdruck um so passender, als der Mannessame oder die ganze natürliche Nachkommenschaft der Stammeltern eben als solche in ihnen bereits vom Teufel besiegt und seiner Herrschaft verfallen war. Demgemäß muß unter dem Weibe, von dem hier die Rede, dasjenige Weib verstanden werden, aus welchem jener Sohn unmittelbar hervorgeht, weil derselbe aus den entfernteren Stammmüttern wieder nur durch den Samen des Mannes hervorgeht; und dies um so mehr, als dieses Weib in einer so innigen Gemeinschaft mit ihrem Samen hinsichtlich der Feindschaft gegenüber der Schlange erscheint. — Der Ausdruck „das Weib“ bezeichnet dieses Weib zugleich als das Ideal der Weiblichkeit und als die Repräsentantin des gesammten weiblichen Geschlechtes, welches ebenso in einer späteren Repräsentantin den Teufel besiegen sollte, wie es in seiner ersten demselben erlegen war; und wenn er allerdings auch auf Eva hinweisen soll, so muß er auf sie als auf den Typus des zukünftigen Weibes gehen, wie in der Weissagung Nathans über den Sohn Davids die Worte: Ich werde ihm Vater sein, nach der Erklärung des Apostels Hebr. 1, 5 über Salomon hinweg sich ausschließlich auf Christus beziehen. Jedenfalls war Eva in sich selbst unter den obwaltenden Umständen möglichst schlecht dazu geeignet, dem Teufel als seine Bezwingerin entgegengestellt zu werden. Es ist dieß auch die kirchlich traditionelle Erklärung, worüber Pius IX. in der Bulle Ineffabilis Deus sich also ausdrückt: Patres Ecclesiaeque scriptores ... enarrantes verba, quibus Deus, praeparata renovandis mortalibus suae pietatis remedia inter ipsa mundi primordia praenuntians, et deceptoris serpentis retudit audaciam, et nostri generis spem mirifice erexit inquiens: *Inimicitias ponam inter te et mulierem, semen tuum et semen illius* — docuere, divino hoc oraculo

clare aperteque demonstratum fuisse misericordem humani generis Redemptorem, scilicet Unigenitum Dei Filium Christum Jesum, ac designatam beatissimam Eius matrem Virginem Mariam, ac simul ipsissimas utriusque contra diabolum inimicitias insigniter expressas. Quocirca sicut Christus Dei hominumque mediator humana assumpta natura, delens quod adversus nos erat chirographum decreti, illud cruci triumphator affixit: sic sanctissima Virgo arctissimo et indissolubili vinculo cum Eo conjuncta, una cum Illo et per Illum sempiternas contra venenosum serpentem inimicitias exercens ac de ipso plenissime triumphans, illius caput immaculato pede contrivit. — Endlich drückt die Gegenüberstellung des Zertretens des Kopfes der Schlange und ihres Beißens nach der Ferse höchst anschaulich und großartig die Ungleichheit der feindlichen Mächte, die Erhabenheit des Weibessamens und die demüthigende Ohnmacht des Teufels aus. Noch prägnanter ist das Bild, wenn man es so auffaßt, daß der Schlange eben in dem Augenblick, wo sie die Ferse angreift, der Kopf zertreten wird; so liegt darin ein Hinweis darauf, daß der Teufel gerade dort besiegt werden solle, wo er den Erlöser an seiner irdischen Seite verwundet, d. h. in dem durch ihn herbeigeführten leiblichen Tode des Erlösers. — Das volle Licht fällt auf diese Weissagung, wie auf alle übrigen, erst durch die Erfüllung; aber gleichwohl scheinen die angeführten Momente sich allein schon aus genauer Betrachtung des Textes mit Sicherheit zu ergeben. — Vgl. ausführlich Passaglia de immac. conceptu sect. 5. c. 2.; *Malou* Immaculée conception cap. 8.; *Patrizi* de interpr. scr. s. l. 2. sq. 46 ff. Reinke Beiträge Bd. 2.

52 Diese in den Stammeltern an das ganze Geschlecht gerichtete Verheißung ist thatsächlich mehr oder weniger unter allen Völkern verbreitet worden, und tritt selbst in ihren Einzelheiten, wenn schon unter mannigfachen Zuthaten und Entstellungen, in zahlreichen Traditionen der alten Völker zu Tage. Insbesondere bildet sie den Kern der sogen. Sibyllinischen Weissagungen, welche Anspruch darauf machten, Anfang, Mitte und Ende der Welt (letzteres mit Rücksicht auf den „Weltbrand und die Wiederherstellung aller Dinge") zu enthüllen und den hierauf bezüglichen großen Rathschluß Gottes (Σιός [äolisch statt Διός] βουλή, daher auch der Name Sibylle) zu verkünden. Vgl. Lüken, Traditionen des Menschengeschlechtes und „Die sibyll. Weissag." (Würzburg 1875 Heft 5 der kath. Studien).

53 **II. Die ursprüngliche Verheißung des Weibessamens zur Ueberwindung des Teufels erscheint in konkreter Gestalt in den patriarchalischen Verheißungen, welche den Weibessamen in Bezug auf seine partikuläre Abstammungslinie als Samen Abrahams, resp. Isaaks und Jakobs, und seine Wirksamkeit als die Segnung aller Völker der Erde, mithin als Aufhebung des seit der Ursünde auf der ganzen Menschheit lastenden Fluches bezeichnen. Sie schließen ab mit der Weissagung des letzten Patriarchen Jakob. Derselbe bezeichnet seinen Sohn Juda, resp. dessen Samen, als löwenartigen Träger der Herrschaft und des Sieges und stellt als Gipfel dieser Herrschaft die Erscheinung desjenigen hin, auf den die Völker harren, d. h. der eben als Sieger über alle Feinde allen Völkern den ersehnten Segen bringt; und diese Erscheinung wird zugleich gerade für die Zeit angekündigt, in welcher die Selbstständigkeit des nach göttlicher Verheißung ebenfalls aus Jakob hervorgehenden zahlreichen Volkes unter der Führung Judas zu Ende gehen sollte.**

54 Die nähere Bestimmung des Stammvaters des Erlösers beginnt eigentlich schon sogleich nach der Sündfluth in dem Segen Noa's über Sem, indem darin Gott speziell als der Gott Sems gepriesen und Japhet die Theilnahme an dem Segen Sems zugesagt wird. Die Verheißung Gottes an die jüdischen Patriarchen ist im Ganzen fünfmal wiederholt: an Abraham selbst dreimal, zuerst bei seiner Berufung aus seiner chaldäischen Heimath in das Land der Verheißung (Gen. 12, 3: In te benedicentur omnes cognationes terrae), das letzte Mal nach seinem Gehorsam bezüglich der Opferung seines Sohnes (Gen. 22, 18: et benedicentur *in semine tuo* omnes gentes terrae (Vgl. Bade z. d. St.). — Die Weissagung des sterbenden Jakob an seinen Sohn Juda lautet (Gen. 49, 8—1

Juda, te laudabunt fratres tui; manus tua in cervicibus inimicorum tuorum, adorabunt te filii patris tui. Catulus leonis Juda . . . non auferetur sceptrum de Juda et dux de femore ejus, donec veniat qui mittendus est, et ipse (hebr. ipsi) erit exspectatio gentium. Juda ist im ersten Theile offenbar Typus seiner Nachkommen und, wegen der engen Verbindung des ersten Theiles mit dem zweiten, besonders desjenigen Nachkommen, welcher die Erwartung der Völker sein wird; daher im N. Test. von Christus gesagt wird (Apok. 5, 5) Vicit leo de tribu Juda. Im zweiten Theile hat das Hebr. für qui mittendus est den schwierigen Ausdruck Schiloh (שִׁילֹה), welcher bekanntlich auf Grund verschiedener Schreibweise und Ableitung in vielfacher Weise erklärt wird, ohne daß jedoch dadurch der Sinn des Satzes wesentlich modificirt würde, da derselbe durch die Schlußworte hinreichend bestimmt ist. Die Sept. übersetzt „cui" und supplirt reservatum est (sc. sceptrum); Andere geben „Ruhe, Friede" resp. „Friedebringer"; wieder Andere (bes. Bade) lesen „sein Sohn" (nach dem arab. Schil = Sohn) d. h. sein Sohn per exc.; im letzteren Falle würde sich diese Weissagung besonders enge auch im Ausdruck an die vorhergehenden anschließen, indem sie den Samen Abrahams, Isaaks und Jakobs näher als Samen Juda's spezifizirte.

III. Bei der Constitution und gesetzlichen Einrichtung des aus den Patriarchen hervorgegangenen Volksstammes zum Volke Gottes, die Moses als Prophete Gottes vollzog, wurde diesem von Gott vorhergesagt, daß er dereinst einen anderen Propheten, wie Moses, erwecken werde, d. h. einen solchen, der, wie Moses, ein von Gott bestellter Mittler des Gesetzes und des Bundes Gottes wäre, und zugleich wurde schon im Voraus gefordert, daß das Volk auf diesen neuen Propheten harren solle. Daß der neue Prophet nicht bloß Moses gleich, sondern höher sein solle, ist dadurch angedeutet, daß er im Gegensatz zu Moses im Voraus verkündigt wurde und Mittler eines neuen Gesetzes und Bundes sein sollte. Zugleich wird gerade um diese Zeit, wo das Volk Gottes zum ersten Male als ausgeschiedenes Volk den Heidenvölkern gegenübertrat, aus diesen in Balaam eine prophetische Stimme laut. Dieselbe verkündet vor den Heiden den wunderbaren Segen, der auf Israel ruhe, und einen wunderbaren himmlischen Herrscher, der aus ihm hervorgehen und alle Feinde vernichten solle. 55

Deuter. 18, 15, sagt Moses zum Volke: Prophetam de gente tua et de fratribus tuis, sicut me, suscitabit tibi Dominus Deus tuus; ipsum audies, und erklärt dabei, daß Gott bereits auf dem Sinai, als das Volk sich vor der schrecklichen Stimme und Erscheinung Gottes gefürchtet, ihm die betreffende Verheißung gegeben (ib. 18 ff.): Prophetam suscitabo eis de medio fratrum suorum similem tui; et ponam verba mea in ore ejus, loqueturque ad eos omnia, quae praecepero ei. Qui autem verba ejus, quae loquitur in nomine meo, audire noluerit, ego ultor existam. Die Erhabenheit Christi als „Apostolus Dei" (was dem propheta entspricht) über Moyses schildert der Apostel Hebr. 1—2.) — Die Weissagung Balaams Num. 16, 17 lautet: Dixit auditor sermonum Dei, qui novit doctrinam Altissimi et visiones Omnipotentis videt, qui cadens [adorando procidens] apertos habet oculos: Videbo eum, sed non modo; intuebor illum, sed non prope. Orietur stella ex Jacob et consurget virga [sceptrum] de Israel et percutiet duces Moab vastabitque omnes filios Seth (kann nach dem Hebr. auch heißen: filios strepitus oder ebrietatis, weil die Moabiter von Loth abstammten). Zunächst geht die Stelle wohl auf Davids Königthum und Siege. Aber die große Feierlichkeit der Rede, die Steigerung in der vorausgehenden viermaligen Segnung, der Hinweis auf die letzten Tage und die Bezeichnung des Sternes, die sonst nur auf Christus angewandt wird, alles das gibt der Weissagung eine Tendenz über David hinaus. (Vgl. u. A. Schuster Handb. d. bibl. Gesch. I, § 46.) Es ist zwar schwer, in dem Texte die ausdrückliche Ankündigung eines sinnlich wahrnehmbaren Sternes zu finden; gleichwohl scheint die Tradition unter den Völkern gerade an die hier vorkommende Combination des Sternes mit dem Szepter die Ideen eines die Erscheinung des geweissagten Fürsten begleitenden und ankündigenden Sternes angeknüpft zu haben. 56

57 IV. Viel deutlicher und bestimmter wird die messianische Weissagung in der davidischen Zeit. Nicht nur bezeichnet sie speziell David als Stammvater des Verheißenen und stellt Davids und seines Sohnes Salomon königliche Herrlichkeit als Keim und Vorbild des ewigen Königthums des dereinstigen großen Welt- und Friedenskönigs, der von nun an der Gesalbte Gottes (Messias, Christus) heißt, dar; sie führt zugleich Wesen, Ursprung, Amt und Geschick desselben in großen Zügen vor. Der Gesalbte erscheint hier als Sohn Gottes durch Zeugung und Gott, als ein Priesterkönig nach dem Vorbilde Melchisedechs, der in seinem Leiden sich selbst opfern, aber nicht die Verwesung sehen, und nach seinem Leiden alle Völker zu Gott führen und selbst von ihnen angebetet werden solle.

58 Kurz vor dem Anfange dieser Zeit ist am Schlusse des Lobgesangs Anna's, der Mutter Samuels, welcher der spezifisch zur Begründung des Königthums bestellte Prophet war, der bedeutungsvoll auf ein Weltkönigthum hinzielende Charakter dieses Königthums angedeutet (I Kön. 2, 10): Dominum formidabunt adversarii ejus et super ipsos in coelis tonabit, Dominus judicabit fines terrae et dabit imperium regi suo et sublimabit cornu *Christi sui*. (Ueber die messianische Bedeutung dieser Stelle, in welcher der Name Christus zuerst vorkommt, s. Bade a. a. O. I § 9 n. 7.). — Ausdrücklich wird das ewige aus ihm hervorgehende Königthum dem David angekündigt von Nathan (II Kön. 7, 11—16), wo zugleich der nächste Sproße Davids, Salomon, in Bezug auf den Tempelbau und ohne kindliches Verhältniß zu Gott als Vorbild des Messias erscheint.

59 Diese Ankündigung erhält aber erst ihren vollen Commentar in den messianischen Psalmen, von denen gerade die wichtigsten von David selbst herrühren. Eine förmliche Ausführung des Inhaltes jener Ankündigung findet sich in den anonymen Psalmen 88. (Misericordias) und 131 (Memento Domine David), noch mehr aber in Ps. 71 (Deus judicium tuum regi da, nach der Vulg. auf Salomo — als Typus —, nach dem Hebr. von Salomo), wo in großartiger Weise die Milde und Gerechtigkeit, und die ewige Dauer (V. 5. permanebit cum sole et ante lunam; V. 7. donec auferetur luna) der Herrschaft des Messias, sowie ihr himmlischer Ursprung (V. 6. descendit sicut pluvia in vellus [= Wiesenschur]), ihre Universalität (usque ad terminos orbis terrarum) und anbetungswürdige Hoheit (V. 11. adorabunt eum omnes reges terrae, omnes gentes servient ei) geschildert wird. In den Davidischen Psalmen 2. und 109. wird das Königthum des Gesalbten, den David an letzterer Stelle, obgleich selbst König, „seinen Herrn" nennt und als Mitregenten Gottes (sede a dextris meis) schildert, und dem er in der ersten Stelle die Erbschaft aller Völker der Erde zuspricht, zurückgeführt auf dessen Geburt aus Gott, (dadurch also auch die in der Weissagung Nathans unmittelbar auf Salomon lautenden Worte: Ego ero ei in patrem bestimmt und erklärt) während in dem koraitischen Ps. 44. der ebenfalls die Herrlichkeit des zukünftigen Königs schildert, dessen Herrschaft mit seiner Gottheit in Verbindung gebracht wird[1]. Vgl. über diese drei Psalmen oben B. II n. 797 ff. Zu bemerken ist auch, daß Sprüchw. 8., wo Salomon die von Ewigkeit aus Gott geborene Weisheit als die Königin der Könige schildert, die ewige Geburt als eine Salbung der Weisheit bezeichnet wird; wie aber jene Geburt der ewigen Weisheit keine andere ist als diejenige, durch welche der aus David hervorgehende Gesalbte per exc. der Sohn Gottes ist, so ist auch jene Salbung eben diejenige, welche diesen Gesalbten zum

---

[1] Die Worte in V. 8: Dilexisti justitiam et odisti iniquitatem, propterea unxit te, Deus, Deus tuus oleo laetitiae lassen einen zwei- resp. dreifachen Sinn zu. Entweder nimmt man das propterea עַל־כֵּן als Grund des Vorhergehenden, sei es nun im Sinne von ideo = hujus gratia = ad hoc, sei es im Sinne von eo quod: und dann kann und muß unter der Salbung die aus der Gottheit der Person resultirende substanzielle Heiligung der Menschheit Christi verstanden werden. Oder aber man nimmt das propterea als Grund des Folgenden; und dann kann unter der Salbung nur die Verherrlichung der Menschheit Christi nach der Auferstehung verstanden werden, wozu das oleum *laetitiae* sehr gut paßte. Vgl. hiezu *Est.* in ep. ad Hebr. c. 1, 9.

Gesalbten per exc. macht. — In Ps. 109 wird ferner als Inhalt des göttlichen Schwures über die zukünftige Herrlichkeit des Gesalbten zugleich das Priesterthum desselben angegeben: tu es *sacerdos* in aeternum secundum ordinem Melchisedech. Das priesterliche Opfer Christi sowohl, wie der der vollen Begründung seiner Herrschaft vorausgehende Kampf (vgl. 109, 7: de torrente in via bibet; propterea exaltabit caput) findet seine Beleuchtung in den sämmtlich Davidischen Psalmen, welche Christus in seinen Leiden schildern. Dahin gehört besonders Ps. 15 (Conserva me, Domine), ein Gebet des leidenden „Heiligen Gottes", das in dem Vertrauen auf die Unverweslichkeit seines Leibes und seine Auferstehung gipfelt (caro mea requiescet in spe, quoniam non derelinques animam meam in inferno nec dabis Sanctum tuum (חָסִיד = pium cultorem tuum, Apgesch. 2, 27 τὸν ὅσιόν σου) videre corruptionem); und Ps. 21 (Deus, Deus meus respice in me), ebenfalls ein Leidensgebet des Gesalbten, worin eine ausführliche Schilderung des Leidens selbst und der darauf folgenden Hinführung aller Völker zum Leben in Gott und für Gott enthalten ist. Mindestens typisch beziehen sich hierauf auch die Leidensschilderungen Ps. 68 u. 108, sowie Ps. 39, aus dem Paulus (Hebr. 10, 5) die Verse 7—9 auf die Uebernahme der Opferleistung von Seiten Christi anwendet. Dagegen weisen das Danklied in Ps. 117 (Confitemini Domino, quoniam bonus) über den zum Eckstein gemachten verworfenen Stein, sowie die unmittelbar auf den Triumphzug der Bundeslade bezüglichen Psalmen 23, 46, 67, und 131 auf die Verherrlichung Christi nach seinem Leiden in der Auferstehung und Himmelfahrt hin. Vgl. die Zusammenstellung der wichtigsten Texte nebst kurzem Commentar bei Schuster a. a. O. I S. 542 ff.; ausf. Comm. bei Bade a. a. O. Bd. II., insbes. S. 266 ff. Ueberblick über die direkt messianischen Psalmen.

60 V. Noch weit bestimmter und großartiger als in der davidischen Zeit entrollt sich das Bild des verheißenen Gesalbten Gottes in den Propheten, zunächst den vorexilischen. Bei dem Beginn des Verfalles der irdischen und lokalen Herrlichkeit des davidischen Königthums wiesen sie auf das zukünftige Aufgehen einer höheren und universalen Herrschaft hin; sie verkündigten die Befreiung des Volkes Gottes aus der bevorstehenden assyrisch-babylonischen Gefangenschaft durch den von Gott gesandten König Cyrus als Vorboten und Vorbild der zukünftigen geistigen Befreiung der ganzen Menschheit durch den Gesalbten Gottes, und stellten die Verheißung des letzteren als Unterpfand und Bürgschaft für die Fortdauer des Hauses David und die Befreiung seines Volkes aus der zeitlichen Gefangenschaft auf. Der Hauptträger dieser Weissagungen ist Isaias (= „Heil Jehovahs") der „Evangelist" unter den Propheten, der in manchen Stellen des ersten und durchweg im zweiten Theile seines Buches ausführlich und der Reihe nach den himmlischen Ursprung des „Sprossen Gottes" oder des „Aufgangs", das göttliche Wesen, die erhabenen Eigenschaften des Gesalbten, sein Auftreten als Lehrer, sein stellvertretendes Leiden als gerechter Knecht Gottes und die Glorie seines universalen Gottesreiches (der Kirche) schildert[1].

61 Das Buch Isaias zerfällt bekanntlich in zwei Theile, 1) Cap. 1—39, welche verschiedenartige Predigten und Weissagungen enthalten, unter denen sich aber die bedeutendsten über Ursprung und Wesen des Messias befinden, und 2) Cap. 40—66, welche in

[1] Bemerkenswerth ist auch die Zeit des Auftretens des Isaias in der Mitte zwischen Moses und Christus und in derjenigen Periode, da die heidnischen Völker so recht auf den gemeinsamen Schauplatz der Weltgeschichte treten und im Orient mit der Aera Nabonassar (747 v. Chr.), im Occident mit der ersten Olympiade (776 v. Chr.) eine Zeitrechnung beginnen, während gleichzeitig (752 v. Chr.) Rom gegründet wird. Schuster a. a. O. S. 668.



zusammenhängender Darstellung sich über das Auftreten und Wirken des Messias und sein Reich verbreiten.

Im ersten Theile findet sich schon sogleich in der ersten Abtheilung (Cap. 1—6) nach der Hinweisung auf die in den letzten Tagen erfolgende Erhebung „des Berges des Herrn" zum Mittelpunkte aller Völker (2, 2. 3), die Ankündigung desjenigen, der auf diesem Berge thronen wird, als eines herrlichen Sprossen Gottes, der zugleich Frucht der Erde sein wird. (4, 2: In die illa erit *germen* (צֶמַח) *Domini* in magnificentia et *fructus terrae* sublimis). Diese Stelle ist parallel zu der gleichzeitigen oder zu früheren von Michäas 5, 2, worin es vom zukünftigen Herrscher Israels heißt, daß er einerseits aus Bethlehem Ephrata [dem „fruchtbaren Hause der Brodes"] hervorgehen werde, daß aber zugleich sein Ausgang von Anbeginn, von den Tagen der Ewigkeit sei (Et tu Bethlehem Ephrata, parvulus es in millibus Juda [hebr. zu klein, um unter die Tausende, d. h. die Stammstädte Juda's, gezählt zu werden]; ex te mihi egredietur, qui sit dominator in Israel et egressus ejus ab initio, a diebus aeternitatis. Vgl. Prov. 8, 22 ff.) Unter dem Namen Zemach erscheint der Messias später wieder [illegible] zweimal bei dem exilischen Propheten Jeremias und dem nachexilischen Propheten Zacharias. Bei Jeremias tritt er in zwei fast gleichlautenden Stellen (23, 5 f. u. 33, 15 f.) als ein dem David [aus seinem Samen] zu erweckender gerechter Sproß (an der zweiten Stelle im Hebr. Sproß der Gerechtigkeit) auf, und wird von ihm gesagt, sein Name sei Dominus justus noster (יְהוָה צִדְקֵנוּ, Jehovah unsere Gerechtigkeit), womit seine [illegible] Gottheit ausgedrückt wird. Bei Zacharias, wo das hebr. Zemach von der Sept. mit [illegible] von der Vulg. mit Oriens übersetzt wird, (3, 8 Ecce ego adducam servum meum Orientem u. 6, 12: Ecce vir, Oriens nomen ejus) erscheint der nackte Name Sproß als Eigenname. Diese Bezeichnung tritt nebst den analogen Reis, Schößling, Wurzel, an der Stelle der früheren Bezeichnung des Samens (Abrahams und Davids, die nun mehr ganz oder fast ganz verschwindet), indem sie sehr treffend das Aufgehen, Aufsprossen und Aufblühen jenes Samens ausdrückt, was einerseits dem der Erfüllung sich nähernden Fortschritt der Prophetie entspricht nnd andererseits gestattet, den aufgehenden [illegible] als ein nicht bloß irdisches, sondern zugleich himmlisches Produkt zu denken. — Auf die Doppelseitigkeit des Produktes weist schon der Text Is. 4, 2 hin, dessen Sinn noch deutlicher Is. 45, 8 (rorate coeli desuper et nubes pluant justum; aperiatur terra et germinet salvatorem), in dem sehnsüchtigen Ausblick des Propheten von dem irdischen Erlöser [illegible] zu dem himmlischen, durch die sinnige Verbindung des vom Himmel herabströmenden [illegible] mit der fruchtbaren Erde veranschaulicht wird. Diese Doppelseitigkeit liegt aber auch im Namen selbst, der überhaupt das Aufgehende, Hervorspringende [illegible] bedeutet und daher ebensowohl das Aufgehen des Lichtes aus der Höhe, [illegible] seiner Lichtquelle, bezeichnen kann, wie das Aufgehen des Schößlings aus dem [illegible] (Vgl. das Doppelbild des Sternes und der Ruthe in der Weissagung Balaams). [illegible] zwar scheint bei Isaias sowohl, wie bei den übrigen Propheten, der Name im [illegible] Aufganges eines Lichtes von oben (Oriens *ex alto* Luk. 2.) gerade zunächst auf den [illegible]lischen Ursprung des Zemach aus dem Lichtschooße Gottes oder auf dessen in der [illegible] Geburt nach Außen hervortretende ewige Geburt aus Gott sich zu beziehen. Denn [illegible] bezeichnet den Zemach als Zemach Jehovahs und beschreibt dessen Herrlichkeit [illegible] die eines von Gott ausgehenden Lichtes; und der Zemach der Gerechtigkeit bei Jeremias, [illegible] Name Jehovah unsere Gerechtigkeit", steht offenbar in Parallele mit der „aufgehenden Sonne der Gerechtigkeit" in der letzten Prophezeihung bei Malachias (4, 2), welche [illegible] obiger Erklärung sehr sinnig zum Anfange der prophetischen Weissagungen bei Isaias [illegible] Ebenso stimmt dann diese Kette der prophetischen Weissagungen sehr treffend mit [illegible] 4, wo von der Zeugung des Messias aus dem Schooße Gottes im Glanze der [illegible] die Rede ist. Vgl. über den Zemach bes. Bade a. a. O. III S. 31 ff. u. unten [illegible]

62 Den Ursprung und das Wesen dieses Zemach per exc. charakterisirt Isaias [illegible] näher in der zweiten auf die Schilderung seiner eigenen prophetischen Berufung [illegible] Abtheilung des ersten Theils (Cap. 7—12), wo er namentlich an drei Stellen [illegible] den Gipfel und den Grund aller Hoffnung Israels hinweist. In der ersten Stelle (7, 14) erklärt er den Sproß, auf Gen. 3, 15 zurückgreifend, als einen solchen, der aus der Jungfrau, also nicht in natürlicher Weise aus Mannessamen, sondern auf übernatürliche Weise [illegible] himmlische Befruchtung bloß aus Weibessamen aufgehen soll, und der [illegible]

als nicht bloß aus der Erde, sondern vom Himmel aus dem Schooße Gottes hervorgehend, selbst Gott ist (Ecce *virgo* [הָעַלְמָה] concipiet et pariet [nach dem hebr. stärker: virgo *praegnans* sive in utero *habens* (Matth. 1, 23 in utero habebit) et *pariens*] filium, et vocabitur nomen ejus Emmanuel). Diese ausdrücklich als Wunderzeichen bezeichnete Geburt wird ähnlich aufgefaßt in den ebenfalls höchst wahrscheinlich (s. dagegen Bade z. d. St.) als messianisch zu betrachtenden Worten Jerem. 31, 22: Creavit Dominus *novum* super terram; femina circumdabit virum, die jedoch nicht ohne Schwierigkeit sind. — In der zweiten Stelle (9, 3—7) erscheint der nach Michäas in Bethlehem geborene Sproß als ein in Galiläa aufleuchtendes großes Licht (V. 3. Populus, qui sedebat in tenebris, videt lucem magnam; habitantibus in regione umbrae mortis lux orta est eis), und das wunderbar erzeugte Kind als ein wunderbarer Fürst mit göttlichen Attributen (V. 6.—7. Parvulus enim natus est nobis et filius datus est nobis, et factus est principatus super humerum ejus; et vocabitur nomen ejus Admirabilis (hebr. פֶּלֶא miraculum), Consiliarius (יוֹעֵץ wahrscheinlich Anspielung auf Prov. 8, 12: Apud me est consilium), *Deus fortis* (אֵל גִּבּוֹר), *pater futuri saeculi* (nach Einigen, Vater der Ewigkeit = Ewiger), princeps pacis. Multiplicabitur ejus imperium et pacis non erit finis; super solium David et super regnum ejus sedebit. — An der dritten Stelle (11, 1 ff) erscheint der Sproß als ein aus dem [abgehauenen] Stamm Isai's neu aufsprießendes Reis, über dem, weil es zugleich Sproß Gottes ist, in ausgezeichneter Weise der Geist Gottes ruhen, das also eben wegen dieser Geistessalbung der Gesalbte per exc. sein werde V. 2: Et egredietur virga de radice (hebr. hier Baumstumpf) Jesse, et flos (hebr. hier Zweig, Schößling)[1] de radice ejus ascendet, et requiescet super eum spiritus Domini). Er wird ein Friedensreich stiften, ein Panier der Völker sein, und die Heiden werden an ihn sich wenden V. 10: in illa die radix Jesse, qui stat in regnum populorum, ipsum gentes deprecabuntur et erit sepulchrum (hebr. einfach Ruhestätte, menucha, derselbe Ausdruck, wie Ps. 131, 14: haec [Sion] *requies* mea in saeculum saeculi) gloriosum. — An diese Stellen schließen sich im ersten Theile noch an: Cap. 28, 16 die Stelle über den kostbaren Stein, den Gott in Sion legen werde als Grund der Furchtlosigkeit für diejenigen, die an ihn glauben, was Zachar. 3, 8. 9 von dem Zemach und der durch ihn an einem Tage weggenommenen Missethat erklärt wird; und Cap. 35 die Schilderung der Umwandlung des verwüsteten Sions in ein blühendes Eden, worin die Blinden sehen, die Tauben hören, die Stummen reden und die Lahmen gehen.

63 Der zweite Theil des Buches wird in Cap. 40 eröffnet mit der prachtvollen Schilderung der Herankunft Gottes selbst (und deren Ankündigung durch seinen Freudenboten) zur Befreiung Jerusalems, welche zugleich auf die durch Cyrus und die durch Christus zu vollziehende Befreiung sich bezieht (Vgl. Bade III S. 181 ff.) Die Capp. 40 bis 48 gehen größtentheils direkt auf Cyrus, aber als Typus Christi, mit wenigen Ausnahmen, worunter bes. Cap. 42; die folgenden Cap. 49—66 dagegen gehen direkt auf Christus und sein Werk. In diesem Theile, wo es sich zunächst um das Wirken und das Werk des Erlösers handelt, erscheint dieser als der Knecht Gottes (bes. bis Cap. 53), der aber nach Zach. 3, 8 (oben n. 61) mit dem Sproßen identisch ist; darum kann der Name Knecht (עֶבֶד, Sept. παῖς = puer) Gottes hier nicht etwas Niedriges, sondern nur den erhabensten, mit Gott verwandten Vollzieher des Willens Gottes und seiner größten Werke namentlich durch vollkommensten Gehorsam, bezeichnen (vgl über diesen Namen bes. Bade III, S. 195 ff). In Cap. 42 (Matth. 12, 18 ff. auf Christus angewandt) wird die Berufung des Knechtes Gottes, sein Charakter und seine Bestimmung gezeichnet; 42, 1—7: Ecce servus meus, suscipiam eum; electus meus; complacuit sibi in illo anima mea; dedi spiritum meum super eum (vgl. Matth. 3, 17 die Worte Gottes bei der Taufe im Jordan über den Sohn Gottes) . . . dedi te in foedus populi et in *lucem gentium*. Aehnlich wird der Knecht Gottes charakterisirt 49, 1 ff., wo er zugleich als Pfeil und Streiter Gottes (unter dem Namen Israel) erscheint, und 61, 1 ff: Spiritus Domini super me, eo quod

[1] Bekanntlich verstehen viele Väter, bes. Hieronymus, unter der virga Maria und nur unter flos Christus, was allerdings durch die lat. und griech. Uebersetzung nahe gelegt wird. Im Hebr. aber sind die betreffenden Ausdrücke ganz parallel, und auch manche Väter haben den Text in diesem Sinne verstanden. Vgl. Reinke, messian. Weiss. der Proph. I S. 227 ff.



unxerit Dominus me; ad annuntiandum mansuetis misit me, ut mederer contritis corde. 50, 4—11 wird mit der Berufung zum Lehren die zum Leiden verbunden; sodann wird 52, 13—53, 12 ausführlich das Leiden des Knechtes als Sühneleiden für die Menschheit, sowie als Weg zu seiner Verherrlichung und zur Rechtfertigung der Menschen geschildert, (die Schilderung des aus Edom zurückkehrenden Keltertreters in Cap. 63, bezieht sich dagegen literal nicht auf das Leiden Christi durch Vergießung seines eigenen Blutes, sondern auf die Vernichtung seiner Feinde), woran sich Cap. 54. die prachtvolle Darstellung der Fruchtbarkeit des neuen Sions anschließt. Cap. 59—66 führen endlich die glänzende Darstellung des neuen Reiches, bes. die Berufung der Heiden und Verwerfung der Juden, weiter aus. S. die wichtigsten Stellen zusammengestellt bei Schuster a. a. O. S. 764 ff.; Rohrbacher K.-Gesch. II S. 409—420. Gesammtinhalt von Isaias bei Bade III S. 481—492. Ueber den „Knecht Gottes" Näheres unten § 236.

64 VI. Die exilischen Propheten vervollständigen im Allgemeinen mit Ausnahme des letzten, Daniel, nur wenig das Bild des verheißenen Gesalbten. Jeremias und Ezechiel betonen beide das geistige Reich des Messias, indem sie ausdrücklich lehren, daß der irdische Thron Davids nicht mehr besetzt werden solle (Jer. 20, 23; Ezech. 21, 25—27). Jeremias führt in den wichtigsten messianischen Partieen (Cap. 23. 31. 33.) im Hinblick auf die gegenwärtige Ungerechtigkeit und Strafwürdigkeit des Volkes Gottes und die äußere Vernichtung des alten Bundes den Messias als den Sprossen vor, dessen Name „Jehovah unsere Gerechtigkeit" sei, und verheißt die Stiftung eines neuen und ewigen Bundes (31, 31 ff. u. 32, 39). Ezechiel dagegen behandelt den Messias, den er Knecht Gottes David nennt (Cap. 34, 23—31. u. 37, 21—28) als Hirten und Fürsten. Baruch (3, 36—38) stellt das sichtbare Erscheinen der ewigen Weisheit auf Erden und ihr Wohnen unter den Menschen als Abschluß der Erziehung Israels durch Gott dar. Daniel endlich verkündet konkreter als alle bisherigen Propheten, wie die welthistorische nächste Vorbereitung auf die Erscheinung des Messias, so auch die feierliche Einsetzung desselben in seine universale und ewige Herrschaft durch Gott, die genauen Zeitumstände seines Auftretens und die Folgen desselben, die Begründung des neuen Bundes und die Zerstörung des alten, und damit die Versiegelung oder Ausführung aller bisherigen Prophetieen.

65 Ueber die Prophetien von Jer. und Ezech. s. Bade und Loch-Reischl. Baruch 3, 36—38 heißt es nach einer großartigen Schilderung der Macht und Weisheit Gottes: *Hic est Deus noster*, et non aestimabitur alius adversus eum. Hic adinvenit omnem viam disciplinae et tradidit illam Jacob puero suo et Israel dilecto suo. Post haec *in terris visus est*, et *cum hominibus conversatus est*.

66 Daniel sieht zuerst in einer Vision (7, 13—14), wie derjenige, der die nach Ezechiel dem Hause Davids verloren gegangene Herrschaft wieder aufnehmen und die von den früheren Propheten verheißene Herrschaft über alle Nationen erhalten sollte, vor den Thron des Ewigen geführt wird und dort ewige Herrschaft empfängt. Aspiciebam in visione noctis et ecce cum nubibus coeli quasi filius hominis veniebat, et usque ad antiquum dierum pervenit, et in conspectu ejus obtulerunt eum. Et dedit ei potestatem et honorem et regnum, et omnes populi, tribus et linguae ipsi servient. Potestas ejus potestas aeterna, quae non auferetur, et regnum ejus, quod non corrumpetur. Manche LL., u. A. Bade h. l., meinen, an diese Stelle knüpfe die neutestamentliche Bezeichnung Christi als Menschensohn an. Ohne Zweifel ist wohl eine Anspielung auf unsere Stelle enthalten in der auf den ersten Blick auffallenden Antwort Christi auf die Frage des Kaiphas, ob er der Sohn Gottes sei: Tu dixisti, verumtamen dico vobis amodo videbitis filium hominis sedentem a dextris virtutis Dei et venientem in nubibus coeli. Aber der konstante Gebrauch des Namens von Seite Christi und die E-

deutung desselben als Eigenname Christi ist damit schwerlich vollständig erklärt, weil derselbe an unserer Stelle gar nicht als Eigenname, sondern bloß zur Beschreibung des Inhaltes der von Daniel geschauten Erscheinung angewandt wird und hiebei filius hominis nach hebr. Sitte bloß für Mensch steht. Ueber die wahre Bedeutung des Namens s. unten § 212 f.

67 9, 24—27 erhält Daniel aus Anlaß seines Gebetes um Wegnahme der Sünde und Wiederherstellung des Tempels die bestimmteste Weissagung über die wahre Tilgung der Sünde und die Vollendung des wahren geistigen Tempels durch den Tod Christi und die damit verbundene Zerstörung des wiederauferbauten irdischen Tempels: Septuaginta hebdomades abbreviatae [decisae, definitae] sunt super populum tuum et super urbem sanctam tuam, ut consummetur [hebr. eingeschlossen werde] praevaricatio, et finem accipiat [hebr. versiegelt werde] peccatum et deleatur [hebr. verdeckt werde] iniquitas [dreifache Bezeichnung für die volle und wahre Tilgung der Sünde), e adducatur justitia sempiterna, et impleatur [hebr. versiegelt werde] visio et prophetia, et ungatur Sanctus Sanctorum [der alle aufgezählten Wirkungen herbeiführen soll]. (Nach dem Hebr. kann es auch heißen Sanct*um* Sanctorum, was man aber wiederum eben so gut auf Christus selbst, wie auf seine Kirche beziehen kann; vgl. Luk. 1, 35: quod nascetur ex te sanct*um*, filius Dei vocabitur. Die hier gemeinte Salbung Christi wäre dann entweder seine vollendete Opferweihe im Tode — pro iis sanctifico me ipsum Joh. 17, 19 — oder seine vollendete Königsweihe (mit dem oleum laetitiae, Ps. 44) in der Auferstehung (oder auch beides zusammen) — oder aber seine bereits früher innerhalb der 70 Jahrwochen fallende und die vorher aufgezählten Wirkungen bedingende innere Weihe durch seine Empfängniß, respective seine in den Anfang der letzten Woche fallende äußere Weihe durch die sichtbare Herabkunft des heiligen Geistes, die mit dem Anfange seines öffentlichen Auftretens zusammenfällt; s. den folg. Vers.). Scito ergo et animadverte. Ab exitu sermonis [decreti regii], ut iterum aedificetur Jerusalem usque ad Christum ducem [d. h. bis zum öffentlichen Auftreten Christi, der Ankündigung seines Reiches] hebdomades septem et hebdomades sexaginta duae erunt. Et rursum aedificabitur platea et muri in angustia temporum. Et post hebdomades [illas] sexaginta duas occidetur Christus. Et non erit ejus populus [ultra non censebitur ejus pop.], qui eum negaturus est [non vult eum ut ducem agnoscere, imo eum occidet]; et [ideo] civitatem et sanctuarium dissipabit [alius] populus cum duce venturo, et finis ejus vastitas et post finem belli statuta desolatio. Confirmabit autem pactum [foedus firmum eriget praedicatione et morte sua et fundatione ecclesiae] multis [cf. Matth. 26, 28: sanguis, qui pro multis effundetur] hebdomada una [sc. in hebdomada septuagesima, ea, intra quam occidetur Christus]; et in dimidio hebdomadis [sc. eo ipso tempore quo occidetur Christus et vi novi foederis per mortem ejus obsignati] deficiet hostia et sacrificium [= Schlacht- und Speisopfer], et erit in templo abominatio desolationis [hebr. super pinnaculum abominationis veniet vastator] et usque ad consummationem et finem perseverabit desolatio. Vgl. die neueste eingehende Erklärung und Vertheidigung dieser Weissagung bei Rohling, Prophet Daniel. Das in Rede stehende Dekret „der Aufbauung Jerusalems", der Stadt, nicht des Tempels, ist ohne Zweifel der im Jahre 458 a. Chr. nach der aera vulgaris, 453 vor dem wirklichen Datum der Geburt Christi, also genau 483 Jahre = 69 Jahrwochen vor dem öffentlichen Auftreten Christi, an Esdras erlassene königliche Befehl.

68 **VII.** Während bei den vorexilischen und exilischen Propheten das **Königthum** des Gesalbten im Vordergrunde steht, tritt bei den **nachexilischen**, indem sie den wiedererbauten Tempel mit dem Gesalbten in Verbindung bringen, zugleich mit seiner **Gottheit**, vermöge deren er als **Herr des Tempels** in denselben seinen Einzug hält, im Anschluß an Daniel sein **sühnendes Priesterthum** in den Vordergrund. Bei **Aggäus** ist er der endlich kommende **Ersehnte aller Völker**, der den neuen Tempel durch seine Gegenwart verherrlichen und hier den Frieden Gottes verkündigen wird. Bei **Zacharias** wird er dem ersten Hohepriester des neuen Tempels

als der sündentilgende Aufgang angekündigt, und dieser Hohepriester selbst als Vorbild seines königlichen Priesterthums hingestellt. Der „Aufgang" ist hier der Grundstein und Erbauer des neuen geistigen Tempels, der in sich das Priesterthum mit dem Königthum vereinigt; und wo er wieder als Hirte eingeführt wird, ist er „der Mann der Gemeinschaft Gottes", der gewaltsam getödtet wird. Bei Malachias endlich erscheint der Verheißene als der Gründer eines neuen universalen Opferkultus und wird in der letzten Prophetie als die aufgehende Sonne der Gerechtigkeit angekündigt, wodurch alle Prophetieen ihren glänzenden Abschluß finden.

69 Bei Aggäus 1, 7—10 wird das Erscheinen des Messias mit der Ankündigung einer Himmel und Erde umfassenden Umwälzung eingeleitet, um zu zeigen, daß damit eine ganz neue Welt beginnen solle: Haec dicit Dominus exercituum: Adhuc unum modicum est, et ego commovebo coelum et terram, et mare et aridum; et movebo omnes gentes. Et veniet *desideratus cunctis gentibus*, et [per hujus adventum] replebo domum istam gloria, dicit Dominus exercituum. Meum est argentum et aurum, dicit Dominus exercituum (d. h. nicht Gold und Silber soll jene Herrlichkeit ausmachen, vgl. Ps. 49). Magna erit gloria domus istius novissimae magis quam primae, dicit Dominus exercituum, et in *loco isto dabo pacem*, dicit Dominus exercituum.

70 Zacharias 3, 8: Audi Jesu, sacerdos magne, tu et amici tui, qui habitant coram te, quia viri portendentes sunt (d. h. portendunt s. praefigurant alium sacerdotem in hoc novum templum venientem). Ecce enim ego adducam *servum meum Orientem;* quia ecce [iste est] *lapis* [sc. lapis fundamentalis s. angularis regni Dei s. ecclesiae, vgl. Ps. 117, 22; Is. 8, 14; 28, 16; Dan. 2, 34 ff.], quem dedi coram Jesu (hebr.: den ich Josua als seinem Vorbilde vergleiche). Super [hunc] lapidem unum septem oculi sunt [eine lebendige und wachsame Grundveste, vgl. Apok. 5, 6 das Lamm mit sieben Augen]; ecce ego caelabo sculpturam ejus, ait D. ex., et *auferam iniquitatem terrae illius die una.* — In Cap. 6 wird dann der Prophet von Gott beauftragt, dem Hohenpriester Jesus zwei Kronen auf das Haupt zu setzen, die nachher als Denkzeichen im Tempel aufbewahrt werden sollen, und ihm dabei zu sagen: Haec ait Dominus exercituum dicens: Ecce vir, *Oriens nomen ejus*; et subter eum [hebr. a loco suo inferiori] orietur, et *aedificabit templum Domino.* Et ipse exstruet templum Domino et ipse portabit gloriam; et sedebit et *dominabitur* in solio suo, et erit *sacerdos* in solio suo, et consilium pacis [perfectum foedus s. unio] erit [in persona Orientis] inter illos duos [inter sacerdotem et dominatorem, d. h. inter sacerdotium et imperium, von denen das letztere damals durch den Davididen Zorobabel vorgebildet war]. — Aus den späteren Weissagungen im Cap. 9 ff. über den Einzug des Messias als König in Jerusalem, seine Schätzung durch die Schlachtschafe, seine Durchbohrung, und die von ihm eröffnete Gnadenquelle, bei denen der Zusammenhang, resp. die direkte Beziehung auf den Messias schwierig, erwähnen wir als besonders wichtig nur 13, 7: Framea suscitare super pastorem meum et super *virum cohaerentem mihi* (hebr. גבר עמיתי, Mann meiner Gemeinschaft; der Ausdruck Amithi wird sonst für Stammgenossenschaft, resp. Stammgenosse, gebraucht), dicit D. ex.; percute pastorem et dispergentur oves et convertam manum meum ad parvulos. Der hier für die Beziehung des Hirten zu Gott gebrauchte Ausdruck weist ebenso auf eine substanzielle Gemeinschaft hin wie der Name Jesus.

71 Malachias, der letzte Prophet, schon in seinem Namen als Bote Gottes bezeichnet, schließt in mehrfacher Beziehung auch inhaltlich die früheren Prophezeiungen ab. Zuerst verkündet er 1, 11 das neue in dem universalen Reiche des Messias und dem von ihm und auf ihn zu erbauenden Tempel darzubringende Opfer: Ab ortu enim solis usque ad occasum magnum est nomen meum in gentibus; et in omni loco sacrificatur et offertur nomini meo oblatio munda. Sodann weist er als letzter Prophet auf denjenigen Propheten hin, der als Vorläufer dem Messias unmittelbar vorausgehen und ihm den Weg bereiten soll, und kündigt den Einzug des Messias als des göttlichen Herrn und Stifters des neuen Bundes in seinen Tempel an. 3, 1. redet nämlich Gott zu dem

ungeduldig harrenden und murrenden Juden: Ecce ego mitto angelum meum et praeparabit viam ante faciem *meam*. Et statim [post hunc angelum] veniet ad templum *suum* Dominator [הָאָדוֹן = der Herr per exc., Gott] quem vos quaeritis, et Angelus testamenti [der bereits Js. 12, 6; 49, 8; 55, 3, und Dan. 9, 27 vorhergesagte Verkünder und Vermittler des neuen Bundes], quem vos vultis [desideratis]. Ecce venit, dicit Dominus exercituum. Et quis poterit cogitare diem adventus ejus et stabit ad videndum eum? Endlich 4, 2 kündigt Mal. für diejenigen, welche Gott fürchten, das Kommen des Messias als den **Aufgang der Sonne der Gerechtigkeit** an: Orietur vobis timentibus nomen meum *sol justitiae* et sanitas [salus] in pennis ejus [in radiis ejus], et egrediemini et salietis sicut vituli de armento, und schließt (V. 5—6) mit einer erneuten Ankündigung des Vorläufers unter dem Namen des Elias. An diese letzte Prophezeiung knüpft die erste Ankündigung des kommenden Messias, welche durch den Engel Gabriel an den Vater des Vorläufers erging (Luk. 1, 16—17), an, wie auch Zacharias in seinem Lobgesange den Messias als den Oriens ex alto begrüßt.

VIII. Vergleicht man die Stelle von Malachias über die aufgehende Sonne der Gerechtigkeit, sowie die Worte Baruchs von der sichtbaren Erscheinung Gottes, resp. der ewigen Weisheit, unter den Menschen und den von Isaias geweissagten Namen des Sprossen der Jungfrau, „Emmanuel", mit den Stellen der **Weisheitsbücher** (Sprüchw. 8. u. Sir. 24, s. oben Buch II. n. 805 ff.) über den Ursprung der ewigen Weisheit und ihr Verhalten gegenüber den Menschen: so erhalten diese Stellen ebenfalls eine bedeutungsvolle Beziehung auf ein persönliches Erscheinen der ewigen Weisheit unter den Menschen. In diesen Stellen begegnet uns alsdann eine Prophetie des Erlösers, die nach Inhalt und Form ganz mit derjenigen Darstellung übereinstimmt, welche der Anfang des Johannesevangeliums von dem fleischgewordenen Worte Gottes gibt, während die übrigen Evangelisten unmittelbar an die Weissagungen der eigentlichen Propheten vom königlichen Sprossen Davids anknüpfen. Insbesondere gestaltet sich die Schilderung Sirachs von dem gnadenreichen Wohnen, Wurzeln und Gottdienen der Weisheit in Sion zu einem herrlichen, reich ausgeführten Bilde dessen, was der Evangelist Johannes mit den kurzen Worten ausdrückt: Et Verbum caro factum est et habitavit in nobis, et vidimus eum . . . plenum gratiae et veritatis. 72

Sir. 24, 15 ff. — im Anschluß an die oben B. II. n. 809 angeführten und erklärten Worte —: Et sic in Sion firmata sum et in civitate sanctificata similiter requievi et in Jerusalem potestas mea. Et radicavi in populo honorificato et in parte dei mei haereditas illius et in plenitudine sanctorum detentio mea. Quasi cedrus exaltata sum .... Ego mater pulchrae dilectionis et agnitionis et sanctae spei. In me gratia omnis viae et veritatis, in me omnis spes vitae et virtutis. 73

Vgl. bei Bade IV. S. 324 ff. eine **Zusammenstellung sämmtlicher Namen**, welche dem Messias im A. Test. beigelegt werden, und S. 327 ff. **das Gesammtresultat aller Prophezeiungen**.

§ 211. Die Vorbilder des verheißenen Erlösers im alten Testament.

Literatur: *Cyr. Alex.* ll. 14. ador. in spir. et ver. und Glaphyri in ll. Moys. (das bedeutendste und umfangreichste über den Gegenstand); Bade a. a. O. IV. § 34; **Crementz**, das Evangelium im Buche Genesis; Grundlinien der Geschichtstypik der heiligen Schrift; **Schuster-Holzammer**, Handb. der bibl. Gesch. passim.; speziell die Opfertypik bei **Stöckl** und **Thalhofer** in ihren Werken über das Opfer.

Hand in Hand mit den **verbalen** Prophetieen des Messias und seines Werkes gingen in der vorchristlichen Zeit die **realen** Prophetieen der **Typen** 74

oder **Vorbilder**. Daß es solche im A. T. gebe, ist durch die oft wiederholte Erklärung Christi und der Apostel außer Zweifel gestellt; die VV. und TT. aber haben sich bei der Feststellung der einzelnen Typen nicht auf die in der hl. Schrift ausdrücklich als solche gekennzeichneten beschränkt, sondern überhaupt die Evidenz der Aehnlichkeit als hinreichenden Grund zur Annahme einer typischen Beziehung genommen und in dem Complexe der Typen ein großartiges reiches Bild des Antitypus gefunden. In der vorchristlichen Zeit konnte man allerdings bei vielen wirklichen Typen weder ihren typischen Charakter noch ihren Inhalt erkennen. Aber bei manchen Typen, welche mit Verbalprophetieen in Verbindung gebracht wurden (z. B. Melchisedech, David, Salomon, Cyrus), wurde ausdrücklich oder doch deutlich genug von den Propheten auf deren typischen Charakter hingewiesen, und bei manchen anderen, namentlich den in Culteinrichtungen enthaltenen (z. B. dem Osterlamme), legte sich dieselbe von selbst nahe.

75 Für die Dogmatik haben die Typen namentlich die doppelte Bedeutung 1) eines **inductiven Beweises** dafür, daß Jesus **überhaupt** der von Anfang an vorbereitete Messias ist, und 2) einer **volleren und allseitigeren Beleuchtung** mancher Momente der neutestamentlichen Offenbarung durch die Analogie der alttestamentlichen. In ersterer Bedeutung werden sie vorzüglich in den Evangelien, in letzterer in den Briefen des hl. Paulus angewandt. Wir deuten kurz die sichersten, klarsten und wichtigsten an, und zwar im Anschluß an die verschiedenen Epochen der messianischen Weissagung; denn auf diese Weise gewinnt man ein klareres Bild ihres Zusammenhanges und ihrer Bedeutung, als wenn man die Typen nach formellen Eintheilungsgründen, z. B. als persönliche und sachliche, oder als historische und legale, ausscheidet und gruppirt.

76 I. Dem **Protoevangelium** entspricht als erster Typus Christi nach Röm. 5, 14 (qui erat typus futuri) **Adam** selbst, der vor seinem Falle als neuer Mensch in seiner natürlichen und übernatürlichen Ausstattung (s. B. III. n. 418), sowie als Haupt des ganzen Geschlechtes, das gerade Bild, in seinem Ungehorsam und der allgemeinen Wirksamkeit desselben das umgekehrte Bild Christi war. Desgleichen ist nach Eph. 5. **Eva** vor dem Falle in ihrer paradiesischen Ehe, und selbst nach dem Falle als mater viventium, Typus der Kirche Christi, resp. nach der im Protoevangelium selbst wurzelnden Anschauung der Väter Typus des Weibes per exc., dessen Same Christus ist (s. B. III. n. 443 ff.). Zugleich ist der gerechte und um der Gerechtigkeit willen getödtete **Abel**, der in Seth, dem Stammvater der Kinder Gottes, wieder auflebt, Typus Christi als des gerechten Sohnes Adams, seines Todes und seiner segensreichen Auferstehung. — In dieser Periode, wie in allen folgenden, waren mehr oder minder bewußte und ausdrückliche Typen des Opfertodes Christi **sämmtliche Opfer** des alten Testamentes, welche, wie sie von Gott nur als Vorbilder des einen wahren Opfers angeordnet und genehmigt wurden, so auch nur in diesem Sinne recht verrichtet werden konnten.

77 II. In der **patriarchalischen** Periode erscheint sogleich im Anfange derselben gegenüber den Verheißungen, die Abraham als irdischen Stammvater des Messias erklärten, in **Melchisedech** ein (nach Ps. 110) schon im alten

Testament anerkannter und von Paulus (Hebr. 7) ausführlich erklärter Typus Christi, welcher die Bestimmung hatte, die Erhabenheit des Messias überhaupt und speciell gegenüber seinem irdischen Stammvater hervortreten zu lassen. Name, Stellung und Handlung des Mannes, sowie die Art und Weise, wie die heilige Schrift sein Auftreten schildert (ohne Erwähnung seiner irdischen Abstammung) bilden Christus vor als den über seine irdische Abstammung, und seinen Stammvater selbst, der ebenfalls in ihm gesegnet wird, erhabenen großen König der Gerechtigkeit und des Friedens, sowie als den wahren segenspendenden Priester des Lebens und den Gründer eines unblutigen Opferkultus, der nicht, wie der blutige, die Versöhnung mit Gott bloß erstrebt, sondern aus der vollzogenen Versöhnung das Leben spendet. Daneben lassen sich aber auch sehr wohl in den Patriarchen selbst, speziell in Isaak, „dem Sohne der Verheißung", und sofort auch in Jakob und Joseph in mannigfacher Beziehung Typen Christi erblicken, in Abraham aber, dem Manne, dessen Same der Messias durch entferntere Abstammung sein sollte, ein Typus des Weibes, dessen Same der Messias unmittelbar sein sollte.

78 Ueber Melchisedek folgt das Nähere später beim Priesterthume Christi. Die Typik der Patriarchen, deren Einzelheiten zum großen Theile auch von den VV. hervorgehoben worden, ist in geistreicher Weise organisch dargestellt von Bischof Krementz (s. Evang. im B. Genesis), so zwar, daß Abraham Maria vorbildet, Isaak Christum in seinem Ursprung und seiner ersten Kindheit im Judenlande, Jakob ihn in Aegypten und Galiläa, Joseph ihn in seinem öffentlichen Leben, seiner Erniedrigung und Erhöhung zu segensreicher Herrschaft darstellt. Besonders zutreffend ist diese Typik in Abraham und Isaak. Bei Abraham correspondirt insbes. die Macht seines Glaubens in dem Auszuge aus der Heimath, in der Erlangung des Sohnes der Verheißung und in der Aufopferung desselben auf Moriah mit der Macht des Glaubens bei Maria, die sich in dem Gelübde der Jungfräulichkeit, der übernatürlichen Empfängniß ihres Sohnes und der Aufopferung desselben im Tempel und später auf Golgatha (ebenfalls auf Moriah) offenbarte. Bei Isaak, der, selbst Sohn einer Verheißung, zugleich Ausgangspunkt und Vermittler der Abstammung Christi aus Abraham, sich gleichsam als geborner Typus Christi darbietet, sind die vorbildlichen Momente sehr zahlreich, wie folgende: Isaak als Kind göttlicher Verheißung wunderbar empfangen, zu Geraris, in der Fremde, geboren, einziger und geliebter Sohn, von Gott zum Schlachtopfer bestimmt auf dem Berge Moriah, auf dem auch das Opfer Christi stattfinden sollte, trägt selbst das Opferholz und läßt sich willig binden; weil er aber bloßer Typus war, wird die Opferung nicht an ihm selbst, sondern an einem substituirten Widder effektuirt, er dagegen, wie ein vom Tode Zurückgerufener, dem Vater wiedergegeben (bei der Opferung Christi im Tempel fand übrigens ebenfalls die Substitution statt), um Träger der göttlichen Verheißungen für die Nachkommenschaft Adams zu werden. Bekanntlich sieht der Apostel (Gal. 4) auch in dem Verhältnisse Isaaks zu Ismael, resp. Agars zu Sara, eine Vorbildung des Verhältnisses der durch Christus begründeten geistlichen Nachkommenschaft Abrahams zu seiner rein leiblichen Nachkommenschaft.

79 III. In der mosaischen Periode erscheint vor Allem Moses selbst in seinem Charakter und seinen Thaten, wie seine Prophezeiung zu verstehen gibt und manche Hinweisungen des neuen Bundes bestätigen, als der allseitigste Typus Christi, namentlich in Bezug auf dessen öffentliche Stellung und Wirksamkeit. Er ist ein im innigsten Verkehr mit Gott gebildeter, von der Herrlichkeit Gottes strahlender Gesandter Gottes per exc., Prophet und Wunderthäter, Hirt und Gesetzgeber, Priester per exc. als Begründer und Ordner eines neuen Cultus und Stifter eines neuen Bundes zwischen Gott

und dem Volke, Befreier des Volkes aus der ägyptischen Knechtschaft, wunderbarer Führer und Ernährer desselben in der Wüste, und liebevoller Mittler zwischen ihm und Gott. Zugleich ist das von ihm beim Auszug aus Aegypten angeordnete Paschaopfer des Lammes (nebst dem in der Wüste gefeierten Bundesopfer) nach Ritus und Tendenz der deutlichste Typus Christi als des wahren Opferlammes, worauf sich denn auch das N. T. mehrfach bezieht (vgl. Bade a. a. O. § 37. 1); ebenso sind das Manna oder das Brod vom Himmel, welches Moses dem Volke gab (nach Joh. 6, 30 ff. und 48 ff.), das Wasser, welches Moses aus dem Felsen hervorlockte, resp. dieser Fels selbst (nach I Cor. 10, 4), und die von ihm an einem wahrscheinlich kreuzförmigen Pfahle erhöhte eherne Schlange (nach Joh. 3, 14. 15 u. 12, 32) Typen der himmlischen, Leben und Heil spendenden Kraft Christi. Die typische Bedeutung des Felsenwassers ging später über auf die am Fuße des Berges Sion entspringende Quelle Siloe (Siloam, Siloach, qui interpretatur missus Joh. 9, 7), aus der am Laubhüttenfeste in feierlicher Weise das Wasser zum Trankopfer geholt wurde und in der Christus den Blindgeborenen sich waschen hieß, sowie auf den Teich Bethesda (Haus der Barmherzigkeit), der am Schafthore lag (wodurch die Opferlämmer zur Stadt hereingeführt wurden). Ergänzt wird der in Moses gegebene Typus durch Josua, der das Werk des Moses durch Einführung des Volkes in das Land der Verheißung vollendete, und welchem Moses (IV, 13, 17) im Hinblick auf dieses sein Amt denselben Namen (Heil Gottes) gab, den einst der Erlöser der Welt tragen sollte.

80 Seit Moses beginnt auch das ganze Volk Israel als Typus Christi betrachtet zu werden — wie schon die Uebertragung des Namens „Sohn Gottes" auf das Volk, aus dem der wahre Sohn Gottes als sein Haupt hervorwachsen sollte (2 Mos. 4, 22), und umgekehrt des Namens Israel auf den Messias (Is. 49, 3) zeigt — nicht zwar in seinem sittlichen Leben, sondern in dem liebevollen Verhältnisse Gottes zu ihm, in seiner von Gott empfangenen Würde (dem „königlichen Priesterthum" Exod. 19, 6—7) und in seinen Schicksalen im Ganzen und Großen (z. B. in seiner Berufung aus Aegypten, Oseas 11, 1 vgl. mit Matth. 2, 15; in seinem Leiden, Jerem. 2, 15 vgl. Ps. 21, 8). Daneben erscheint das Volk später bei den Propheten auch als das Gemahl Gottes, was es namentlich deßhalb war, weil Gott seinen Sohn aus demselben dem Fleische nach hervorgehen lassen wollte, und in dieser Beziehung, wie Abraham selbst, als ein Typus Maria.

81 Insbesondere war aber das von Moses begründete ständige amtliche Priesterthum, vor allem das Hohepriesterthum, mit der Cultusstätte (der Stiftshütte und später dem Tempel), der Bundeslade und den gesetzlichen Opfern, ein stetiger lebendiger Typus Christi selbst, seiner Thätigkeit und des von ihm in seiner Kirche zu begründenden wahren Cultus (das Nähere hierüber s. unten in der Lehre vom Priesterthum Christi). Namentlich war die Bundeslade mit dem goldenen Deckel (dem propitiatorium) und der darüber schwebenden Wolke (der Schechinah oder Chabod Adonai) ein höchst bedeutsames typisches Symbol Christi und des in ihm verwirklichten Wohnens Gottes unter den Menschen (s. darüber unten § 213).

Ueber die Typik des mosaischen Cultus s. bes. *Cyr. Alex.* de ador. l. 9—12. und Glaph. in Exod. et Levit., eine Darstellung, welche sich gegenüber den späteren mehr moralisch-figuralen Erklärungen durch streng dogmatischen Inhalt auszeichnet und leider allzusehr in Vergessenheit gekommen ist.

IV. Bis auf die Davidische Zeit war das Priesterthum allein ständiger Typus Christi; seit der Einführung des Königthums aber wurde dieses ebenfalls in seinen würdigen Vertretern ständiger Typus, was sich u. a. darin kundgibt, daß die Könige nicht bloß von Anfang an ebenfalls den Namen „Gesalbte Gottes" führen, sondern auch der verheißene Erlöser diesen Namen gerade vom Beginne der Königszeit an erhielt. Namentlich aber waren der königliche Stammvater Christi, David, sowie sein Sohn Salomon, der schon in den an David gerichteten Verheißungen typisch eingeführt wird, Typen Christi; beide waren in dem Grade typische Personen, daß Christus zuweilen von den Propheten sogar unter ihren Namen vorgeführt wird (David = dilectus, Salomo = pacificus). Inhaltlich ergänzen sich diese beiden Typen ähnlich, wie Moses und Josua. David ist besonders typisch in den, namentlich von dem früheren Könige, erlittenen Verfolgungen, in den Kämpfen und Siegen gegen die Feinde Gottes und seines Volkes, in der Gründung des Thrones in Sion und der Einführung der Bundeslade in ihre definitive Ruhestätte; Salomon in der Weisheit seiner Regierung, der Herrlichkeit und Friedlichkeit seiner Herrschaft, und in dem Tempelbau. Diese Typik liegt vielen Stellen der Psalmen und Propheten zu Grunde. 82

V. In der prophetischen Zeit waren zunächst die Propheten selbst Typen Christi, hinsichtlich ihrer göttlichen Sendung und Erleuchtung, ihres heiligen Lebens und ihrer mehr oder weniger von Wundern unterstützten apostolischen Thätigkeit, manche aber auch durch ihre besondern Schicksale. Zu letzteren gehört Elias mit seiner Himmelfahrt, Jonas mit seinem dreitägigen Aufenthalte im Walfische, seiner Rettung und seiner darauf folgenden fruchtbaren Bußpredigt in Ninive; Jeremias mit den von ihm ausgestandenen Verfolgungen. 83

Wie die Propheten auf David und Salomon als bereits gegebene Typen zurückverweisen: so weisen sie zugleich auf einen kommenden großartigen Typus hin, auf Cyrus (s. oben n. 62), der seine Ankündigung im Voraus nur noch mit Salomon gemein hat und zugleich mit Melchisedek der einzige ist, der nicht zum Stammgeschlechte Christi gehörte, weil er nämlich, wie Melchisedek, darstellen sollte, daß Christus seine Größe nicht seiner leiblichen Abstammung verdanke und, wie ein neues Priesterthum, so auch ein neues Königthum einführen werde. Gegen den Schluß der prophetischen Zeit wird endlich der Hohepriester Josua durch die symbolische Doppelkrönung von Gott ausdrücklich zum Typus Christi, dessen Namen er trug, in dessen doppelter Würde als Priester und König bestellt (s. oben n. 69), ein bedeutungsvoller Abschluß der ganzen Typik des A. T. 84

Bei Cyrus, dem von Gott erweckten und gesandten Befreier des Volkes Israel aus der babylonischen Gefangenschaft, ist auch schon sein Name (Koresch = Sonne) typisch, und dem entsprechend sein Kommen „von Morgen her" (Is. 41, 2. 25; 46, 11), was namentlich mit dem prophetischen Namen Christi „Aufgang" und „Sonne der Gerechtigkeit" zu- 85

sammenstimmt. Desgl. heißt Cyrus bei Isaias, wie Christus, der Gesalbte, der Hirt, der Gerechte. Vgl. Bade III. S. 184 ff.

---

86 Daß der verheißene Messias in Jesus von Nazareth wirklich erschienen ist, ergibt sich theils im Allgemeinen daraus, daß, wie die Evangelien an vielen Stellen ausdrücklich hervorheben, die von den Propheten angegebenen Attribute ihm zukommen, während sie auch nicht dem Scheine nach irgend einem Anderen zukommen, theils folgt es insbesondere aus den in den Prophetien enthaltenen Zeitbestimmungen, in welcher Beziehung namentlich die Weissagungen Jakobs (non recedet sceptrum de Juda donec veniat qui mittendus est), Daniels (von den 70 Jahrwochen), sowie des Aggäus und Malachias (von dem Kommen Christi in den zweiten Tempel) in Betracht kommen. Vgl. hiezu bes. *Huetius* l. c., *Le Grand* diss. II. und Bade passim.

Zweites Hauptstück.

Die Person Christi in sich selbst, in ihrem Wesen und in ihren Eigenschaften (Christologie).

87 Wie die Lehre von der Trinität, zerlegen wir auch die Lehre von Christus in zwei Abtheilungen, eine dogmatische und eine theologische. In der ersteren sollen die Grundzüge des Dogma's zunächst über das Wesen und die Constitution Christi nach der kirchlichen Glaubensregel und aus den Quellen derselben im Zusammenhange ihrer geschichtlichen Entwicklung vorgelegt, in der letzteren diese Grundzüge selbst und alle weiteren die Person Christi und ihre Eigenschaften betreffenden Bestimmungen auf Grund des Dogmas genauer erklärt und in ihrem inneren Zusammenhange vollständig entwickelt werden.

88 Für die erste Abth., namentlich die patristische Partie, sind die wichtigsten Hülfsmittel von den VV. *Athan.* in den Schriften gegen die Arianer und Apollinaristen, *Cyr. Alex.* in den zahlreichen Schriften gegen die Nestorianer, *Leo M.* in vielen Reden und Briefen gegen die Eutychianer, *Leontius Byz.*, *Maximus Mart.* und *Joh. Damasc.* gegen alle christologische Häresien, sowie die oben n. 2 citirten Werke von *Petav.* l. 3—77; *Thomassin.* l. 3—5; *Reynaud* l. 2; *Le Grand* disp. 4; *Franzelin*, Kleutgen und v. Schäzler, nebst den betr. Abschnitten in den dogmengesch. Werken von Werner, Schwane und Zobl; für die nestorianische Controverse sind bes. von Bedeutung Marii Mercatoris monumenta ad haeresim Nestorianam in der Ausgabe und mit den Noten und Dissertationen von *Garnier* (bei Migne patrol. lat. tom. 48).

Erste, dogmatische Abtheilung.

Die dogmatischen Bestimmungen über die Constitution Christi, nachgewiesen in Schrift und Tradition.

§ 212. Die Personalnamen des Erlösers; Uebersicht der kirchlichen Glaubensregeln.

89 Die Personal-Namen, welche die Offenbarung und die Kirchenlehre dem Erlöser beilegen, lassen sich in zwei Klassen theilen, je nachdem sie in ihm direkt den Menschen oder den Gott in's Auge fassen und ihn dort von allen übrigen Menschen unterscheiden und auszeichnen, hier die nähere Bestimmung der göttlichen Person, wodurch diese in concreto zur Person des Erlösers wird, ausdrücken.

Als Mensch erhielt der Erlöser bei der Ankündigung seiner menschlichen Geburt von Gott selbst zum Eigennamen den Namen Jesus (Jeschuah = Heil Gottes), welcher eben von dem Erlöseramte entlehnt ist. Der Erlöser selbst bezeichnet sich mit Vorliebe als „den Menschensohn", nämlich als den Menschensohn per excell., d. h. als denjenigen, welcher als die höchste Blüthe des menschlichen Geschlechtes und als Ersatz für den Stammvater desselben von Anfang an von Gott verheißen und von der Menschheit erwartet worden war, um die Erlösung der Menschheit zu vollziehen, oder auch als einen Menschensohn, der nicht so sehr Sohn eines einzelnen, natürlicherweise seine Existenz bestimmenden Menschen, sondern der ganzen ihn von Gott ersehnenden und in der Jungfrau von Gott empfangenden Menschheit ist. Beide Namen drücken indeß noch nicht direkt die höhere Würde, das höhere Wesen und die inneren höheren Eigenschaften der Person des Erlösers aus, wodurch sie zur Erlösung befähigt ist und wesentlich über alle übrigen Menschenkinder hinausragt. Dies geschieht erst durch den Namen Christus = der Gesalbte, wofern derselbe in der ganzen Fülle und Kraft seiner Bedeutung genommen wird; denn so bezeichnet derselbe (wie später gezeigt wird) eine durch eine Salbung mit der Gottheit constituirte und vermöge ihrer Constitution mit göttlichen Eigenschaften ausgestattete und so von sich aus zu allen Funktionen des Erlösers befähigte und über alle bloßen Menschenkinder unendlich erhabene menschliche Person. Dieser Name enthält daher zwar unter bildlicher Hülle, aber in höchst bezeichnender Weise, in nuce den ganzen Inhalt der Lehre von der Person des Erlösers, weßhalb diese Lehre nur als eine Entwicklung seines Inhaltes betrachtet und so auch sehr bezeichnend Christologie benannt werden kann. [90]

Unter Voraussstellung ihrer Gottheit wird die Person des Erlösers, weil und inwiefern sie in ihrer erlösenden Funktion nicht bloß Gott ist, sondern in engster Verbindung mit den Menschen steht, in der prophetischen Ankündigung ihrer zeitlichen Geburt (Js. 7) Emmanuel = Gott mit uns genannt. Die Art und Form des Mitunsseins wird in der Kirchensprache näher bestimmt durch den Namen *Deus incarnatus*, der fleischgewordene Gott, wofür in der Regel, um die Person des Erlösers von den übrigen göttlichen Personen zu unterscheiden, im Anschluß an den Prolog zum vierten Evangelium gesagt wird *Verbum* incarnatum oder das fleischgewordene Wort. Dieser direkt und ohne Bild die eigenthümliche Constitution und das Wesen der Person des Erlösers bezeichnende Name eignet sich zur Charakterisirung des Gegenstandes der Lehre von jener Person um so mehr, da gerade er (wie später gezeigt wird) nichts anderes ist als die formelle Erklärung des Inhaltes des Namens Christus; und wie er deßhalb in der ersten dogmatischen Definition des Wesens Christi aufgestellt wurde, so wird er auch meist von den älteren TT. gebraucht. Da indeß das menschliche Sein, worin die göttliche Person als Erlöser auftritt, ein zeitlich zu ihrem ewigen göttlichen Sein Angenommenes ist, so wird auch die *incarnatio* (σάρκωσις, auch ἐνανθρώπησις) Verbi als Gegenstand unserer Lehre bezeichnet. In ähnlicher Weise bestimmen die VV. diesen Gegenstand im Gegensatz zur Lehre vom ewigen Sein des Sohnes in sich (der θεολογία filii Dei, auch λόγος φύσεως bei *Naz.* or. theol. 3) als An- [91]

kunft (adventus), resp. Sendung (missio), Erscheinung (apparitio, ἐπιφάνεια, auch oft θεοφάνεια) oder Gegenwart (παρουσία, ἐνδήμησις), und besonders als οἰκονομία (lat. dispensatio) Gottes oder des Sohnes Gottes im Sinne der freien, weisen und gnädigen Herablassung Gottes zu den Menschen und der Anbequemung an die Menschen zum Zwecke der Bewirkung ihres Heiles, was Alles nur eine Umschreibung des im Namen Emmanuel angedeuteten zeitlichen Seins Gottes mit und bei den Menschen ist.

92 Der in seiner fundamentalen Bedeutung viel zu wenig gewürdigte Name Christus wird bes. unter § 213 und § 220 näher erklärt werden. Der Ausdruck οἰκονομία, dem bei den lat. VV. constant *dispensatio* entspricht, wurde freilich in den ältesten Zeiten bes. von *Tertull.* (s. oben B. II. n. 836) auch auf die Trinität als eine ewige oeconomia in Gott im Gegensatz zur monarchia bezogen, indem er hier den inneren Haushalt oder Hausstand Gottes bezeichnet. Auch in seiner Anwendung auf die zeitliche oeconomia Gottes wird er mannigfach gebraucht, indem er bald im Allgemeinen auf das ganze freiwillig zum Heile der Menschheit angenommene Sein und Wirken des Sohnes Gottes, bald speziell auf den auch zeitlich vorübergehenden Zustand der Erniedrigung, des Leidens und der irdischen Wohnung Gottes unter uns bezogen wird. Während aber so das fleischgewordene Wort oder Christus den Inhalt einer göttlichen Oekonomie oder einer Oekonomie Gottes bildet, kann man auch von einer Oekonomie Christi selbst und seines Werkes reden, worunter dann nicht die Lehre von der Person Christi selbst einbegriffen wird, sondern vielmehr diese Person nur nach ihrer Stellung und Wirksamkeit im göttlichen Weltplane in Betracht kommt. Vgl. über oeconomia und die übrigen oben angegebenen verwandten Ausdrücke *Petav.* l. 2. c. 1.

93 Im Deutschen und analog fast in allen neueren Sprachen können wir zur Bezeichnung der Person des Erlösers auch den Namen Gottmensch gebrauchen, und zwar so, daß er in doppelter Betonung entweder den Menschen, der als Christus zugleich und zwar an erster Stelle Gott ist (Gottmensch), oder die göttliche Person, die als fleischgewordene zugleich auch Mensch ist (Gottmensch), bezeichnet. In den alten Sprachen der Kirche, der griechischen wie der lateinischen, war eine analoge Redeweise weniger üblich und auch nicht gut möglich, weil die analoge griechische Form θεάνθρωπος als zu fest zusammengezogen ein Mischwesen anzudeuten schien, im Lat. aber eine Zusammenziehung von Deus und homo sprachlich unstatthaft ist. Indeß wird im Lat. die Zusammenstellung beider Namen Deus homo, resp. homo Deus, oft in ähnlicher Weise gebraucht, wie unser „Gottmensch“. Im Griech. dagegen entsprechen dem „Gottmenschen“ in seiner doppelten Betonung die Ausdrücke θεὸς ἐνανθρωπήσας (parallel mit Emmanuel) und ἄνθρωπος θεωθείς (parallel mit homo Christus), von denen der erstere im Lat. unglücklich durch Deus inhumanatus, der zweite glücklicher durch homo deitatus, nicht deificatus, nachgebildet worden ist. Vgl. übrigens über die sprachliche Form von „Gottmensch“ Oswald, Erlösung I. 197 Note.

94 Die kirchliche Glaubensregel über die Person des Erlösers ist grundgelegt im apostolischen oder im Taufsymbolum, und an dieses haben alle späteren eingehenderen Fassungen angeknüpft. Im Allgemeinen ist charakteristisch, daß alle Formulirungen der Constitution Christi diese in und mit seinem Ursprunge bestimmen.

95 I. Das ursprüngliche einfache Bekenntniß im Taufsymbolum lautet in der abendländischen Fassung: Credo .... in Jesum Christum Filium ejus [Patris] unicum, Dominum nostrum, qui natus est de Spiritu Sancto et Maria Virgine [der Unterschied der *conceptio de* Spiritu S. und der *nativitas* im engeren Sinne *ex* Maria Virgine ist erst später aus der gallikanischen Formel in die römische hinübergekommen]. Hier wird im Anschluß an die von den synoptischen Evangelien berichteten himmlischen Er-

kündigungen des Ursprungs Jesu die unter dem Namen Jesus bezeichnete historische menschliche Person als ein Subjekt hingestellt, welches der wahre und von Gott verheißene Gesalbte Gottes sei, und als der einzige und darum wahre Sohn Gottes die Herrscherwürde Gottes theile. Jesus, Christus und der einzige Sohn Gottes sind demnach ein einziges untheilbares Subjekt. Von diesem Subjecte wird zwar ausdrücklich nur der zeitliche und leibliche Ursprung durch Geburt aus Maria ausgesagt; aber durch Betonung des Einflusses des heiligen Geistes auf denselben wird auf die im Namen Christus ausgesprochene wesenhafte Heiligkeit des aus Maria geborenen Wesens hingewiesen, und im Namen Sohn Gottes wird zugleich der ewige Ursprung dieses Wesens vorausgesetzt, so daß die zeitliche Geburt aus Maria nur als eine zweite Geburt erscheint. — Die meisten orientalischen Formeln unterscheiden sich dadurch, daß sie, wie später das Symb. Nicaen., das Dominum nostrum nicht als letztes Prädicat nach-, sondern, wie im Anfange des Symbolums das in unum Deum, als Subjekt voranstellen, indem sie sagen: et in unum Dominum Jesum Christum Filium Dei, wodurch von vornherein die Person des Erlösers ihrer Würde nach mit Gott dem Vater coordinirt und ihre innere untrennbare Einheit scharf betont wird.

96 II. Die durch die Häresieen der ersten Jahrhunderte, besonders durch den Arianismus, nothwendig gewordene schärfere Fixirung des Prädikates der göttlichen Sohnschaft legte es nahe, in der erweiterten und verschärften Form des Symbolums auch das Verhältniß der zweiten Geburt Christi und ihres Inhaltes zur ersten Geburt näher zu bestimmen, und zugleich gegenüber den gnostischen Irrthümern den wahren Inhalt der zweiten Geburt Christi zu betonen. Demgemäß wurde im nicänischen Symbolium, nach Erklärung der die Sohnschaft Gottes begründenden ewigen, wesenhaften und consubstanzialen Zeugung aus Gott und im Anschluß an die von demselben Gesichtspunkte ausgehende Darstellung des vierten Evangeliums (Joh. 1, 1—14), die zweite, menschliche Geburt dahin umschrieben: der also gezeugte, außer dem Fleische und bloß als Gott existirende Sohn Gottes sei — nicht aus Bedürfniß eigener Vollendung, sondern zum Besten und zur Vollendung der Menschen, also durch freien gnädigen Rathschluß — von seiner göttlichen Höhe sich herablassend, durch den heiligen Geist und Maria die Jungfrau mit Fleisch bekleidet worden und so durch Annahme der menschlichen Natur Mensch geworden: Qui propter nos homines et propter nostram salutem *descendit de coelis* et *incarnatus* est (de Spiritu Sancto ex Maria Virgine, diese Worte sind erst durch das Constant. I. aus dem Symb. Apost. restituirt) *et homo factus est*.

97 Der griech. Text des Symb. Nic., dessen von dem lat. Texte abweichende Ausdrucksweise an sich bemerkenswerth und für die folgende dogmengeschichtl. Entwicklung von großer Bedeutung ist, lautet: Πιστεύομεν εἰς ἕνα κύριον I. Χρ. ..... τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν, καὶ σαρκωθέντα (ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου), καὶ ἐνανθρωπήσαντα. Abgesehen von dem einmaligen ἐκ in der Parenthese, entsprechend den älteren Fassungen des Symb. Ap. auch im Lat., ist bes. bemerkenswerth, daß dem lat. *incarnatus* nicht ἐνσαρκωθείς, sondern einfach σαρκωθείς, und umgekehrt dem homo factus est nicht ἄνθρωπος ἐγένετο, sondern ἐνανθρωπήσας entspricht, welche Ausdrücke in der orient. Kirchensprache klassisch geworden sind. Die griech. Fassung schließt sich offenbar enger an Joh. 1, 14 an, wo dem σαρκωθείς die Worte

σάρξ ἐγένετο, und dem ἐνανθρωπήσας die Worte ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν entsprechen. Das σαρκοῦσθαι hat also zunächst (1) (analog wie κρυσταλλοῦσθαι = Eis werden) die Bedeutung von „Fleisch werden", d. h. ein Wesen von (theilweise) fleischlicher Substanz, Form und Gestalt werden. Damit nicht in Widerspruch, vielmehr im engsten Zusammenhange stehen die dem lat. *incarnatus* näher liegenden und sich untereinander wechselseitig ergänzenden Bedeutungen: (2) „mit Fleisch bekleidet oder behaftet werden" (nach Analogie von χρυσοῦσθαι inaurari im Sinne der einfachen Uebergolbung, worin das Gold nicht als Bestandtheil des vergoldeten Wesens in Betracht kommt) und ferner (3) „mit dem Fleische Ein Wesen werden", d. h. mit ihm Ein Wesen zu constituiren beginnen, wie χρυσοῦσθαι im vollsten Sinne der Vergoldung, z. B. bei der Bundeslade, bei welcher das Holz mit dem eingeschmolzenen Golde die Lade selbst constituirt[1]. Das lat. incarnatus est freilich bedeutet mehr ein Eingehen in das Fleisch, im Anschluß an das vorhergehende descendit de coelis, welches dadurch ergänzt und näher bestimmt wird, und als Vermittlung des folgenden et homo factus est, worin es gipfelt. Ohne Zweifel hatte die Betonung des Eintrittes in das Fleisch ihre besondere Bedeutung gegenüber den gnostischen Irrthümern von einem bloßen scheinbaren oder ätherischen Leibe Christi. — Der Ausdruck ἐνανθρωπήσας hat gewiß materiell den Sinn des lat. et homo factus est; wie er aber einerseits die weitergehende Bedeutung von Joh. 1, 14 hat, daß der Logos als wahrer Mensch wie einer aus uns unter uns gewohnt habe, so hat er auch die präcisere Bedeutung, daß das Menschsein des Logos, als ein Wohnen in der von ihm als sein Fleisch angenommenen menschlichen Natur, einerseits seine göttliche Selbstständigkeit unangetastet lasse und andererseits die menschliche Natur Christi als eine in ihrer Art vollständige, mit menschlicher Seele begabte Natur voraussetze. Hiedurch erhält die nicänische Formel eine besondere Schärfe gegenüber den Arianern, gegen welche sie gerichtet war, indem sie deren falsche Auffassung von der Menschwerdung nicht minder ausschloß, wie die falsche Logoslehre, worauf dieselbe sich gründete.

98 In der nicänischen Formel (namentlich nach dem griech. Texte durch das ἐνανθρωπήσαντα) war zugleich schon im Voraus die apollinaristische Lehre verdammt, welche den (im Gegensatz zu den Arianern als göttlich gedachten) Logos als geistige Seele Christi und mithin als Bestandtheil der Menschheit auffaßte und das Fleisch nicht als natürliches Fleisch aus Maria genommen wissen wollte, sondern aus der Gottheit sich entwickeln ließ. Damit aber noch deutlicher das Fleisch als angenommenes erscheine, wurde im Symb. Conc. CPL. I. das incarnatus est durch die Worte ex Spiritu S. et Maria Virgine näher bestimmt; und damit aus dem incarnatus est selbst nicht eine Annahme des bloßen Fleisches oder des Leibes, also eine verstümmelte oder halbe Menschwerdung hergeleitet werde, erklärte das Conc. CPL. in seinem Briefe an Papst Damasus: Doctrinam de *inhumanatione Domini* intemeratam servamus, nec animae nec mentis expertem nec imperfectam carnis oeconomiam admittimus, omnino scientes, perfectum ante saecula Verbum *hominem perfectum* in novissimis diebus propter nostram salutem factum esse.

99 Eine treffende Erklärung seiner Tragweite gegenüber der apollinaristischen Lehre erhielt das Symb. Nic. in einem von *Epiph.* Ancor. n. 121 mitgetheilten, bereits um's Jahr 374 im Orient verbreiteten ausführlichen Symbolum: Credimus .... in Filium Dei, ... qui .... descendit et *incarnatus* est: hoc est *perfecte genitus* ex Maria semper virgine per Spiritum sanctum; et *inhumanatus* est: hoc est *assumpsit perfectum hominem* [hoc est], *animam et corpus* et mentem et omnia, quidquid est homo [omnia, quae ad verum hominem, s. ens humanum constituendum re-

---

[1] Wir haben das χρυσοῦσθαι hier bloß herangezogen, um die verbale Bedeutung von σαρκοῦσθαι zu erklären. Von den VV. wird es aber gewöhnlich als Analogie zu [illegible] gebraucht, wo die Bedeutung desselben eine vollere und höhere ist. Denn hier wird es näherhin dahin verstanden, daß 1) die Bekleidung stattfinde in der Form einer Ausstattung und Erfüllung einer niederen Substanz mit einer höheren, wo das induere soviel ist wie imbuere = durchtränken, und daß demnach 2) das „Ein Wesen werden mit dem Bekleidenden" soviel ist, als an dieses übergehen, um als etwas zu ihm Gehöriges Ein Wesen zu constituiren. Hiefür wird indeß noch öfter πυροῦσθαι (ignire) gebraucht.

quiruntur], absque peccato, non *ex* semine viri, neque *in* homine [sc. in persona humana, cujus jam propria essent], sed *in se ipsum carnem adformavit* in unam sanctam unitatem (εἰς ἑαυτὸν σάρκα ἀναπλάσαντα εἰς μίαν ἁγίαν ἑνότητα — das ἀναπλάττειν εἰς ἑαυτόν, d. h. Hinaufbilden in den Sohn Gottes, nämlich die Einfügung der μορφὴ δούλου, der forma servi, in das höhere Wesen des Sohnes Gottes, ist außerordentlich bezeichnend; anderswo haer. 77. n. 29 hat Epiph. dafür den Ausdruck ὑποστήσαντα εἰς ἑαυτόν), [adeoque] non sicut in prophetis inspiravit et locutus et operatus est, sed *perfecte inhumanatus*. Verbum enim caro factum est: non conversionem (τροπήν) subiens aut transmutans (μεταβαλών) suam divinitatem in humanitatem, univit [carnem] in unam sanctam suam perfectionem (τελειότητα, vielleicht besser = totietatem) et deitatem (= substantiam s. hypostasin divinam, anderswo bei Epiph.: εἰς μίαν πνευματικὴν ὑπόστασιν). Unus est enim Dominus Jesus Christus, non duo, idem Dominus, idem Deus, idem rex.

III. Den Umstand, daß das Symb. Nic., indem es dem einzigen Sohne 100 Gottes die ewige Zeugung aus Gott zusprach, nicht ebenso von einer zeitlichen Geburt desselben, sondern von einer Annahme des Fleisches und namentlich von einer Einkehr in die Menschheit geredet hatte, benützte Nestorius, um die Lehre desselben im formellen Widerspruche gegen das Symb. Apost. dahin zu mißdeuten, daß die zeitliche Geburt aus Maria nicht ebenfalls dem Sohne Gottes, sondern bloß dem Menschen Jesus als einem von ihm verschiedenen Subjekte zukomme. Nach ihm bedeutete nämlich das κατελθεῖν, σαρκοῦσθαι und besonders das ἐνανθρωπεῖν bloß eine accidentelle und moralische Verbindung des Sohnes Gottes mit dem Fleische oder der Menschheit als einem von ihm verschiedenen selbständigen Wesen, welch' letzteres ebenso allein das Subjekt der menschlichen, wie der Logos allein Subjekt der göttlichen Prädikate sei. Dem gegenüber glaubte zwar das Ephesinum keine neue Formel des Symbolums aufstellen zu sollen, weil die vorhandene ausreiche; aber es hat die von *Cyr. Alex.* gegebene Erklärung des *Symb. Nic.*, sowie die ihr entsprechenden 12 Anathematismen gegen Nestorius approbirt. Hiernach bedeuten die drei Ausdrücke des Nicänums, wie sie besonders im Anath. 2 umschrieben werden, der Reihe nach eine substanzielle oder physische Vereinigung des Logos mit dem Fleische oder der Menschheit, (descendit de coelis) wodurch das Fleisch in Wahrheit so sein eigenes Fleisch wird, wie das menschliche Fleisch der Seele angehört (et incarnatus est), und so der Logos in der Einheit mit dem ihm physisch eigenen Fleische wahrhaft Mensch ist (et homo factus est). Daraus aber ergibt sich dann weiter, daß die Annahme des Fleisches aus Maria von Seiten des Logos ihn selbst, und nicht einen von ihm verschiedenen Menschen, zum Subjekte der Geburt aus Maria macht, und daß mithin der durch die Annahme des Fleisches constituirte Christus nicht eine moralische Einheit zweier Wesen, Jesu und der Logos, sondern Ein substanzielles Wesen darstellt, welches zugleich Subjekt der menschlichen und der göttlichen Prädikate ist. Man kann daher sagen, durch die Betonung und scharfe Erklärung des σαρκωθέντα habe das Ephesinum sowohl die formelle Einheit des Symb. Nic. mit dem Symb. Apost. hergestellt, wie auch den wahren Sinn des vom ersteren gebrauchten κατελθών und ἐνανθρωπήσας bestimmt. Ueberdies läßt sich sagen, daß besonders der Anath. 2., wie er eine stillschweigende Umschreibung der Worte des Nicänums über den Ursprung Christi ist, so in aller Form die Definition des Wesens

Christi nach Grund, Form und Folge enthalte: indem der Logos sich substanziell mit dem Fleische verbindet (d. h. mit ihm Ein substanzielles Ganze bildet), macht er dieses Fleisch zu seinem eigenen Fleische, und konstituirt mit diesem seinem Fleische den Einen Christus, der darum in Einer Person Gott und Mensch ist.

101 Die formelle Erklärung des Symb. Nic. in diesem Sinne findet sich im zweiten Briefe Cyrills an Nestorius: Haec verba et dogmata [Symboli Nicaeni] et nos sequi debemus, intelligentes, quid significet σαρκωθῆναι καὶ ἐνανθρωπῆσαι τὸν τοῦ θεοῦ λόγον. Non enim dicimus [ut Nestorius calumniabatur], naturam Verbi per immutationem carnem factam nec in totum hominem conversam: immo vero, Verbum, quum sibi carnem anima rationali animatam *secundum substantiam* (καθ' ὑπόστασιν) uniret, ineffabiliter et incomprehensibiliter factum esse hominem et sortitum nomen filii hominis — non secundum voluntatem vel etiam beneplacitum, neque vero etiam in assumptione personae solius. Atque [porro dicimus] diversas quidem esse naturas in veram unitatem coactas, unum vero ex ambobus *Christum* et *Filium* [sc. qui simul sit Dei et hominis filius], *non sublata naturarum differentia* propter unionem, sed, *ambabus*, deitate et humanitate, *absolventibus nobis „unum Dominum Jesum Christum et Filium“* [ut habetur in Symb. Apost.] per ineffabilem et inexplicabilem *ad unitatem concursum.* Ita ergo *is*, qui ante saecula existentiam habet et natus est ex Patre, *natus esse dicitur etiam secundum carnem ex muliere* — non quod divina ejus natura initium sui esse ceperit ex sacra Virgine vel etiam propter se ipsam necessario eguerit secunda generatione post illam ex Patre . . . . sed quod propter nos et propter nostram salutem, uniens sibi secundum substantiam quod humanum est (τὸ ἀνθρώπινον), prodierit ex muliere, ideo dicitur carnaliter natus esse. Non enim prius homo communis natus est ex sacra Virgine, et postea in hunc intravit Verbum; sed ex ipsa vulva unitus, sustinere dicitur generationem carnalem, tanquam *propriae carnis nativitatem sibi adsciscens* (ὡς τῆς ἰδίας σαρκὸς τὴν γέννησιν οἰκειούμενος). — In dem dritten, ebenfalls vom Ephesinum genehmigten Briefe Cyrills wird diese Erklärung weiter ausgeführt. Namentlich wird hier die Einwohnung des Logos in der Menschheit, im Gegensatze zur Einwohnung in den Heiligen, als eine solche bezeichnet, welche auf einer unio *secundum naturam* (ἑνωθεὶς κατὰ φύσιν) beruhend, ähnlich sei, *qualis et anima hominis dicitur habere ad proprium corpus* (also auf Einverleibung beruhe), und demgemäß die Einigung selbst *unio naturalis* (ἕνωσις φυσική) genannt, woraus folge, daß Alles, was im Symbolum oder in der hl. Schrift von Jesus Christus ausgesagt werde, sich auf Eine Person und Ein substanzielles Wesen, nämlich das des fleischgewordenen Sohnes Gottes, beziehe (ἑνὶ προσώπῳ, ὑποστάσει μιᾷ τῇ τοῦ Λόγου σεσαρκωμένῃ). — In etwas anderer Ordnung, d. h. unter Voranstellung der Geburt des Logos aus Maria, worin die Vereinigung desselben mit dem Fleische begründet wurde und in ihrer Eigenart sich offenbart, ist die antinestorianische Formulirung des Ursprunges und der Constitution Christi ausgesprochen in den dem 3. Briefe Cyrills angehängten Anathematismen, namentlich den vier ersten. Anath. 1. Si quis non confitetur, Deum esse veraciter Emmanuel (τὸν Ἐμμανουήλ) et propterea Dei genitricem sanctam virginem: peperit enim secundum carnem carnem factum Dei Verbum, secundum quod scriptum est: Verbum caro factum est, anathema sit. Anath. 2. Si quis non confitetur carni secundum substantiam (καθ' ὑπόστασιν) unitum Dei Patris Verbum, unumque esse Christum cum propria carne [= ipsumque ita cum propria carne esse vel constituere unum Christum], eundem scilicet Deum simul et hominem, anathema sit. Anath. 3. Si quis in uno Christo dividit substantias (ὑποστάσεις) post unitionem, sola eas connexione (συναφείᾳ) conjungens, quae secundum dignitatem fit, vel etiam auctoritatem et potestatem, ac non potius conventu, qui per unitatem factus est naturalem (συνόδῳ τῇ καθ' ἕνωσιν φυσικήν), anathema sit. Anath. 4. Si quis in personis duabus vel subsistentiis eas voces, quae in Apostolicis scriptis continentur et Evangelicis, dividit, vel quae de Christo dicuntur a Sanctis vel ab ipso, et aliquas quidem ex his velut homini, qui praeter Dei Verbum specialiter intelligatur, aptaverit, illas autem tanquam dignas Deo soli Dei Patris Verbo deputaverit, anathema sit.

Die hier gebrauchten verschärfenden und realistischen Ausdrücke (ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν, ἕν. φυσική, μία ὑπόστασις), welche der antiochenischen Partei Anstoß gaben, als ob sie eine Fusion der Naturen bedeuteten und auf Apollinarismus hinausliefen, sind in der zwei Jahre nach dem Ephesinum mit jener Partei vereinbarten Unionsformel, welche größtentheils von den Antiochenern bereits zu Ephesus vorgelegt worden war, umgangen, indem die Einheit Christi bloß als die ἑνὸς προσώπου bezeichnet wird. Obgleich diese Formel wirklich orthodox ist, so wäre es doch verfehlt, mit einigen TT. gerade sie als die klassische und definitive Fassung der antinestorianischen Kirchenlehre anzusehen. Zwar ist der erste Theil derselben wegen seiner gegen die älteren Monophysiten gerichteten Tendenz dem ersten Theile des Symb. Chalced. zu Grunde gelegt, aber hierin zugleich die μία ὑπόστασις adoptirt worden. Die Unionsformel lautet: Confitemur itaque Dominum nostrum Jesum Christum Filium Dei unigenitum, Deum esse perfectum, et hominem perfectum ex anima rationali et corpore constitutum; ante saecula quidem ex Patre natum secundum divinitatem, postremis vero temporibus eumdem ipsum propter nos et propter nostram salutem ex Maria Virgine secundum humanitatem: eumdem Patri consubstantialem secundum divinitatem, nobis item coessentialem secundum humanitatem, siquidem duarum naturarum facta est unio: et propterea unum Christum, unum Filium, unum Dominum confitemur. Secundum hunc inconfusae unitatis intellectum sanctam Virginem Deiparam esse confitemur, propterea quod Deus Verbum incarnatum sit et homo factum, et ex ipso conceptu templum ex illa sumptum sibi univerit. Evangelicas autem et apostolicas de Domino voces, scimus theologos alias quidem, tanquam ad unam personam pertinentes, communes facere, alias vero tanquam in duabus naturis divisim usurpare; et illas quidem Deo dignas secundum Christi divinitatem, alias vero humiles secundum illius humanitatem tradere. Den letzten allerdings etwas verfänglichen Satz, wegen dessen Anerkennung Cyrill von seinen Freunden angegriffen wurde, als ob darin der Nestorianismus versteckt sei, erklärt und vertheidigt er in ep. ad Acac. Melit. (opp. t. 5. p. 2. pag. 116 ff.), indem er demselben den Sinn gibt, daß die Aussagen der hl. Schrift über Christus nach den Gottesgelehrten in drei Klassen zerlegt würden; in solche, welche, keine der Naturen einzeln hervorhebend, sondern bloß die Einheit der Person im Auge habend, zugleich göttliche und menschliche Prädikate von Christus aussagten, und in solche, welche, die eine oder andere Natur allein hervorhebend, entweder bloß göttliche oder bloß menschliche Prädikate von Christus aussagten.

Unmittelbar vor dem Ephesinum war im Abendlande ein Geistesverwandter von Nestorius, der pelagianische Priester Leporius aus Gallien, im Jahre 424 oder 425 auf einer Synode zu Carthago zur Retractation bewogen worden. Sein wahrscheinlich von *August.* verfaßter, wenigstens von ihm nebst anderen Bischöfen mitunterzeichneter, von der Synode approbirter und den gallischen Bischöfen mitgetheilter Libellus satisfactionis (bei Leo I. liber assertionis Augustini genannt), schon damals von den gallischen Bischöfen in einem Schreiben an Kaiser Theodosius gegen Nestorius angerufen und später oft von Päpsten und VV. citirt, spiegelt die Lehrform der meisten vorephesinischen VV. wieder und bestimmt die unio substantialis und physica Cyrills als eine mixtio inconfusa oder unvermengte Mischung. (Der Text bei *Hardouin* I. 1263.) Die Hauptstellen lauten: Confitemur Dominum ac Deum nostrum Jesum Christum, unicum Filium Dei, qui ante saecula natus ex Patre est, novissimo tempore de Spiritu sancto ex Maria semper virgine factum hominem, Deum natum. Et confitentes utramque substantiam, carnis, et Verbi, unum eumdemque Deum atque hominem inseparabilem pia fidei credulitate suscepimus; et ex tempore susceptae carnis sic omnia didicimus, quae erant Dei, transisse in hominem, ut omnia, quae erant hominis, in Deum venirent — ut hac intelligentia Verbum factum sit caro, non ut conversione aut mutabilitate aliqua coeperit esse, quod non erat, sed ut potentia divinae dispensationis Verbum Patris, nunquam a Patre discedens, homo proprie fieri dignaretur, incarnatusque sit Unigenitus secreto illo mysterio, quod ipse novit (nostrum namque est credere, illius nosse), ac sic, ut ipse Deus Verbum, totum suscipiens, quod est hominis, homo sit, et adsumptus homo, totum accipiendo, quod est Dei, aliud quam Deus esse non possit. — Non tamen, quia incarnatus dicitur et *immixtus,* diminutio eius est accipienda substantiae. Novit enim Deus *sine sui corruptione misceri* et

tamen in *veritate misceri;* novit in se ita suscipere, ut nihil ei crescat augmenti, qui se ipse totum novit infundere, ut nihil accidat detrimenti. Non ergo, ad intelligentiam imbecillitatis nostrae secundum experimentorum visibilia documenta facientes conjecturam de aequalibus se ingredientibus creaturis, putemus Deum hominemque commixtum, et tali confusione carnis et Verbi quasi aliquod corpus effectum. Absit ita credere, ut conflatili quodam genere duas naturas in unam arbitremur redactas esse substantiam; huiusmodi enim commixtio partis utriusque corruptio est. Deus enim, qui capax est, non capabilis, penetrans, non penetrabilis, implens, non implebilis, qui ubique simul totus et ubique diffusus est, per infusionem potentiae suae misericorditer naturae mixtus est humanae, non humana natura naturae est mixta divinae. Caro igitur proficit in Verbum, non Verbum profecit in carnem, et tamen verissime Verbum caro factum est .... Nascitur ergo nobis proprie de Spiritu sancto et Maria semper virgine Deus homo Jesus Christus Filius Dei; ac sic in alterutrum unum fit Verbum et caro, ut, manente in sua perfectione naturaliter utraque substantia, sine sui praeiudicio et humanitati divina communicent et divinitati humana participent, nec alter Deus, alter homo, sed idem ipse Deus qui et homo, et vicissim idem ipse homo, qui et Deus, Jesus Christus, unus Dei Filius et nuncupetur et vere sit.

104 IV. Auf Grund der vom Ephesinum adoptirten Erklärung des Symb. Nic. wurde durch das *Conc. Chalcedon.*, um allen Mißdeutungen zu begegnen, ein neues specifisch christologisches Symbolum aufgestellt, worin ex professo die aus der σάρκωσις und ἐνανθρώπησις des Logos sich ergebende volle Constitution des Wesens Christi niedergelegt ist, und welches sich darum als Corollar an die betreffenden Worte des Symb. Nic. anschließen und in letzteres einfügen ließe. Weil speziell gegen die Eutychianer gerichtet, welche aus der σάρκωσις die Fusion der Naturen folgerten, betont es zunächst im Gegensatz zum Ephesinum den Inhalt der ἐνανθρώπησις als eine Verbindung des Logos in seiner unversehrten göttlichen Natur mit einer vollen und unversehrten menschlichen Natur (weßhalb es auch stets statt „Fleisch" den Ausdruck „Menschheit" gebraucht), und stellt beide Naturen unter dem dreifachen Gesichtspunkte der Vollkommenheit, der Consubstanzialität und des Ursprungs durch Zeugung nebeneinander (erster Theil). Aber zugleich enthält es den technischen Ausdruck für die Einheit Christi als eine untheilbare und untrennbare Einheit der Person und der Hypostase (im Gegensatz zu Nestorius), die wegen der Unvermischtheit und Unversehrtheit der Naturen (im Gegensatz zu Eutyches) auch ausschließlich eine Einheit der Person oder Hypostase, nicht zugleich eine Einheit der Natur ist (zweiter Theil). Die im zweiten Theile dieses Symbolums enthaltene zweiseitige Bestimmung der Einheit Christi wurde gegenüber den doppelseitigen Angriffen der Nestorianer und Eutychianer in den Canones des V. Concils näher erklärt und vertheidigt, und besonders im can. 4. die Einigung, wodurch jene Einheit vermittelt ist, als Einigung durch Zusammensetzung oder der Subsistenz nach, näher durch wahre und reine Zusammensetzung zu Einem subsistirenden Wesen charakterisirt.

105 Der Text des *Symb. Chalc.* lautet: Sequentes sanctos patres, unum eundemque confiteri Filium et Dominum nostrum Jesum Christum consonanter omnes docemus eundemque *perfectum in deitate* et eundem *perfectum in humanitate*, Deum vere et hominem vere eundem ex anima rationabili et corpore, consubstantialem Patri secundum deitatem, consubstantialem nobis eundem secundum humanitatem, per omnia nobis similem absque peccato: *ante saecula quidem de patre genitum* secundum dei-

tatem, in novissimis diebus eundem propter nos et propter salutem nostram *ex Maria virgine* Dei genitrice *secundum humanitatem;* [II. Theil] unum eundemque Christum Filium Dominum unigenitum, *in duabus naturis inconfuse* (ἀσυγχύτως), *immutabiliter* (ἀτρέπτως), *indivise* (ἀδιαιρέτως), *inseparabiliter* (ἀχωρίστως) agnoscendum, nusquam sublata naturarum differentia propter unitionem, magisque salva proprietate utriusque naturae, et *in unam personam atque subsistentiam concurrente,* non in duas personas partitum atque divisum, sed unum et eundem Filium unigenitum Deum Verbum Dominum Jesum Christum: sicut ante prophetae de eo, et ipse nos Jesus Christus erudivit, et patrum nobis symbolum tradidit.

Der erste Theil dieses Symbolums ist treffend umschrieben im can. 4. des *Conc. Later.* v. J. 641. Si quis secundum sanctos Patres non confitetur proprie et secundum veritatem ipsius et unius Domini nostri et Dei Jesu Christi duas nativitates, tam ante saecula ex Deo et Patre incorporaliter et sempiternaliter, quam de sancta Virgine semper Dei genitrice Maria corporaliter in ultimis saeculorum, atque unum eundemque Dominum nostrum et Deum Jesum Christum consubstantialem Deo et Patri secundum deitatem et consubstantialem homini et matri secundum humanitatem, atque eundem passibilem carne et impassibilem deitate, circumscriptum corpore, incircumscriptum deitate, eundem inconditum et conditum, terrenum et coelestem, visibilem et intelligibilem, capabilem et incapabilem, ut toto homine eodemque et Deo totus homo reformaretur, qui sub peccato cecidit, condemnatus sit. — Der den zweiten Theil des Symbolums beleuchtende can. 4. des *Conc.* V. bezeichnet am Schlusse die Einigung der Naturen als unio κατὰ σύνθεσιν, *sec. compositionem* [sc. *veram,* quae facit unum per se s. substantialiter, et *meram,* quae servat naturam propriam componentium] oder als Zusammensetzung zweier Naturen und spricht zugleich diesen spezifischen Charakter der Einigung auch in dem Ausdrucke unio καθ' ὑπόστασιν = sec. *subsistentiam* aus [sc. sec. substantiam et ita secundum substantiam, ut substantia Verbi maneat et sit perfecte in se subsistens]. Cum multis modis unitas intelligatur: ii quidem, qui Apollinaris et Eutychis impietatem sequuntur, *interemptioni* (ἀφανισμόν) eorum, quae convenerunt, studentes, *unionem secundum confusionem* praedicant; ii vero, qui cum Theodoro et Nestorio sentiunt, *divisione* gaudentes, *relativam unitatem* inducunt. Sancta vero Dei Ecclesia, utriusque perfidiae impietatem ejiciens *unitionem Verbi Dei ad carnem secundum compositionem,* quod est *secundum subsistentiam,* confitetur; unitio enim sec. compositionem in Christi mysterio non solum inconfusa, quae convenerunt, servat [*mera* compositio], sed neque divisionem suscipit [*vera* compositio].

Das Chalcedonensische Symbolum war (abgesehen von der Formel der hypostatischen Einheit) nur eine Zusammenfassung der Lehre Leo's I. in der berühmten *epist. ad Flavianum,* welche sich ihrerseits als Commentar des apost. Symbolums gibt: 1) Doppelter Ursprung Christi (Cap. 2), 2) Unversehrtheit beider Naturen (Cap. 3), 3) Resumé und Verhältniß der Naturen.

Cap. 2: Fidelium universitas profitetur, credere se in Deum Patrem omnipotentem, et in Jesum Christum Filium ejus unicum, Dominum nostrum, qui natus est de Spiritu sancto ex Maria Virgine. Quibus tribus sententiis omnium fere haereticorum machinae destruuntur. Cum enim Deus et omnipotens et aeternus creditur Pater, consempiternus eidem Filius demonstratur, in nullo a Patre differens, quia de Deo Deus, de omnipotente omnipotens, de aeterno natus est coaeternus, non posterior tempore, non inferior potestate, non dissimilis gloria, non divisus essentia. Idem vero sempiterni genitoris unigenitus sempiternus natus est de Spiritu Sancto et Maria Virgine. Quae nativitas temporalis illi nativitati divinae et sempiternae nihil minuit, nihil contulit, sed totam se reparando homini, qui erat deceptus, impendit, ut et mortem vinceret et diabolum, qui mortis habebat imperium, sua virtute destrueret; non enim superare possemus peccati et mortis auctorem, nisi naturam nostram ille susciperet et suam faceret, quem nec peccatum contaminare nec mors potuit detinere. . . [Neque etiam] ita nobis intelligenda est illa generatio singulariter mirabilis et mirabiliter singularis, ut per novitatem creationis proprietas mota sit generis. Fecunditatem enim Virgini Spiritus sanctus dedit, veritas autem corporis sumta de corpore est, et aedificante sibi Sapientia domum, *Verbum caro factum est, et ha-*

bitavit in nobis, hoc est, in ea carne, quam assumsit ex homine, et quam spiritu vitae rationalis animavit. . . .

Cap. 3: Salva igitur proprietate utriusque naturae et substantiae et in unam coeunte personam, suscepta est a majestate humilitas, a virtute infirmitas, ab aeternitate mortalitas, et ad resolvendum conditionis nostrae debitum natura inviolabilis naturae est unita passibili, ut, quod nostris remediis congruebat, unus atque idem mediator Dei et hominum, homo Jesus Christus, et mori posset ex uno et mori non posset ex altero. In integra ergo veri hominis perfectaque natura verus natus est Deus, totus in suis, totus in nostris; nostra autem dicimus, quae in nobis ab initio Creator condidit, et quae reparanda suscepit . . . . Assumpsit [enim] formam servi sine sorde peccati, humana augens, divina non minuens, et quia exinanitio illa, qua se invisibilis visibilem praebuit et Creator ac Dominus omnium rerum unus voluit esse mortalium, inclinatio fuit miserationis, non defectio potestatis. Proinde, qui manens in forma Dei fecit hominem, idem in forma servi factus est homo. Tenet enim sine defectu proprietatem suam utraque natura, et sicut formam servi Dei forma non adimit, ita formam Dei servi forma non minuit. . . .

Cap. 4: Ingreditur ergo haec mundi infima Filius Dei, de caelesti sede descendens et a paterna gloria non recedens, novo ordine, nova nativitate generatus. Novo ordine, quia invisibilis in suis, visibilis factus est in nostris; incomprehensibilis voluit comprehendi; ante tempora manens, esse coepit ex tempore; universitatis Dominus servilem formam, obumbrata majestatis suae immensitate suscepit; impassibilis Deus non dedignatus est esse homo passibilis et immortalis mortis legibus subjacere. Nova autem nativitate generatus, quia inviolata virginitas concupiscentiam nescivit, carnis materiam ministravit . . . [et ita] assumpta est de matre Domini natura, non culpa. Nec in Domino Jesu Christo, ex utero Virginis genito, quia nativitas est mirabilis, ideo nostri est natura dissimilis. Qui enim verus est Deus, idem verus est homo, et nullum est in hac unitate mendacium, dum invicem [sibi in-] sunt et humilitas hominis et altitudo deitatis; sicut enim Deus non mutatur miseratione, ita homo non consumitur dignitate. Agit enim utraque forma cum alterius communione, quod proprium est, Verbo scilicet operante, quod Verbi est, et Carne exsequente, quod Carnis est. Unum horum coruscat miraculis, aliud succumbit injuriis; et sicut Verbum ab aequalitate paternae gloriae non recedit, ita caro naturam nostri generis non relinquit.

108 V. Das Symbolum von Chalcedon erhielt aber seinerseits wieder eine an dasselbe als Corollar sich anschließende Ergänzung durch die nach dem Vorgange des Conc. Later. v. 649 aufgestellte Definition des VI. Concils, welche das Verhältniß der unvermischten und untrennbaren Einheit der Naturen auf das sich daraus ergebende analoge Verhältniß des Wollens und der Thätigkeit der Naturen anwendet und so neben der substanziellen auch die dynamische, resp. organische Gestalt der Constitution Christi feststellt, in dem Sinne, daß die beiden in Einem Subjekte verbundenen Naturen in innigster Gemeinschaft und Unterordnung die Prinzipien eines doppelten geistigen Lebens und Wirkens sind, worauf bereits Leo I. am Schlusse seiner Definition hingewiesen hatte.

109 Nach Anführung des Symb. Chalc. fährt das Conc. VI. fort: Et duas naturales *voluntates* (θελήσεις ἤτοι θελήματα) in eo, et duas naturales *operationes* indivise, inconvertibiliter, inseparabiliter, inconfuse sec. ss. Patrum doctrinam adaeque praedicamus. Dieser Satz wird dann sofort in seinen beiden Theilen einzeln erklärt: Et duas [quidem] naturales *voluntates*, non contrarias, absit, juxta quod impii asseruerunt haeretici, sed sequentem ejus humanam voluntatem et non resistentem vel reluctantem, sed potius subjectam divinae ejus atque omnipotenti voluntati. Oportebat enim carnis voluntatem moveri, subjici vero voluntati divinae, juxta sapientissimum Athanasium. Sicut enim ejus caro, caro Dei Verbi dicitur et est, ita et naturalis carnis

ejus voluntas propria Dei Verbi dicitur et est, sicut ipse ait: *Quia descendi de coelo, non ut faciam voluntatem meam, sed ejus, qui misit me Patris,* suam propriam dicens voluntatem, quae erat carnis ejus; nam et caro propria ejus facta est. Quemadmodum enim sanctissima atque immaculata animata ejus caro deificata [per deificationem] non est perempta, sed in proprio sui statu et ratione permansit: ita et humana ejus voluntas deificata non est perempta, sed salvata est magis secundum deiloquum Gregorium dicentem: Nam illius velle, quod in Salvatore intelligitur, non est contrarium Deo, deificatum totum. — Duas vero naturales *operationes* indivise inconvertibiliter, inconfuse, inseparabiliter in eodem Domino nostro Jesu Christo vero Deo nostro glorificamus, hoc est, divinam operationem et humanam operationem, secundum divinum praedicatorem Leonem, apertissime asserentem: Agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est, Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exsequente quod carnis est. Nec enim in quoquam unam dabimus naturalem operationem Dei et creaturae, ut neque, quod creatum est, in divinam educamus essentiam, neque, quod eximium est divinae naturae, ad competentem creaturis locum dejiciamus; unius enim ejusdemque tam miracula, quam passiones cognoscimus, secundum aliud et aliud earum, ex quibus est et in quibus habet esse naturarum, sicut admirabilis inquit Cyrillus. — Auf Grund dieser speziellen Ausführung faßt dann das Concil am Schlusse die ganze Lehre von der Constitution Christi zusammen, wie folgt: Undique igitur inconfusum atque indivisum conservantes, brevi voce cuncta proferimus: unum sanctae Trinitatis et post incarnationem Dominum nostrum Jesum Christum verum Deum nostrum esse credentes, asserimus *duas ejus esse naturas in una ejus radiantes subsistentia,* in qua tam miracula quam passiones per omnem sui dispensativam conversationem non per phantasiam, sed veraciter demonstravit, ob naturalem differentiam in eadem una subsistentia cognoscendam, dum *cum alterius communione utraque natura indivise et inconfuse propria vellet atque operaretur;* juxta quam rationem et duas naturales voluntates et operationes confitemur, ad salutem humani generis convenienter in eo concurrentes.

110 VI. Die wichtigste im Abendlande entstandene Formulirung der Constitution Christi ist im sogen. *Symb. Athanasianum* enthalten, welche, mit Ausnahme des im letzten Satze ausgesprochenen Vergleiches der Constitution Christi mit der natürlichen Zusammensetzung des Menschen ganz dem Symb. Chalced. nachgebildet ist. Dieser Vergleich war übrigens dem Wesen nach schon in dem kanonischen III. Briefe Cyrills enthalten; die etwas freie Form des Ausdrucks ist indeß von Augustinus (in Joh. tr. 87. n. 3 u. ö.) entlehnt. — Eine sehr ausführliche Darlegung der Incarnationslehre (wie auch der Trinitätsl. s. Bd. II. n. 697) im Sinne und in der Redeweise des hl. Augustinus, und theilweise auch Leo's I., enthält sodann das Symbolum des Conc. *Tolet. XI.* (v. J. 675), welches sich besonders durch genauere und eingehendere Bestimmung der aus der Constitution Christi sich ergebenden, resp. darin enthaltenen Beziehungen Christi zur Trinität in Gott ausgezeichnet.

111 *Symb. Athan.:* Sed necessarium est ad aeternam salutem, ut incarnationem quoque Domini nostri Jesu Christi fideliter credat. Est ergo fides recta, ut credamus et confiteamur, quia Dominus noster Jesus Christus, Dei Filius, Deus et homo est. Deus est ex substantia Patris ante saecula genitus, et homo est ex substantia matris in saeculo natus; perfectus Deus, perfectus homo, ex anima rationali et humana carne subsistens [= consistens]; aequalis Patri secundum divinitatem, minor Patre secundum humanitatem. Qui licet Deus sit et homo, non duo tamen, sed unus est Christus. Unus autem non conversione divinitatis in carnem, sed assumptione humanitatis in Deum; unus omnino non confusione substantiae, sed unitate personae. Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo: ita Deus et homo unus est Christus. Im Zusammenhange zielt der Vergleich mit

der natürlichen Zusammensetzung des Menschen offenbar dahin, einerseits den Ausschluß der Umwandlung und Vermischung der beiden Bestandtheile, und andererseits die trotzdem bestehende physische Einheit der Person zu veranschaulichen; er will also keineswegs eine vollständige und allseitige Gleichheit der beiderseitigen Einheit behaupten. Ebenso wenig darf man die Form des Ausdruckes in der Parallelstellung der beiden Satzglieder zu sehr pressen, da in demselben mehr die Plastik des Vergleiches als grammatische Genauigkeit intendirt ist. Unter den mannigfachen Erklärungen, resp. schärferen Fassungen dieses Vergleiches sind besonders folgende zwei hervorzuheben, welche beide davon ausgehen, daß homo (wie bes. bei August. oft) im zweiten Satztheile nicht koncret, sondern abstrakt für die Menschheit steht, nämlich entweder: sicut anima rationalis et caro (d. h. *cum sua carne*) unus est homo, ita Deus et homo (d. h. „Deus *cum sua humanitate*“ oder „cum sua carne“ nach dem 2. Anath. Cyrills) unus *est* Christus; oder: sicut anima rationalis et caro unus est homo (d. h. unum *constituunt* hominem), ita Deus et homo (sc. humanitas) unus est Christus (d. h. *unum constituunt Christum* nach dem 2. Briefe Cyrills). Beide Fassungen entsprechen dem Sinne des hl. Augustinus, die erstere, inwiefern er den Menschen in platonischer Weise als anima rationalis habens corpus, die zweite, inwiefern er Christus als eine „mixtura Dei et hominis“, wie den Menschen als eine mixtura animae et corporis, aufzufassen pflegt. Die erstere Fassung, welche den Vorzug besitzt, auch die Einheit des Menschen gerade unter dem Gesichtspunkte der persönlichen Einheit schärfer zu betonen und zu erklären, hat Aug. tr. 19 in Joan.: Filius Dei, quod est Verbum Dei, habet hominem, tanquam anima corpus. Sicut anima habens corpus non facit duas personas, sed unum hominem, sic Verbum habens hominem non facit duas personas, sed unum Christum. Quid est homo? Anima rationalis habens corpus. Quid est Christus? Verbum Dei habens hominem.

112 Die Christologie des *Symb. Tolet.* besteht aus drei Theilen: I. Ursprung Christi, II. Constitution, III. neue und eigenthümliche Relationen: 1) des Ursprunges, 2) der Stellung (Gleich- und Unterordnung), 3) der Oekonomie, welche sich aus der Constitution Christi für ihn als Menschen, namentlich in Hinsicht auf die Trinität ergeben.

I. De his tribus personis solam Filii personam pro liberatione humani generis hominem verum sine peccato de sancta et immaculata Maria Virgine credimus assumpsisse: de qua novo ordine novaque nativitate est genitus; novo ordine, quia invisibilis divinitate, visibilis monstratur in carne: nova autem nativitate est genitus, quia intacta virginitas et virilem coitum nescivit et foecundata per Spiritum sanctum carnis materiam ministravit. Qui partus Virginis nec ratione colligitur, nec exemplo monstratur; quod si ratione colligitur, non potest esse mirabile; si exemplo, non erit singulare. Nec tamen Spiritus sanctus Pater esse credendus est Filii, pro eo quod Maria eodem sancto Spiritu obumbrante concepit: ne duos Patres Filii videamur asserere, quod utique nefas est dici. In quo mirabili conceptu, aedificante sibi Sapientia domum, Verbum caro factum est et habitavit in nobis; nec tamen Verbum ipsum ita in carne conversum atque mutatum est, ut desisteret Deus esse, qui homo esse voluisset; sed ita Verbum caro factum est, ut non tantum ibi sit Verbum Dei et hominis caro, sed etiam rationalis hominis anima, atque hoc totum et Deus dicatur propter Deum et homo propter hominem.

II. In quo Dei Filio duas credimus esse naturas, unam divinitatis, alteram humanitatis: quas ita in se una Christi persona univit, ut nec divinitas ab humanitate, nec humanitas a divinitate possit aliquando seiungi; unde perfectus Deus, perfectus et homo in unitate personae unius est Christus. Nec tamen, quia duas diximus in Filio esse naturas, duas causabimur in eo esse personas, ne Trinitati, quod absit, accedere videatur quaternitas; Deus enim Verbum non accepit personam hominis, sed naturam, et in aeternam personam divinitatis temporalem accepit substantiam carnis. Ita quum unius substantiae credamus esse Patrem et Filium et Spiritum sanctum, non tamen dicimus, ut huius Trinitatis unitatem Maria Virgo genuerit, sed tantummodo Filium, qui solus naturam nostram in unitate personae suae assumpsit. Incarnationem quoque huius Filii Dei tota Trinitas operasse credenda est, quia inseparabilia sunt opera Trinitatis. Solus tamen Filius formam servi accepit in singularitate personae, non in unitate divinae naturae, in id quod est proprium Filii, non quod commune Trinitati: quae forma

illi ad unitatem personae coaptata est, id est, ut Filius Dei et Filius hominis unus sit Christus. Item idem Christus in duabus naturis tribus exstat substantiis: Verbi, quod ad solius Dei essentiam referendum est, corporis et animae, quod ad verum hominem pertinet. Habet igitur in se geminam substantiam divinitatis suae et humanitatis nostrae.

III. Hic tamen pro eo, quod de Deo Patre sine initio prodiit, natus tantum (nam neque factus, neque praedestinatus accipitur), per hoc tamen, quod de Maria Virgine natus est, et natus et factus et praedestinatus esse credendus est. Ambae tamen in illo generationes mirabiles: quia et de Patre sine matre ante saecula est genitus et in fine saeculorum de matre sine patre est generatus: qui tamen secundum quod Deus est, creavit Mariam, secundum quod homo, creatus est a Maria: ipse et pater matris et filius. — Item et per hoc quod Deus, est aequalis Patri; per hoc quod homo, minor est Patre. Item et maior et minor seipso esse credendus est: in forma enim Dei etiam ipse Filius seipso maior est, propter humanitatem assumptam, qua divinitas maior est: in forma autem servi seipso minor est, id est, humanitate, quae minor divinitate accipitur; nam sicut per assumptam carnem non tantum a Patre, sed a seipso minor accipitur, ita secundum divinitatem coaequalis est Patri, et ipse et Pater maior est homine, quem sola Filii persona assumpsit. Item in eo quod quaeritur, utrum posset Filius sic aequalis et minor esse Spiritu sancto, sicut Patri nunc aequalis, nunc minor Patre creditur esse, respondemus: Secundum formam Dei aequalis est Patri et Spiritui sancto, secundum formam servi minor est et Patre et Spiritu sancto: quia nec Spiritus sanctus nec Deus Pater, sed sola Filii persona suscepit carnem, per quam minor esse creditur illis personis duabus. — Missus [tandem] Filius non solum a Patre, sed ab Spiritu sancto missus credendus est: in eo quod ipse per Prophetam dicit: Et nunc Dominus misit me et Spiritus sanctus. A seipso quoque missus accipitur: pro eo quod inseparabilis non solum voluntas, sed operatio totius Trinitatis agnoscitur.

VII. Alle früheren Definitionen sind unter Rückblick auf sämmtliche christologische Häresien zusammengefaßt in dem *Decretum pro Jacobitis*, oder der Bulle Eugens IV.: Cantate Domino: 113

114 Sacrosancta Romana ecclesia firmiter *credit*, profitetur et praedicat unam ex trinitate personam, verum Deum Dei Filium ex Patre genitum, Patri consubstantialem et coaeternum, in plenitudine temporis, quam divini consilii inscrutabilis altitudo disposuit, propter salutem humani generis, veram hominis integramque naturam ex immaculato utero Mariae virginis assumpsisse et sibi in unitatem personae copulasse tanta unitate, ut, quidquid ibi Dei est, non sit ab homine separatum, quidquid est hominis, non sit a deitate divisum, sitque unus et idem indivisus, utraque natura in suis proprietatibus permanente, Deus et homo, Dei Filius et hominis filius, aequalis Patri secundum divinitatem, minor Patre secundum humanitatem: immortalis et aeternus ex natura divinitatis, passibilis et temporalis ex conditione assumptae humanitatis. *Anathematizat* autem, exsecratur et damnat omnem haeresim contraria sapientem. (1) Et primo damnat Ebionem, Cerinthum, Marcionem, Paulum Samosatenum, Photinum omnesque similiter blasphemantes, qui, percipere non valentes unionem personalem humanitatis ad Verbum, Jesum Christum Dominum nostrum verum Deum esse negaverunt, ipsum *purum hominem* confitentes, qui divinae gratiae participatione majori, quam sanctioris vitae merito suscepisset, divinus homo diceretur. (2) Anathematizat etiam Manichaeum cum sectatoribus suis, qui Dei Filium *non verum corpus*, sed phantasticum sumpsisse somniantes, humanitatis in Christo veritatem penitus sustulerunt; nec non Valentinum asserentem, Dei Filium *nihil de Virgine Matre cepisse*, sed *corpus coeleste* sumpsisse atque transisse per uterum Virginis, sicut per aquaeductum defluens aqua transcurrit. (3) Arium etiam, qui, asserens corpus ex Virgine assumptum *anima caruisse*, voluit loco animae fuisse Deitatem; Apollinarem quoque, qui intelligens, si anima corpus informans negetur in Christo, humanitatem veram ibidem non fuisse, *solam posuit animam sensitivam*, sed Deitatem Verbi vicem rationalis animae tenuisse. (4) Ana-

thematizat etiam Theodorum Mopsuestenum atque Nestorium asserentes, *humanitatem Dei Filio unitam esse per gratiam et ob id duas esse in Christo personas*, sicut duas fatentur esse naturas, cum intelligere non valerent, unionem humanitatis ad Verbum hypostaticam extitisse, et propterea negarent Verbi subsistentiam accepisse; nam secundum hanc blasphemiam non Verbum caro factum est, sed Verbum per gratiam habitavit in carne, hoc est, non Dei Filius homo factus est, sed magis Dei Filius habitavit in homine. (5) Anathematisat etiam, exsecratur et damnat Eutychem archimandritam, qui, cum intelligeret juxta Nestorii blasphemiam veritatem incarnationis excludi, et propterea oportere, quod ita Dei Verbo unita esset humanitas, ut Deitatis et humanitatis una esset eademque persona, ac etiam capere non posset, stante pluralitate naturarum unitatem personae, sicut Deitatis et humanitatis in Christo unam posuit esse personam, ita *unam asseruit esse naturam*, volens ante unionem dualitatem fuisse naturarum, sed in unam naturam in assumptione transiisse — maxima blasphemia et impietate concedens, aut humanitatem in Deitatem, aut Deitatem in humanitatem esse conversam. (6) Anathematisat etiam, exsecratur et damnat Macarium Antiochenum omnesque similia sapientes, qui licet vere de naturarum dualitate et personae unitate sentiret, tamen circa Christi operationes enormiter aberravit dicens, in Christo utriusque naturae *unam fuisse operationem unamque voluntatem;* hos omnes cum haeresibus suis anathematisat Sacrosancta Romana ecclesia, affirmans in Christo duas esse voluntates duasque operationes.

115 VIII. Die Hauptpunkte des kirchlichen Dogmas über die Person Christi sind nach den angeführten Glaubensregeln folgende.

1. Christus ist keine bloß menschliche Person, sondern vielmehr dieselbe Person mit dem eingeborenen Sohne Gottes oder dem ewigen Worte; er ist also eine göttliche Person, und wie er als solche die göttliche Natur besitzt, so hat er in dieser eine seiner zeitlichen Geburt vorausgehende ewige Existenz.

116 2. Aber dieselbe göttliche Person besitzt in Folge zeitlicher Annahme außer ihrer göttlichen Natur auch eine wahre und vollständige menschliche Natur; und da sie dieselbe ebenso wahrhaft und eigentlich als ihr eigen besitzt, wie ihre göttliche Natur, und wie eine menschliche Person ihre menschliche Natur zu eigen hat, so ist die göttliche Person als Inhaberin der menschlichen Natur zugleich wahrhaft Mensch, und eben als menschgewordene göttliche Person ist sie die Person Christi.

117 3. Die mit dem Namen Christus bezeichnete Person ist nicht bloß ein ideelles oder moralisches Ganze, sondern ein einheitliches und untheilbares Wesen im strengsten Sinne des Wortes, indem in ihr die göttliche und die menschliche Natur ebenso wahrhaft zu Einem substanziellen und wesenhaften Ganzen zusammengesetzt sind, wie natürlicher Weise im Menschen Leib und Seele, resp. Fleisch und Geist, ein substanzielles und wesenhaftes, nicht bloß accidentelles oder ideelles Ganze ausmachen, oder genauer: indem in Christus die Menschheit ebenso substanziell und wesenhaft der durch die göttliche Natur konstituirten Person des Sohnes Gottes an- oder eingegliedert ist, und kraft dieser Eingliederung ihr angehört, wie im Menschen das Fleisch dem Geiste an- und eingegliedert ist und angehört.

118 4. Dagegen hat die Einheit Christi als Einheit zweier vollständiger lebendiger Naturen vor der natürlichen Einheit von Geist und Fleisch im Menschen den Vorzug, daß dieselbe nicht zugleich eine Natureinheit im eigentlichen Sinne ist, worin die Elemente sich so vermischen, ergänzen und beeinflußen, daß keines in der eigenthümlichen Art und

Beschaffenheit bleibt, die es außer der Verbindung hatte, und beide ein principium quo patiendi et agendi bilden. Vielmehr bleiben die Naturen so strenge verschieden, daß jede ihre eigenthümliche Beschaffenheit und Lebenskraft bewahrt, und in dieser Beziehung die höhere von der niederen in keiner Weise, die niedere von der höheren nur in der Weise beeinflußt wird, wie sie auch außer der Verbindung beeinflußt werden könnte.

5. Demnach ist die substanzielle Vereinigung der Menschheit mit der göttlichen Person ihrem specifischen Begriffe nach eine wahrhaft persönliche und hypostatische, aber auch eine rein hypostatische und persönliche. Ersteres ist sie, weil sie im vollsten und vollkommensten Sinne eine Einverleibung und Aneignung der menschlichen Natur in und an die göttliche Person als ihre Trägerin und Inhaberin darstellt; letzteres ist sie, weil diese Einverleibung und Aneignung nicht zugleich mit derjenigen Vermischung und Alteration beider Elemente verbunden ist, wie sie bei allen natürlichen substanziellen Vereinigungen, und namentlich auch bei der natürlichen hypostatischen und persönlichen Vereinigung im Menschen als Grund und Folge derselben, wesentlich mit gegeben ist. 119

So erscheint der Christus der Offenbarung als ein durchaus einziges und eigenartiges Wesen, ebenso eigenartig und erhaben in der Art und Weise der Verbindung seiner konstitutiven Elemente, wie in diesen Elementen selbst, welche sonst nie und nirgends in Einem Wesen verbunden sind. 120

§ 213. Die Lehre der hl. Schrift, bes. des neuen Testamentes, über die Constitution Christi.

Literatur: *Thom.* c. gent. l. 4. c. 27—38; *Bellarmin*, de Christo lib. I.; Bade, Christotheologie; Kleutgen, Erlös. Abth. I. Cap. 1. (nach Thomas); *Franzelin*, thes. 1. ff.

Die Lehre von der Person Christi tritt im N. T. bes. in zweifacher Gestalt auf, theils (A) in der Schilderung des Ursprungs Christi, theils (B) in der Beschreibung Christi in seiner koncreten Wirklichkeit. 121

A. Die Schilderung des Ursprungs Christi wird wiederum in dreifacher Form gegeben.

I. Die erste, dem apostolischen Symbolum entsprechende Form bieten die im Anfange der synoptischen Evangelien von Matthäus und bes. von Lukas berichteten Ankündigungen des Ursprungs des Menschen Jesus aus Maria, indem dabei der übernatürliche Einfluß des hl. Geistes und der Kraft des Allerhöchsten hervorgehoben und dahin erklärt wird, daß dieser Mensch vermöge seines höheren Ursprunges auch mehr als ein bloßer Mensch und Menschensohn, daß er ein wesenhaft heiliges Wesen und der wahre Sohn Gottes, und darum der verheißene Christus und Emmanuel und der wahre Herr der Menschen sei. 122

Die Hauptstelle ist Luk. 1, 31 ff. Worte des Engels an die Jungfrau: Ecce concipies et paries filium, et vocabis nomen ejus Jesum. Hic erit magnus et Filius Altissimi vocabitur [ut F. A. agnoscetur et honorabitur]; et dabit illi Dominus Deus sedem David patris ejus [regnum Davidi promissum] et regnabit in domo Jacob [cui promissus erat „mittendus“] in aeternum, et regni ejus non erit finis. Auf die 123

Frage der Jungfrau, wie dies ohne Verletzung ihrer Jungfrauschaft geschehen könne, fährt der Engel, die Weise der Empfängniß und damit zugleich die Erhabenheit des verheißenen Sohnes näher erklärend, fort: Spiritus S. descendet in te et Virtus Altissimi obumbrabit tibi: propterea quod nascetur ex te Sanctum (τὸ γεννώμενον ἐκ σοῦ ἅγιον) vocabitur Filius Dei. Die erste Ankündigung ist offenbar in allen ihren Theilen noch weniger bestimmt und erhaben als die zweite, und erklärt besonders noch nicht mit aller Deutlichkeit das göttliche Wesen des verheißenen Kindes, so daß die Jungfrau dabei noch an einen ausgezeichneten irdischen König denken konnte. Oder genauer: obgleich bei Erwägung aller Umstände die Worte nur auf den verheißenen Messias, der zugleich Emmanuel sein sollte, passen: so waren sie doch nicht so bestimmt, daß Maria, in ihrer Demuth es für unmöglich haltend, zur Mutter des Emmanuel berufen zu sein, nicht hätte denken können, die Worte möchten sich wohl auf einen Anderen als den Emmanuel beziehen. Hieraus erklärt sich denn auch ganz einfach und natürlich die Frage Maria's, bez. der Wahrung ihrer Jungfrauschaft, während die gewöhnliche Auffassung, als ob die Jungfrau, die Worte des Engels auf den Emmanuel beziehend, gleichwohl noch um ihre Jungfräulichkeit besorgt gewesen sei, uns vollständig daran zu scheitern scheint, daß Maria doch, wenn irgend Einer, wissen mußte, daß der Emmanuel eben von einer Jungfrau geboren werden sollte. Sofort erscheint dann die Antwort des Engels gerade dadurch als eine vollständige Lösung der jungfräulichen Frage, daß sie mit der übernatürlichen Vermittlung der Zeugung zugleich das übernatürliche Wesen des Kindes deutlicher erklärt, und so sind denn auch die zwei Theile dieser Antwort nur in wechselseitiger Beziehung auf einander recht zu verstehen. Demnach ist der Einfluß des hl. Geistes und der Kraft des Allerhöchsten nicht bloß auf die Ersetzung des männlichen Einflusses in der Erzeugung der menschlichen Natur des Kindes, sondern auf das höhere Wesen des Kindes zu beziehen, in der Weise nämlich, daß das Kind vermöge des Einflusses des hl. Geistes nicht bloß „groß sein“, sondern „ein Heiliges“ oder „das Heilige“ sein, und vermöge des Einflusses der eigenen Kraft des Allerhöchsten bei seiner Zeugung nicht bloß irgendwie „Sohn des Allerhöchsten“, d. h. ein Repräsentant der Macht und Herrschaft des Allerhöchsten, sondern in Wahrheit „Sohn Gottes“ sein werde. Letzteres Moment liegt namentlich in dem viel zerdeuteten Ausdrucke obumbrabit tibi, dessen eigentlicher Sinn aus der Anspielung auf Is. 45, 8: *Rorate coeli* desuper et *nubes pluent* justum (צֶדֶק justitiam abstr. pro concr.); aperiatur terra, et germinet Salvatorem (יִפְרוּ־יֶשַׁע gignet salutem, auxilium), sich zu ergeben scheint; denn wie hier die Worte gignet Salvatorem = Jesum zutreffen, so auch die Zeugung Jesu als des Heiligen durch Herabthauen = regnen vom Himmel oder aus der Wolke, wodurch sehr prägnant die Eingießung des ewigen Sohnes Gottes aus dem Schooße des im Himmel thronenden Allerhöchsten in den irdischen Schooß der Jungfrau dargestellt wird. Nebenbei enthält sowohl das „Sanctum“, wie die „obumbratio“ eine Anspielung auf das Herabsteigen Gottes in der Wolke auf die Stiftshütte, um innerhalb derselben auf der Bundeslade zu ruhen, und dadurch diese zum „Heiligen“ per exc. zu machen. Die Neutralform Sanct*um* drückt sehr prägnant die wesenhafte Heiligkeit der Frucht Mariens aus (s. bes. *Bernard.* sup. Missus est in h. l.), und bestimmt so auch die tiefe und wesenhafte Bedeutung des ihm entsprechenden bildlichen Namens Christus = Gesalbter: dies um so mehr, als die Einthauung der Kraft des Allerhöchsten in den Schooß der Jungfrau auch sehr sinnig die ursprüngliche und wesenhafte Salbung ihrer Frucht durch Beimischung eines himmlischen, an sich heiligen Elementes veranschaulicht. Durch die stillschweigend in den Worten des Engels liegende Beziehung auf Is. 7, 14 wird in die Worte „das Heilige“ und „Sohn Gottes“ zugleich die Bedeutung von Emmanuel = Gott mit uns gelegt, wie Matth. 1, 23 ausdrücklich hervorhebt. Mit dem Charakter des wahren Sohnes Gottes und des Emmanuel ist aber auch gegeben, daß die in den ersten Worten des Engels angekündigte Herrscherwürde des Kindes nicht bloß eine solche sein werde, wie sie ihm als Erben Davids über das Haus Jakob zustehen kann, sondern eine solche, wie sie dem Sohne und Erben Gottes zusteht, nämlich die Gemeinschaft der Herrschaft des Allerhöchsten selbst, oder der absoluten Herrschaft über alle Dinge. In diesem Sinne wird denn auch die Herrscherwürde des Kindes nicht zwar von Gabriel, wohl aber (wahrscheinlich auch schon von Maria selbst in den Worten: Ecce ancilla Domini) von Elisabeth in der Begrüßung der „Mutter meines Herrn“, von Zacharias in seinem Lobgesange (praeibis ante faciem Domini), und von der Engelschaar bei der Verkündigung der Geburt

Jesu an die Hirten (natus est vobis Salvator, qui est Christus Dominus) verkündigt. — Näheres über diese Stelle s. oben B. II. n. 730 und unten § 228 f. Wir bemerken noch, daß es eine von denjenigen Stellen der hl. Schrift ist, welche vermöge der Plastik des von Gott selbst gewählten Ausdruckes einen außerordentlich reichen Sinn haben, dessen Fülle nach Gottes Intention eine große Mannigfaltigkeit der Erklärungen zulassen und begründen kann.

II. Wenn die göttliche Sohnschaft des Sohnes der Jungfrau volle 124 Wahrheit haben soll, dann muß der aus Maria geborene Sohn vor dieser Geburt durch einen früheren Ursprung bereits bei Gott existirt haben, und sein zeitliches Geborenwerden bloß ein Eintritt in eine zweite, menschliche, Daseinsweise sein. Bei den Ankündigungen der Geburt Jesu wird das freilich nicht ausdrücklich betont, obgleich es in dem tiefern Sinne des Herabsteigens des hl. Geistes in die Jungfrau und der Ueberschattung derselben durch die Kraft des Allerhöchsten eingeschlossen ist. Desto häufiger aber wird es vom Vorläufer Christi, von Christus selbst und von seinen Aposteln betont, indem sein zeitlicher Ursprung als ein Herabsteigen des Menschensohnes vom Himmel, wo er früher war, als ein Kommen in die Welt in Form eines Ausgehens vom Vater oder von Gott und endlich als eine Sendung des Sohnes Gottes in die Welt oder in das Fleisch, seine zeitliche Geburt aber nur als ein sekundärer und relativer Ursprung (fieri secundum carnem) dargestellt wird.

Worte des Vorläufers: Joh. 1, 15: Hic erat, quem dixi, qui post me venturus 125 est, ante me (ἔμπροσθέν μου = supra me) factus est (exstitit), *quia prior me erat;* und Joh. 3, 31 f.: *Qui desursum venit,* super omnes est. — Worte Christi selbst Joh. 3, 13: Nemo ascendit in coelum [per se ipsum], nisi qui *descendit de coelo,* Filius hominis, qui est in coelo. Joh. 6, 62: Si videritis Filium hominis ascendentem in coelum, *ubi erat prius.* Joh. 17, 5: Et nunc clarifica me tu, Pater, apud temetipsum claritate, *quam habui prius, quam mundus esset* apud te. — Joh. 8, 42: Ego *ex Deo processi et veni,* neque enim ex me ipso veni, sed ille me misit. Joh. 16, 28: Exivi a Patre et veni in mundum; iterum relinquo mundum et vado ad Patrem. — Aeußerungen der Apostel: Röm. 8, 3: *Mittens Deus Filium suum* in similitudinem (ἐν ὁμοιώματι) carnis peccati. Gal. 4, 5: Misit Deus Filium suum, factum (γενόμενον) ex muliere . . . . ut adoptionem filiorum reciperemus. — Röm. 1, 3: Evangelium de Filio suo, qui *factus est* ei (gr. γενόμενον ohne ei) ex semine David *secundum carnem.* 9, 6: Ex quibus [Israelitis] est Christus *secundum carnem,* qui est super omnia Deus benedictus in saecula.

III. Die Art und Weise, wie der vorzeitlich existirende Sohn Gottes 126 in der zeitlichen Geburt des Menschen Jesus vom Himmel herabgestiegen ist, wird in der dem Nicänischen Symbolum entsprechenden Form ex professo im Prolog des vierten Evangeliums und sonst von dem Apostel Johannes, und analog von Paulus (bes. Phil. 2, 7), geschildert, indem sie, von dem vorzeitlichen, geistig-göttlichen Wesen des Sohnes Gottes als des ungeschaffenen und schöpferischen Wortes und des gottgleichen Ebenbildes Gottes ausgehend, lehren: Das in sich unsichtbare Wort Gottes sei Fleisch geworden und dadurch nach Menschenart sichtbar unter uns erschienen, und das gottgleiche Ebenbild Gottes habe Knechtsgestalt, namentlich auch menschliches Fleisch und Blut, in sich aufgenommen und sich zu eigen gemacht und sei dadurch den Men-

schen wesensgleich geworden. Diese beiden höchst sinnvollen und prägnanten, sich wechselseitig ergänzenden Ausdrücke — von denen man den einen den johanneischen, den andern den paulinischen nennen kann, weil sie die Eigenthümlichkeit der gesammten Auffassungsweise der beiden Apostel reflektiren — bilden auch den Typus für die Ausdrucksweise der entwickelteren kirchlichen Symbole hinsichtlich der Constitution Christi, sowie die Grundlage für alles tiefere Verständniß derselben. Denn diese Ausdrücke besagen nicht bloß überhaupt, daß der Sohn Gottes vom Himmel herabsteigend in Maria durch Annahme der Menschheit Mensch geworden und Eine Person mit dem Sohne Maria's ist. Sie besagen näherhin 1), daß die Annahme der Menschheit durch wesenhafte Vereinigung derselben mit dem durch die Namen Wort und Ebenbild bezeichneten göttlichen Wesen des Sohnes Gottes erfolgt ist; 2) daß der Sohn Gottes, indem er diesem seinem doppelten Charakter entsprechend die Menschheit annimmt und in dieselbe eintritt, als lebendiges Wort Gottes in der vollkommensten Weise nach Außen hervortritt und sich offenbart, sowie als inneres, wesensgleiches Bild Gottes zugleich in vollständigste Wesensgleichheit mit dem äußeren Ebenbilde Gottes, dem Menschen, eintritt; und endlich 3), daß die Menschheit in Christus gegenüber der Gottheit nur das accessorische, sekundäre, niedrigere und äußere Element seines Wesens darstellt.

127 Die wichtigste Johanneische Stelle findet sich im Anfange des IV. Evangeliums (1, 14). Nachdem hier zuerst die göttliche Wesenheit und Persönlichkeit des Sohnes Gottes als des Logos, d. h. des vollen, ewigen, geistigen und unsichtbaren Ausdruckes der göttlichen Weisheit, erklärt worden, wird der Logos als das Prinzip aller gewordenen Dinge und bes. des Lebens und Lichtes, namentlich des in der Kindschaft Gottes enthaltenen göttlichen Lebens und Lichtes, für die Menschen bezeichnet (s. B. II. n. 757). Hierauf heißt es weiter: Dieses an sich ungeschaffene und unsichtbar über den Menschen thronende und in ihnen wirkende Wort sei in der Zeit selbst etwas geworden, nämlich Fleisch, und dadurch sichtbar geworden und als Prinzip des Lebens und des Lichtes unter uns erschienen: Et Verbum caro factum est (ἐγένετο) et [ita, caro factum, in carne et per carnem] habitavit (ἐσκήνωσεν) in nobis — et vidimus gloriam ejus, gloriam quasi unigeniti a Patre — plenum (gr. πλήρης = plenus, in Verbindung mit habitavit) gratiae et veritatis. Es ist 1) evident, daß das caro fieri nicht bedeuten kann converti in carnem, weil sonst das göttliche Sein des Logos aufhören müßte und er folglich nicht in uns hätte wohnen können; es kann bloß heißen fieri *ens carneum* = fleischliches, d. h. aus Fleisch bestehendes oder mit Fleisch behaftetes Wesen; oder ens *habens* in se carnem, oder auch *unum ens* cum carne. Der Ausdruck Fleisch wird zwar hier figürlich gebraucht, aber diese Figur ist eben der hl. Schrift geläufig, da oft Menschen und Thiere mit dem Namen Fleisch bezeichnet werden. Es ist ferner 2) evident, daß der Logos ein solches fleischliches Wesen nicht werden könnte, wenn das „Fleisch" ein Ding für sich oder ein selbstständiges Wesen bliebe, in welches er bloß so einträte, wie der Mensch in ein äußeres Kleid oder der hl. Geist in die Seelen und die Leiber derjenigen Menschen, in denen er wohnt. Das Fleisch muß vielmehr sein eigenes Fleisch sein, und dies um so mehr, als das Fleischwerden des Logos hier nicht als Folge seiner unsichtbaren Einwohnung im Fleische selbst, sondern als Grund seiner sichtbaren Wohnung unter den Menschen dargestellt wird. Endlich ist es 3) evident, daß die Fleischwerdung hier nicht als Annahme eines todten resp. thierischen Fleisches gemeint sein kann, weil a) das Fleisch als Concretum für fleischliches Wesen nur ein lebendiges Wesen bezeichnen kann; weil ferner b) der Apostel eine solche Fleischwerdung im Auge hat, wodurch der Logos unter uns wie einer aus uns wohnt, und ein mit Gnade und Wahrheit erfülltes Fleisch zu Stande kommt; und weil er c) zugleich erklären will, wie eben der in den Evangelien geschilderte Mensch Jesus eine sichtbare und leibhaftige Erscheinung des Sohnes Gottes ist.

Das angenommene Fleisch muß demnach ein lebendiges und, wie äußerlich menschlich gestaltetes, so auch innerlich menschliches, also geistig belebtes sein, kurz die menschliche Natur bedeuten; und das Fleischwerden des Logos kann mithin nichts Anderes heißen, als daß er Träger und Inhaber der ganzen menschlichen Natur und dadurch wahrer und vollkommener Mensch geworden sei.

Der Grund, weßhalb der Evangelist das Herabsteigen des Sohnes Gottes gerade unter dem Ausdrucke der Fleischwerdung vorstellt, ist ein vielfacher. Zunächst 1) ist dieser Ausdruck eine angemessene Fassung für die Form oder die Art und Weise der Vereinigung der menschlichen Natur mit der göttlichen, indem er dazu anleitet, die letztere als Annahme einer zweiten Natur durch eine bereits bestehende Person und als Hinzufügung einer neuen niedrigeren Natur zu einer wesentlich höheren zu denken, nach Analogie der Verkörperung des menschlichen Geistes in seinem Leibe und der Aneignung des letzteren an ersteren. Aus diesem Grunde steht überhaupt in der Sprache des neuen Test. bez. Christi konstant der Ausdruck „Fleisch" für dessen menschliche Natur oder seine Menschheit, um dieselbe als Gegenstand der Aneignung durch die göttliche Person und als das niedere äußere und accessorische Element im Wesen Christi gegenüber seiner Gottheit als reinstem „Geiste" zu charakterisiren. Dazu kommt 2), daß bez. der angenommenen menschlichen Natur selbst aus mannigfachen Gründen gerade auf die fleischliche Seite derselben, resp. auf die durch diese bedingte fleischliche oder animalische Beschaffenheit aller ihrer Theile ein besonderer Nachdruck gelegt werden muß. Die fleischliche Seite resp. Beschaffenheit der menschlichen Natur Christi bedingt nämlich a) die sichtbare, und zwar nicht etwa ätherische, sondern zugleich greifbare Erscheinung des an sich unsichtbaren Logos (vgl. I. Joh. 1, 1), sowie sein Wohnen unter uns nach Menschenart, worauf der Evangelist besonderen Nachdruck legen will. Sie bestimmt ferner b) die reale und volle Gemeinschaft des Logos mit uns Menschen, indem gerade das Fleisch in der Menschheit dasjenige Element ist, wodurch allein eine organische Verbindung der Menschen mit dem Logos zu einem Leibe ermöglicht wird, und welches zugleich, weil am meisten die Natur der Menschen von der des Logos unterscheidend, der deutlichste Beweis ist, daß er uns ganz wesensgleich werden wollte. Sodann c) bestimmt sie die menschliche Natur Christi als eine solche, welche, ihrer Wesenheit nach betrachtet, den Schwächen unserer Natur ausgesetzt und theilweise denselben auch wirklich unterworfen war, damit dem Zwecke der Incarnation gemäß die Verklärung und Belebung jener Menschheit vermöge ihrer Vereinigung mit der Gottheit der Typus und die Bürgschaft für unsere Verklärung und Erhebung sein könnte. Insbesondere repräsentirt das „Fleisch" beim Menschen vorzugsweise die Wurzel und das Verbreitungsmittel der Sünde, und so verbürgt die Annahme des Fleisches von Seiten des Sohnes Gottes oder sein „Kommen in der Aehnlichkeit des Fleisches der Sünde" (Röm. 8, 3) in besonderer Weise die Heilung der Sünde in ihrer Wurzel. Weiterhin d) erscheint die Menschheit Christi von Seiten des Fleisches insbes. unter dem Gesichtspunkte der Fähigkeit zu leiden und zu sterben und mithin als Organ und Gegenstand der priesterlichen Funktionen des menschgewordenen Logos, indem er in seinem Fleische mit uns und für uns leidet, in seinem Fleische wie in einem Zelte oder auf einem Altare Gott opfert und sein Fleisch selbst durch den Tod zum Opfer darbringt und so recht deutlich als das „Lamm Gottes" sich darstellt. Endlich e) erscheint die Menschheit unter dem Gesichtspunkte des vom Logos angenommenen Fleisches auch besonders deutlich als das Vehikel oder Medium, wodurch er mit uns Menschen in Verbindung tritt, um uns in naturgemäßer Weise seine verklärende und erhebende Einwirkung zu vermitteln. (Vgl. über diese Gründe Tolet. zu I. Joh. 1, 14 und *Thomassin* nach Greg. Naz. l. 4. c. 10. n. 1.)

128

Die folgenden Worte *et habitavit in nobis* .... plenus gratiae et veritatis drücken Folge und Zweck der Fleischwerdung aus. Während das Wohnen in uns einerseits von der Fleischwerdung des Logos jeden Gedanken der Umwandlung oder der Deterioration desselben ausschließt — da Niemand durch das Wohnen zu sein aufhört oder auch nur verändert wird, vielmehr hier das Wohnen eine Offenbarung der Herrlichkeit und Mittheilung der Fülle des Logos mit sich führt — wird das Wohnen zugleich durch das Fleischwerden als ein Wohnen des fleischgewordenen Logos in seinem eigenen Fleische und durch dasselbe bestimmt. Obgleich es direkt durch das in nobis auf die Menschen bezogen

129

47*

wird, so schließt doch eben das Wohnen des Logos unter den Menschen auch ein Wohnen in dem angenommenen Fleische ein, in der Weise nämlich, daß der Logos darin als in seinem eigenen Fleische oder in seiner eigenen Menschheit leibhaftig wohnend, d. h. als ihr einverleibt (vgl. Col. 2, 9), oder als in ihr Wurzel fassend, sich in ihr einwurzelnd (Sir. 24, 13. 16), eben dadurch unter uns Menschen als Einer aus uns oder als wahrer Mensch wie wir wohnt, oder nach *Cyr. Al.* und *Hil.* in uns Menschen, d. h. vermöge seiner Einwohnung in seiner eigenen Menschheit von hier aus zugleich in dem gesammten mit ihr verbundenen menschlichen Geschlechte wohnt. Treffend wird auf dieses Wohnen, oder vielmehr auf das in der Fleischwerdung enthaltene Wohnung-Aufschlagen im eigenen Fleische und durch dasselbe unter uns hingewiesen durch den Ausdruck des Urtextes ἐσκήνωσε = *tabernaculum posuit;* hier erscheint das angenommene Fleisch als Zelt oder unmittelbare Wohnstätte des Logos, worin und wodurch er unter uns wohnt, und im Anschluß an diesen Ausdruck hat denn auch das Nicaenum das habitavit in nobis mit ἐνανθρωπήσαντα wieder gegeben. Zugleich liegt in jenem Ausdrucke ein stillschweigender Hinweis auf das typische Wohnen Gottes im Bundeszelte, resp. im Tempel, näher im Heiligthume des Tempels, noch näher über der Bundeslade, und zwar dem goldenen Deckel derselben (propitiatorium), und in der Schechinah, d. h. dem Nebelglanze, der eben von dieser Einwohnung den Namen Schechinah hatte. Diesem typischen Wohnen tritt hier ein leibhaftiges Wohnen und persönliches Erscheinen Gottes gegenüber, indem sein lebendiges, ihm selbst einverleibtes Fleisch sein wahrer Tempel (Joh. 2, 19) und sein wahres Zelt (Hebr. 9, 11), und so auch die wahre Bundeslade, das wahre propitiatorium (Röm. 3, 24) und die wahre Schechinah ist [1], während der Begriff des Wohnens überhaupt den menschgewordenen Logos als die Erfüllung der Verheißung vom „Emmanuel“ „Gott mit uns“ kennzeichnet. — Die folgenden Worte et vidimus gloriam ejus heben hervor, daß der Logos in seinem Fleische nicht bloß überhaupt persönlich unter uns erschienen sei, sondern auch seine göttliche Herrlichkeit an und in seinem Fleische — durch seine göttlichen Thaten — sichtbar gemacht habe, wie die Gegenwart Gottes im jüdischen Zelte durch den Glanz der Schechinah sich offenbarte, die darum „Herrlichkeit Gottes“ genannt wurde; gloriam quasi Unigeniti a Patre erinnert an Js. 4, 2: in illa die erit *germen* Domini [Jehovah] in magnificentia et gloria. Die Worte plenum gratiae et veritatis endlich weisen darauf hin, daß der Logos, wie er an sich „das Leben“ und „das Licht“ ist, so auch als Urquelle der Gnade, d. h. der Mittheilung göttlichen Lebens, und der Wahrheit, d. h. göttlicher Erleuchtung, sich in seinem Fleische niedergelassen habe, um von dort aus Gnade und Wahrheit = Leben und Licht auszustrahlen, und so der Oriens ex alto und der sol justitiae sei, den die Propheten vorausgesagt.

180 Nach Einlegung des vom Vorläufer abgelegten Zeugnisses heißt es zum Schlusse V. 16—17: Et de plenitudine ejus omnes nos accepimus et gratiam pro gratia (ἀντί entw. = *propter* sc. gratiam, qua gratus est Unigenitus, oder besser im Hinblick auf Vers 17 = *pro*, sc. gratiam majorem et gratiam simpliciter, i. e. potestatem filios Dei fieri [oben V. 12] pro gratia minori legis Mosaicae); quia lex per Moysen data est, gratia et veritas [quae in sacerdotio legis per „Urim et Thummim“ solum prae-

---

[1] Wie die in der hl. Schrift selbst gegebenen Andeutungen zeigen, ist die Typik des israelitischen Heiligthumes in Hinsicht auf Christus eine mannigfaltige. Das Fleisch Christi als Wohnstätte der Gottheit, ist, wie oben bemerkt, vorgebildet in den dort bezeichneten Gegenständen. Der ganze Christus in seinen beiden Bestandtheilen ist vorgebildet sowohl durch das aus der Bundeslade und ihrem Deckel mit der Schechinah gebildete Ganze, wie durch die Bundeslade selbst als aus Holz und Gold bestehend. Das ewige Wort oder die Gottheit im Gegensatze zum Fleische ist vorgebildet theils durch das Gold der Bundeslade gegenüber dem Holze, theils durch die Wolke gegenüber der Lade sammt dem Deckel, resp. durch die Einwohnung der Gottheit in der Wolke. Für das Kreuz Christi als des substanziell Gesalbten gilt bei den VV., bes. bei *Cyr. Al.*, die Ueberziehung des Holzes der Bundeslade mit eingeschmolzenem Golde als hervorragender Typus, der freilich in späteren Zeiten allzusehr in Vergessenheit gekommen ist. Uebrigens steht der Beziehung der Bundeslade auf Christus selbst nicht im Wege, daß dieselbe auch vielfach auf die Mutter Christi bezogen wird, obgleich diese mehr durch das Bundeszelt, wie das Allerheiligste des Tempels, worin die Bundeslade aufbewahrt wurde, vorgebildet ist.

figurabatur] per Jesum Christum (per Jesum qui est „Verbum incarnatum“ et „Unigenitus a Patre“, ac per hoc plenus gratia et veritate adeoque verus Christus) facta (nobis exhibita) est.

Es verdient hervorgehoben zu werden, daß, wie die ersten Verse unseres Evangeliums 181 gleichsam eine trinitarische Recapitulation der in den ersten Versen der Genesis beschriebenen Geschichte der Erschaffung der Welt bilden, indem sie das persönliche Wort Gottes als Träger des schöpferischen Befehles darstellen, so V. 14 ein Gegenstück zu den Schilderungen der Genesis von der Erschaffung des ersten Menschen bilden. Wie in der Genesis der erste Mensch zu einem von Gott gänzlich verschiedenen, sichtbaren Bilde und Gleichnisse seiner Herrlichkeit gemacht wurde, so wird hier das ewige Wort Gottes selbst durch Annahme menschlichen Fleisches sichtbar und offenbart in sich selbst nach Außen die Herrlichkeit, die es als Sohn Gottes in dessen Schooße hatte. Während aber beim ersten Menschen die Formation des Fleisches das Erste ist und erst durch die Belebung dieses Fleisches der Mensch zu Stande kommt: ist bei Christus der Ursprung seiner geistig-göttlichen Person das Erste, und die Formation und Annahme des Fleisches tritt erst als Zweites hinzu (vgl. Hebr. 10, 6: *Ingrediens* mundum dixit .... corpus *aptasti* mihi); weßhalb auch der Apostel (I Cor. 15) den ersten Menschen als Frucht der Schöpfung bloß anima vivens sc. in carne, Christus aber spiritus vivificans nennt. Wenn gleichwohl der Apostel hier den Ursprung Christi mit dem des ersten Menschen in Parallele stellt, indem er von jenem sagt, er sei zum spiritus vivificans, wie von diesem, er sei zur anima vivens geworden: dann bezieht sich das nicht auf die Aehnlichkeit in der Ordnung des Ursprunges der beiderseitigen constitutiven Elemente, sondern bloß auf die Aehnlichkeit in der Weise ihrer Verbindung. Vgl. unten n. 150. Vgl. zur ganzen Stelle bes. *Cyr. Alex.*, *August.* und *Toletus* in h. l. und *Petav.* l. 4. c. 2.

Dem Inhalte unserer Stelle entspricht auch der **Anfang des ersten** — wahr- 182 scheinlich dem Evangelium als Begleitschreiben mitgegebenen — **johanneischen Briefes**: Quod erat ab initio, quod audivimus, quod vidimus, quod perspeximus et manus nostrae contrectaverunt, de Verbo vitae [sc. ipsum Verbum quod est Vita] — et *Vita* [nam haec ipsa Vita] *manifestata est,* et [per hoc ipsam, licet in se apud Patrem absconditam] vidimus et testamur et annuntiamus vobis Vitam aeternam, quae erat apud Patrem et *apparuit nobis* — quod [ergo ita] vidimus et audivimus, annuntiamus vobis, ut et vos societatem habeatis nobiscum [qui vidimus], et societas nostra [vobis communicata] sit cum Patre et cum Filio ejus Jesu Christo [qui est illa Vita, quae erat apud Patrem et apparuit nobis]. Der Nachdruck wird besonders auf das **leibhaftige zeitliche** Erscheinen des hier unter dem Namen des ewigen Lebens auftretenden ewigen Sohnes Gottes gelegt. Dieses leibhaftige Erscheinen aber gründet sich offenbar auf jenes „**Kommen**“, d. h. zu **uns Kommen**, um in uns zu wohnen, „**im Fleische**“, wovon Joh. in diesem Briefe 4, 2, und im zweiten Briefe V. 7 als von dem wesentlichen Inhalte des christlichen Glaubens redet; 4, 2 heißt es: Omnis spiritus qui confitetur, Jesum Christum in carne venisse [ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, d. h. in *vera* et *sibi propria* carne venisse], ex Deo est; et omnis spiritus qui solvit Jesum [1] [sc. vel Jesum hominem a Christo, im Sinne von Cerinth, der unter Christus einen Aeon verstand — vgl. 2, 22 „qui negat quoniam Jesus est Christus“ — vel Christum a carne, negando ei veram carnem, im Sinne vieler Gnostiker] ex Deo non est. Allerdings wird hier das „Kommen im Fleische“ nicht formell auf den ewigen Sohn Gottes, sondern auf Jesus bezogen; aber der Sinn ist doch im Vergleiche mit 5, 5 offenbar der, daß Jesus der im Fleische zu uns gekommene Sohn Gottes sei. Was die Tendenz dieses Briefes betrifft, so redet zwar Irenäus, der sich lib. 3. c. 18. speziell damit befaßte, bloß davon, daß dieselbe gegen Cerinth gerichtet sei, der Jesus, Christus und den Sohn Gottes als drei Wesen unterschied und mithin die **wahre** Menschheit Jesu so sehr betonte, daß er ihn als **bloßen** Menschen darstellte. Aber die starke Betonung des Sehens und Betastens Christi im Anfange des Briefes weist darauf hin, daß Johannes wenigstens **zugleich** auch die phantastischen Gnostiker im Auge hatte, welche Christus bloß einen Scheinleib zuschrieben.

---

[1] Der gewöhnliche griech. Text hat: qui non confitetur Jesum Christum in carne venisse, welche Lesart unbeschadet der Autorität der Vulg. von Manchen als die richtige vertheidigt wird.



183 Die paulinische Darstellung findet sich Phil. 2, 6—7 in Verbindung mit Col. 1, 15 ff. und Hebr. 1—2. In diesen Stellen wird der Sohn Gottes als das Gleichbild der Herrlichkeit des Vaters vorausgesetzt, und von ihm gesagt, er sei durch Annahme der menschlichen Natur, resp. des Fleisches und Blutes, zuerst zum Gleichbilde, Verwandten und Genossen der Menschen in ihrer Niedrigkeit, sodann aber auch durch die Auferstehung seiner Menschheit in dieser ebenso zum vorbildlichen Haupte der gesammten verklärten Menschheit geworden, wie er in seiner Gottheit der König aller Creaturen gewesen. Phil. 1, 6—7: Qui cum [tanquam imago Dei nach II. Cor. 4, 4; Col. 1, 15; Hebr. 1, 2] in *forma Dei esset* (ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, μορφή = Gestalt, hier Wesensgestalt oder Natur), non rapinam arbitratus est, esse se aequalem Deo [τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, d. h. existimabat, se aequalitatem gloriae et honoris Dei et libertatem a servitute Dei, quam Angeli et homines praevaricatores per superbiam sibi vindicaverant, sine injuria Dei ac proinde optimo jure vindicare ac retinere posse]; sed [tamen liberrime] semet ipsum exinanivit [ἐκένωσε, d. h. in statu vili, inglorio et servili constituit] *formam servi accipiens* [λαβών, die forma servi hier zugleich Wesen und Zuständlichkeit, oder auch innere und äußere, Wesens- und Erscheinungsform, wie sogleich erklärt wird], *in similitudinem hominum* (ἐν ὁμοιώματι) *factus* [nämlich dem Wesen nach] et *habitu* [σχήματι = äußere Gestalt oder Erscheinungsform, und überhaupt Zuständlichkeit] *inventus ut homo* [d. h. ut caeteri homines, oder auch caeteris hominibus ita similis, ac si esset merus homo]. Sodann heißt es Hebr. 2, 14 ff., nachdem im ersten Capitel die göttliche Herrlichkeit des Sohnes Gottes als des splendor gloriae und der figura substantiae Dei geschildert worden, daß er, um die Menschen als berufene Kinder Gottes zur Herrlichkeit zu führen, durch Annahme ihrer fleischlichen und knechtlichen Natur die innigste Gemeinschaft mit ihnen eingegangen sei: Quia ergo pueri (τὰ παιδία, die berufenen Kinder Gottes) *communicaverunt* (κεκοινώνηκε) *carni et sanguini* [omnes communiter ex una stirpe acceptam propriam habuerunt carnem et sanguinem], et ipse similiter (παραπλησίως) *participavit eisdem* (sc. carni et sanguini = particeps carnis et sanguinis factus est), ut liberaret eos, qui timore mortis per totam vitam obnoxii erant *servituti;* nusquam enim Angelos apprehendit, sed *semen Abrahae apprehendit* (ἐπιλαμβάνεται). Unde debuit *per omnia fratribus assimilari,* ut misericors fieret et fidelis Pontifex ad Deum. Die Stelle Col. 1, 15 ff. über das in seiner Menschheit bes. durch die Auferstehung zum Haupte des Leibes der Kirche gewordene Gleichbild Gottes s. B. II. n. 734.

184 Der formelle Unterschied der paulinischen Darstellung des Herabsteigens des Sohnes Gottes in seiner zeitlichen Geburt von der johanneischen liegt auf der Hand. 1) Statt des Fleischwerdens steht hier ausdrücklich die Annahme der wahren und ganzen menschlichen Natur; 2) statt des Wohnens unter uns steht hier die Aehnlichkeit und die Gemeinschaft mit uns in unserer irdischen Natur und den aus ihr sich ergebenden Eigenschaften; 3) das Herabsteigen selbst ist nicht bloß eine huldvolle Herablassung, sondern eine Erniedrigung, wobei daher auch 4) nicht die darin enthaltene Erfüllung des Fleisches mit der Herrlichkeit und der Fülle der Gottheit, sondern die Annahme unserer Niedrigkeit und Dürftigkeit hervorgehoben wird. Während aber die letztere auch bei Johannes in Betracht kommt, um den fleischgewordenen Logos als Lamm Gottes und ein den Menschen angehöriges Opferlamm zu charakterisiren: kommt sie bei Paulus vorzüglich insoferne in Betracht, als Christus dadurch ein mitleidender und mitleidiger priesterlicher Vertreter der ihm verwandten Menschen sein soll. 5) Die Entfaltung der göttlichen Herrlichkeit und Fülle des Sohnes Gottes in seiner Menschheit aber schreibt Paulus in der Regel dem wieder auferstandenen Christus zu, weil sie hier vorzugsweise und in höherer Weise stattfand und an ihm selbst in der Verklärung seines Fleisches am glänzendsten hervortrat.

185 B. Das aus der Schriftlehre über den Ursprung Christi entnommene Bild des Erlösers wird bestätigt und erläutert durch die Berichte und Lehren über die konkrete Wirklichkeit Christi.

186 I. Zunächst bestätigt und erläutert sie in vielfacher Weise, daß die mit den Namen Jesus und Christus bezeichnete historische Person ebenso wahr-

haft Mensch ist wie alle übrigen Menschen, d. h. eine wirkliche, nicht bloß scheinbare, eine vollständige, nicht bloß halbe, und eine den übrigen Menschen stammverwandte menschliche Natur besitzt. Christus selbst erklärt dieß besonders dadurch, daß er sich ebenso oft und nachdrücklich, wie Sohn Gottes, den Menschensohn nennt, allerdings nicht einen gewöhnlichen und gemeinen, vielmehr einen einzigen und ausgezeichneten, nämlich den von den Propheten als Sproß und Frucht des Samens des Weibes, Abrahams, Davids und der Jungfrau vorausgesagten, aber doch eben darum einen wahren und eigentlichen Menschensohn. Der hl. Paulus aber hebt es dadurch hervor, daß er Christus als den zweiten lebenbringenden Adam dem ersten todbringenden Adam gegenüberstellt (vgl. Röm. 5, 17 ff.; I Cor. 15, 22. 45—47) und sein Menschsein als Bedingung seines Mittleramtes für die Menschheit bezeichnet. Wenn der Apostel I Cor. 15, 47 den zweiten Adam als einen himmlischen Menschen dem irdischen gegenüberstellt, weil er vom Himmel, wie jener von der Erde sei: so sagt er dieß nicht in Bezug auf eine wesentliche Verschiedenheit in der menschlichen Natur an sich, sondern in Bezug auf die wesentliche Verschiedenheit des Inhabers der menschlichen Natur und des dadurch bedingten Standes und Zustandes der letzteren (s. unten n. 150). Näherhin stellt die hl. Schrift das wahrhaft und vollkommen menschliche Wesen Christi dadurch außer Zweifel, daß sie hinsichtlich der menschlichen Abstammung, der Geburt, der Bestandtheile, Eigenschaften und Kräfte, Leiden und Handlungen Jesu Christi die mannigfachsten Aussagen macht, die nur von einem wahren und vollkommenen Menschen gemacht werden können und auch ausdrücklich fast alles das umfassen, was zur Charakteristik eines wahren und vollkommenen Menschen gehört. Endlich betont der Apostel wiederholt, daß der Erlöser als wahrer Bruder der übrigen Menschen, in und mit der wesenhaften Gleichartigkeit seiner menschlichen Substanz mit der unsrigen, der letzteren zugleich in ihren natürlichen Eigenschaften, und zwar auch in ihrer Unvollkommenheit, „Niedrigkeit und Schwäche" oder, wie Paulus es auch nennt, in der „Knechtlichkeit" ihres Zustandes ähnlich geworden sei; und er hebt dieß so stark hervor, daß er eigens sich gegen den Gedanken verwahren muß, als sei mit den übrigen natürlichen Gebrechen der Menschen auch die Sünde oder die Möglichkeit der Sünde Christo zuzuschreiben (vgl. bes. Phil. 2, 7 f. u. Hebr. 2 u. 4 oben).

II. Obgleich wahrer Mensch und Menschensohn und darum auch Bruder der Menschen, wird die mit dem Namen Jesus bezeichnete Person vor allen übrigen Menschen nicht bloß durch das in diesem Namen ausgesprochene einzig erhabene Amt, sondern auch als eine ihrem Wesen nach übermenschliche und zwar göttliche Person ausgezeichnet, in welcher Eigenschaft sie allerdings nur durch den Glauben erkannt werden könne, aber auch erkannt und anerkannt werden müsse. Dieser übermenschliche göttliche Charakter der Person Jesu ist vorzüglich in den drei auch in's apostolische Symbolum übergegangenen Namen ausgesprochen, unter welchen sie als Gegenstand der göttlichen Offenbarung und des Glaubens an sie, sowie der anbetenden Verehrung der Gläubigen, in den Evangelien und den apostolischen Briefen aufgeführt und ausgezeichnet wird. Es sind dieß die Namen Christus = Ge- 137

salbter, resp. Heiliger oder Geheiligter Gottes, Sohn Gottes und der Herr resp. „unser Herr", welche den drei der Person Jesu mit uns gemeinsamen Namen der Niedrigkeit: Mensch, Menschensohn und Bruder der Menschen, parallel stehen und als Personalnamen der Würde entgegengesetzt sind. Diese Namen werden bald alle drei, resp. zu zwei, zusammen, bald auch einzeln in der angegebenen Tendenz gebraucht, weshalb sie im Sinne der Offenbarung und des offenbarungsmäßigen Glaubens sich wechselseitig ebenso bedingen, erklären und bestimmen, wie die erwähnten drei menschlichen Namen. Und so verhalten sie sich auch im Allgemeinen zu einander in der Weise, daß der Name „Christus" im Gegensatze zum „Menschen" das höhere Wesen der Person Jesu in sich oder nach seiner Constitution, der Name „Sohn Gottes" im Gegensatze zum „Menschensohn" den Ursprung dieses höheren Wesens und den Rang der Person durch Gleichstellung mit Gott, der Name „Herr" endlich im Gegensatz zum „Bruder der Menschen", die aus den beiden andern Namen sich ergebende Erhabenheit über die Menschen und alle Creaturen ausdrückt.

138 1. Der Name Christus, wofür in der nicht bildlichen Sprache der Engel und der Dämonen „das Heilige" (Luk. 1, 35 s. oben) oder „der Heilige Gottes" steht, oder vielmehr „der Christus" oder „der Geheiligte" schlechthin bezeichnet den Menschen Jesus als in eminenter Weise von Gott geheiligt oder mit Gottes eigener heiliger Würde bekleidet, oder als ein Wesen, welches durch Ausgießung der ganzen Fülle der unendlichen und unwandelbaren göttlichen Güte in dasselbe ebenso absolut heilig und verehrungswürdig ist wie Gott selbst. Man darf also bei dem Namen Christus nicht bloß an eine Heiligung zu einem Amte im Dienste Gottes, zum Priesterthum oder zum Königthume denken; vielmehr ist die amtliche Heiligung als eine in der Wesensheiligung einbegriffene und durch sie bedingte zu denken, und ist die letztere derart, daß sie nicht bloß das Priesterthum, sondern auch die Anbetungswürdigkeit des Priesters, und nicht bloß ein königliches Amt, sondern die souveräne Herrschaft Christi über die Geschöpfe begründet.

139 2. Dieser erhabene Sinn des Namens Christus erhellt besonders aus dem Namen Sohn Gottes, der die Salbung oder Heiligung Christi durch Gott mit der Zeugung aus Gott verbindet oder als eine Salbung und Heiligung durch Gott als Vater darstellt und, indem er so den tiefsten Grund und die einzig erhabene Form der Salbung bezeichnet, zugleich die heilige Würde Christi mit dem Begriffe der gottgleichen Herrlichkeit desselben verknüpft. Weil nun die ungläubigen Juden mit dem Namen Christus nicht jene erhabene Bedeutung verbanden, so wird nicht nur diesem der Name Sohn Gottes in der Regel beigefügt, sondern auch von Jesus eigens darauf aufmerksam gemacht, daß der erstere den letzteren einschließe. Daß übrigens der Name Sohn Gottes selbst hier im strengen und eigentlichen Sinne zu nehmen ist, wurde § 108 I. eingehend bewiesen.

140 3. Schon wegen seiner Verbindung mit dem Namen „Sohn Gottes" als Ausdruck der dem Sohne Gottes kraft des Erlösers Gottes zustehenden Herrschaft, noch mehr wegen der auf Christus als „den Herrn" lautenden prophetischen Stellen des A. T., und vollends weil er im Munde der [illegible]

digen den Gegenstand der Anbetung bezeichnet (s. Bd. II. n. 746 f.), ist der Name „der Herr“ oder „unser Herr“ bei Jesus ebenfalls im Sinne einer wahrhaft göttlichen Würde, namentlich im Sinne absoluter Oberhoheit über die Menschen und alle Geschöpfe zu verstehen. Insbesondere hebt der Apostel (Hebr. 3, 2 ff.) hervor, daß Christus nicht, wie die sonstigen Gesandten Gottes, selbst die erhabensten, z. B. Moses, in einem ihm nicht angehörigen Hause Gott diene, sondern als Miteigenthümer, weil als Miterbauer des Hauses, und (Hebr. 1, 2) von Gott deßhalb zum Erben aller Dinge eingesetzt sei, weil auch die Welt durch ihn gemacht worden. In Verbindung mit diesem Gedanken führt der Apostel wiederholt aus, daß Christus nicht nur über die Menschen, sondern auch über alle, selbst die höchsten geschaffenen Geister unendlich erhaben sei (s. bes. Col. 1 u. Hebr. 1).

141 In den göttlichen Offenbarungen über den höheren Charakter der Person Jesu tritt allein der Name Sohn Gottes auf. Dahin gehören die beiden gleichlautenden Zeugnisse Gottes des Vaters bei der Taufe Jesu im Jordan, Matth. 3, 17, und bei der Verklärung desselben auf dem Tabor (Matth. 17, 1 f.): Hic est filius meus dilectus, in quo mihi complacui. Auf das erstere bezieht sich das Zeugniß des bei der Taufe gegenwärtigen Vorläufers Joh. 1, 34: Et ego vidi et testimonium perhibui, quoniam hic est Filius Dei; auf das zweite das Zeugniß des bei der Verklärung gegenwärtigen Apostels Petrus (II. 1, 17): Accipiens enim a Deo Patre honorem et gloriam, voce delapsa ad eum hujuscemodi a magnifica gloria: Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui, ipsum audite — et hanc vocem nos audivimus cum essemus cum ipso in monte sancto. Auch Jesus selbst bezeichnet seine höhere Würde in der Regel unter dem Namen des Sohnes Gottes, wie er auch dort, wo er auf die Anerkennung derselben dringt, gerade unter diesem Namen anerkannt werden will.

142 In den von Jesus geforderten und genehmigten Glaubensbekenntnissen hingegen wird der Name Sohn Gottes in der Regel mit dem Namen Christus verbunden. Wir erwähnen nur das von Petrus im Namen aller Apostel abgelegte Bekenntniß, Matth. 16, 17 (auf die Frage Jesu: quem dicunt homines esse Filium hominis — vos autem quem me esse dicitis): Tu es Christus Filius Dei vivi, und Joh. 6, 70: Et nos cognovimus et credidimus, quia tu es Christus Filius Dei (text. recept. ὁ ἅγιος τοῦ ϑεοῦ, aber bei *Cyr. Al.* υἱός), und das der Martha Joh. 11, 27: Utique Domine, ego credidi, quia tu es Christus Filius Dei, qui in hunc mundum venisti. In den Parallelstellen zu Matth. 16, 17, wo in der Frage der Filius hominis nicht erwähnt war, fällt auch in der Antwort Filius Dei; vielmehr hat Mark. 8, 29 bloß: tu es Christus, und Luk. 9, 20: Christum Dei, ein Beweis, daß der Name Christus den Inhalt des Namens Filius Dei einschließt. Auch in den Aeußerungen der Dämonen, die keine Glaubensbekenntnisse, sondern nur Bekundung der Resultate eigener Beobachtung der Macht Jesu über sie waren und von Christus wegen ihres Ursprunges verworfen wurden, wechseln die Namen Sanctus Dei (dem bildlichen Namen Christus äquivalent Mark. 1, 24 und Luk. 4, 34: scio, quis sis, Sanctus Dei) und Filius Dei (Mark. 3, 11: Tu es Filius Dei).

143 Der Inhalt der öffentlichen Lehre der Apostel und des von ihnen geforderten Glaubens ist bes. charakteristisch in folgenden Stellen ausgesprochen. Von Paulus heißt es sofort nach seiner Bekehrung Apg. 9, 20. 22: Et continuo in synagogis praedicabat Jesum, quoniam *hic* est *Filius* (ὁ υἱός) *Dei* .... et confundebat Judaeos affirmans, quoniam hic est *Christus*; und Johannes sagt am Schlusse seines Evangeliums 20, 31: Haec scripta sunt, ut credatis, quia Jesus est Christus, Filius Dei. 1 Joh. 4, 15: Quisquis confessus fuerit, quoniam Jesus est Filius Dei, Deus in eo manet et ipse in Deo; und 5, 1. 5: Omnis, qui credit, quoniam *Jesus est Christus*, ex Deo natus est .... Quis est, qui vincit mundum, nisi qui credit, quoniam *Jesus est Filius Dei?* Dagegen heißt es in der ersten Predigt Petri Apg. 2, 35: Certissime sciat omnis domus Israel, quia *Dominum* et *Christum* fecit Deus hunc Jesum, quem vos crucifixistis.

144 Zwischen „Christus" und „Sohn Gottes" machten die ungläubigen Juden den Unterschied, daß sie unter ersterem Namen bloß eine irgendwie übermenschliche oder auch eine königliche, unter letzterem eine gottgleiche Würde verstanden und daher daraus, daß Jesus sich den letzteren beilegte, die Anklage auf Blasphemie erhoben, während sie in dem ersteren bloß eine einfache Usurpation fanden. Ihnen gegenüber reclamirte Jesus nicht nur beide Namen zugleich, sondern insistirte gerade auf dem letzteren und zwar so, daß er gerade aus dem ersteren den letzteren nachwies und vertheidigte. So bes. Matth. 22, 41 ff. (vgl. Luc. 20, 41 ff.), wo er aus Ps. 109, 1: Dixit Dominus Domino meo nachwies, daß Christus, weil von David dessen Herr genannt, nicht bloß Sohn Davids sein könne, sondern noch einen anderen Vater haben müsse. Ferner Joh. 10, 24 ff., wo Jesus auf die Aufforderung der Juden: si tu es Christus, dic nobis palam, statt der directen Antwort sich als „Eins mit dem Vater" oder als den wahren Sohn Gottes erklärte; als die Juden ihn darob der Blasphemie anklagten, weil er, obgleich ein Mensch, sich selbst zu Gott mache, vertheidigte er sich damit, daß, wenn schon andere Menschen in der Schrift von Gott selbst Götter genannt würden, mit höherem Rechte derjenige Gott genannt werden könne, welcher vom Vater geheiligt und in die Welt gesandt worden sei, d. h. von dem wahren Christus, welcher eben im A. Test., bes. Ps. 2, 6. 7 und Ps. 81 als ein von Gott in seiner Eigenschaft als Vater und folglich mit gleicher Heiligkeit geheiligter und von Gott aus in die Welt kommender (nicht aus und in der Welt durch Erschaffung entstandener) Gesandter und Erbe Gottes dargestellt wird. Wie hier der Ausdruck quem Pater sanctificavit als Rechtfertigung der Gottgleichheit Jesu angeführt wird, so wird Joh. 6, 27 der mit der Salbung durch Gott als Vater parallele Ausdruck der Besiegelung durch Gott als Vater (quem Pater signavit Deus — ὃν ὁ πατὴρ ἐσφράγισεν ὁ θεός) als Grund der Macht Jesu, eine Speise des ewigen Lebens zu geben, angeführt. In der Apgesch. aber 4, 27 erscheint unter ausdrücklicher Berufung auf Ps. 2, 6. 7, wo die Salbung Christi zum Könige Sions mit seiner Zeugung zum Sohne Gottes in Verbindung gebracht wird, die Salbung als das, wodurch der Mensch Jesus das „heilige Kind" Gottes und mithin nach Ps. 2 auch der gezeugte Sohn Gottes ist: Convenerunt in civitate ista adversus sanctum puerum tuum Jesum, quem unxisti. Selbst dort, wo der Apostel nur den Beruf Christi zum Priesterthum als einen nicht angemaßten, sondern von Gott ausgehenden darstellen, also die Salbung zum Priester durch Gott hervorheben will, bezieht er sich (Hebr. 5, 7) abermals auf die in Ps. 2, 6. 7, erklärte Zeugung Christi aus Gott. Hiernach schließt der Name Christus, resp. Christus Gottes im Sinne der Offenbarung nicht bloß materiell, sondern auch formell den Begriff des Sohnes Gottes ein, indem die eigenthümliche Art und Form der Salbung innerlich bestimmt wird durch die in der Zeugung aus Gott enthaltene Mittheilung der eigenen Heiligkeit Gottes an das gesalbte, d. h. durch die Salbung constituirte, Subjekt. Diese Verbindung zwischen der Salbung oder Heiligung Jesu und der Zeugung aus Gott erhellt übrigens schon aus den Worten des Engels über die Empfängniß Christi (s. oben n. 123).

145 III. Indem die Personalnamen der Würde den Menschen Jesus als eine göttliche Person bezeichnen, schreiben sie ihm damit selbstverständlich auch vor und über dem Besitze der menschlichen Natur den Besitz der göttlichen Natur zu; denn nur als Inhaberin der göttlichen Natur und mithin als wahrer Gott kann die Person Jesu der Christus schlechthin oder der absolut Heilige, der wahre Sohn Gottes und der absolute Herr sein. Ueberdies wird aber auch Jesus mindestens an fünf Stellen (s. B. II. n. 741) ausdrücklich Gott genannt, und zwar dreimal mit einer verschärfenden Apposition: „der wahre Gott, der große Gott, Gott über Alles, hochgelobt in Ewigkeit". Ebenso werden ihm unterschiedslos die verschiedensten und erhabensten Prädikate beigelegt, welche Eigenschaften und Thätigkeiten ausdrücken, die nur Gott allein vermöge seiner Wesenheit und Natur zukommen, sowie die innigste, vollste und allseitigste Einheit und Gemeinschaft mit Gott dem Vater von ihm ausgesagt. Namentlich wird der Name Christus dahin erläutert

daß Jesus vermöge seiner Salbung die Kraft und die Weisheit Gottes selbst sei, ungeachtet der an seiner menschlichen Natur sichtbaren Schwäche und Niedrigkeit (I Cor. 1, 24: praedicamus Christum Dei virtutem et Dei sapientiam). Wenn gleichwohl Jesus selbst und die Apostel sehr oft die göttlichen durch Jesus verrichteten Werke nicht direkt ihm selbst, sondern dem Vater oder dem Geiste Gottes zuschreiben: so geschieht das nicht deßhalb, weil der Person Jesu die selbstthätige und selbstständige Bewirkung dieser Werke nicht zukäme, da Jesus vielmehr das Gegentheil von sich behauptet (Joh. 5, 19 ff.); es geschieht vielmehr deßhalb, um auszudrücken, daß die göttliche Wirksamkeit Jesu ihm eben nur in seiner Eigenschaft als Sohn Gottes in der Einheit mit dem Vater und auf Grund seines Ursprungs aus dem Vater zukomme, und um zugleich durch die Beziehung jener Werke auf Gott den Vater und den heiligen Geist dieselben zu einem göttlichen Zeugnisse für die von dem Menschen Jesus behauptete Einheit seiner selbst mit Gott dem Vater zu gestalten.

146 Hiernach ist es evident, daß ein und dasselbe Subjekt, Jesus oder Christus, welches äußerlich als Mensch und Menschensohn erscheint, seinem inneren Wesen nach wahrhaft Gott ist. Diese Identität des Subjektes unter den zwei verschiedenen Naturen entsprechenden Prädicaten ist um so offenbarer, weil nicht nur dem als menschlich bezeichneten Subjekte die göttlichen Prädicate, sondern auch dem als göttlich bezeichneten Subjekte die menschlichen Prädicate zugeschrieben, resp. in demselben Contexte demselben Subjekte zugleich göttliche und menschliche Prädicate beigelegt werden.

147 Bezüglich der göttlichen Prädicate Jesu oder des Menschensohnes s. Bd. II. n. 748 ff. Für die Beziehung menschlicher Prädicate namentlich des Leidens und des Todes auf ein als göttlich bezeichnetes Subjekt vgl. die den Contrast zwischen Prädicat und Subjekt hervorhebenden Stellen Röm. 8, 23: *Proprio Filio* non pepercit Deus, sed pro nobis omnibus tradidit illum (sc. in mortem crucis). I Cor. 2, 8: Si cognovissent, nunquam *Dominum gloriae* crucifixissent. Apg. 2, 15: *Auctorem vitae* interfecistis. Apg. 20, 28: in quo vos Spiritus S. posuit episcopos regere ecclesiam *Dei*, quam acquisivit sanguine suo. — Für die Nebeneinanderstellung göttlicher und menschlicher Prädicate im selben Contexte s. bes. Col. 1, 17—18: Filius dilectionis, qui est *imago Dei* invisibilis, primogenitus omnis creaturae, quoniam in ipso condita sunt universa .... et *ipse* est caput corporis ecclesiae, qui est principium [omnium], primogenitus ex mortuis ut sit in omnibus ipse primatum tenens. Aehnlich Hebr. 1 und 2, wo derselbe Christus zuerst in seiner göttlichen Hoheit und dann in seiner menschlichen Niedrigkeit geschildert wird.

148 **IV.** Der gleichzeitige Bestand der göttlichen und der menschlichen Natur in demselben Subjekte bedingt eine Zusammensetzung des Wesens Christi aus beiden Naturen und ein höchst inniges Verhältniß der Naturen zu einander. Dieses Verhältniß faßt die heilige Schrift bald unter dem Gesichtspunkte der leibhaftigen Einwohnung der ganzen Fülle der Gottheit in Christus, resp. in der Menschheit Christi, bald analog der Verbindung von Geist und Fleisch im natürlichen Menschen, indem die Gottheit als reinster „Geist“ der Menschheit als dem „Fleische“, d. h. als einer sowohl aus wirklichem Fleische bestehenden wie auch im Vergleich mit der reinsten Geistigkeit Gottes ihrer ganzen Wesenheit nach fleischlich zu nennenden Substanz, gegenübersteht. Von diesem Gesichtspunkte

aus bestimmt sich dann die eigenthümliche und erhabene Constitution des Menschen Jesus im Gegensatz zu den übrigen Menschen dahin, daß er der Christus oder der Gesalbte per exc. sei vermöge der leibhaftigen Einwohnung der Gottheit in ihm, die ihn in Stand setzt, Andere an seiner Fülle theilnehmen zu lassen, und daß er so auch ein ganz neuer Mensch oder vielmehr der zweite höhere Mensch sei, inwiefern in ihm nicht ein geschöpflicher, seelischer Geist, sondern der reinste Geist der Gottheit das innerste und oberste constitutive Prinzip seines Wesens ist. Wie aber mit der Constitution auch die spezifische Stellung und die spezifischen Eigenschaften eines Wesens durch sein innerstes und oberstes Prinzip bestimmt werden: so faßt der Apostel (I Cor. 15, 45) den ganzen Unterschied Christi von dem natürlichen Menschen unter Anspielung auf Gen. 2, 7 dahin zusammen, daß dieser nur zur lebenden Seele, jener aber zum lebendig machenden Geist gemacht worden sei.

149 Die fundamentale hierhin gehörige Stelle ist Col. 2, 9 f.: quia in ipso (Christo) inhabitat omnis plenitudo divinitatis (τὸ πᾶν πλήρωμα θεότητος) corporaliter (σωματικῶς — leibhaftig, oder als ihm einverleibt, im Gegensatz zu derjenigen Einwohnung, welche sich als innerste Beiwohnung der Gottheit in einer außergöttlichen Person charakterisirt und Ausdruck und Unterpfand der innigsten Freundschaft zwischen dieser und Gott ist) et estis in illo repleti, qui est caput omnis principatus et potestatis; vgl. 1, 19: in ipso complacuit omnem plenitudinem inhabitare. — Joh. 6, 24: Caro non prodest quidquam, spiritus est qui vivificat. I Petr. 3, 18: Christus semel pro peccatis nostris mortuus est, mortificatus quidem carne, vivificatus autem spiritu. Diese Analogie des Verhältnisses von Geist und Fleisch liegt höchst wahrscheinlich auch der Stelle Röm. 1, 3 zu Grunde, wo der Apostel, nachdem er gesagt, der Sohn Gottes sei dem Fleische nach aus David geboren [und darum in menschlicher Schwäche und Niedrigkeit erschienen], sogleich hinzufügt, dieser im Fleische Geborene sei „als Sohn Gottes aufgestellt oder erwiesen in Kraft gemäß dem Geiste der Heiligkeit [κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης, Vulg. sanctificationis, d. h. gemäß der inneren Salbung des Fleisches mit dem heiligen geistigen Wesen der Gottheit] seit der Auferstehung von den Todten“, indem nach anderen Stellen, bes. I Cor. 15, 44 ff., der verklärte Zustand Christi nach der Auferstehung Folge und Zeichen der ihm als dem Sohne Gottes innewohnenden göttlichen Lebenskraft ist.

150 An letzterer Stelle wird der Grund, warum dem Leibe Christi ein höherer verklärter Zustand im Gegensatze zum hinfälligen Zustande der ursprünglichen Menschen natürlich sei, dahin angegeben: factus est primus homo Adam in animam viventem, novissimus Adam in spiritum vivificantem: d. h. der erste Mensch, aus der Erde gebildet, ist durch Einhauchung des Lebensodems zu einem Wesen gestaltet worden, dessen Kern und oberstes inneres Prinzip zwar eine geistige Seele, aber doch nur eine Seele ist, welche in seelischer Weise, nämlich in Abhängigkeit vom Leibe und ohne diesen ihrer geistigen Natur assimiliren zu können, belebt; der neue Adam aber, durch Einwirkung des heiligen Geistes gezeugt, ist durch denselben heiligen Geist zu einem Wesen gestaltet worden, dessen Kern reiner göttlicher Geist ist, welcher ohne alle Abhängigkeit vom Leibe denselben so vollkommen belebt, daß er an den Eigenschaften des geistigen und göttlichen Lebens theilnimmt. — Im Anschlusse an obige Stellen haben schon die apostolischen Väter (vgl. Bade, Christolog. VI. b. und die daselbst in der Anmerk. citirten Stellen), bes. *Tertull. Athan.* und *Hilar. Vict.* den Unterschied und das Verhältniß der Gottheit und der Menschheit durch die Namen spiritus und caro bezeichnet. Vgl. *Coustant* praef. in opp. Hil. § 1.

151 V. Die Bekundung des an sich verborgenen göttlichen Wesens Jesu wird in der heiligen Schrift in der Regel auf Zeugnisse von demselben zurückgeführt. In den Evangelien wird in dieser Beziehung vorzüglich das Zeugniß Gottes des Vaters geltend gemacht, welcher entweder selbst vom Himmel herab redend auftritt, oder aber durch den

göttlichen Werke, die er an Jesus und durch ihn wirkt, dessen eigenes Zeugniß beglaubigt. Auf dieses Zeugniß des Vaters bezieht sich auch Jesus selbst, indem er für sein eigenes menschliches Zeugniß nur insofern Glauben beansprucht, als es durch das Zeugniß des Vaters beglaubigt sei. Gleichwohl hat auch dieses menschliche Zeugniß als solches den höchsten Grad der Glaubwürdigkeit dadurch erlangt, daß Jesus dasselbe mit seinem Blute besiegelt hat, indem er eben wegen seines Bekenntnisses, daß er der Sohn Gottes sei, zum Tode verurtheilt wurde — abgesehen davon, daß, wenn er in Bezeugung seiner Gottheit sich selbst hätte täuschen lassen oder Andere hätte täuschen wollen, er nichts weniger als das hätte sein können, als was er evident erscheint und selbst von den Ungläubigen anerkannt wird, nämlich ein höchst weiser und heiliger Mensch. Die Vollendung der göttlichen Beglaubigung des Zeugnisses Jesu über sein höheres Wesen wird aber von ihm selbst dem von ihm verheißenen heiligen Geiste zugeschrieben, inwiefern dieser bei seiner Herabkunft unzählige wunderbare Wirkungen, geistige sowohl als physische, mit sich führen sollte. Dieses dreifache Zeugniß ist I Joh. 5, 6—8 zusammengefaßt, indem den drei himmlischen Zeugen ein dreifaches Zeugniß auf Erden zur Seite gestellt wird, das des Wassers, des Blutes und des Geistes, welches bekunde, daß Jesus der Sohn Gottes sei.

An manchen Stellen faßt jedoch die heilige Schrift die Bekundung der in sich verborgenen Gottheit Jesu auch als eine Erscheinung oder ein äußeres sichtbares Hervortreten derselben an und in der Menschheit auf, weil und inwiefern die an und in der letzteren sich darstellenden oder durch dieselbe vermittelten übernatürlichen Wirkungen ihr Princip nicht bloß im Vater und im heiligen Geiste, sondern auch im Sohne Gottes selbst oder in seiner eigenen göttlichen Natur hatten und mithin als Ausstrahlungen seiner eigenen Gottheit betrachtet werden können und müssen. Allerdings machen diese Wirkungen durch sich selbst es nicht evident, daß ihr Prinzip in der Person Jesu selbst liegt, und können folglich nicht durch sich allein ohne Vermittlung eines förmlichen verbalen Zeugnisses, dem sie zur Beglaubigung dienen, die Gottheit der Person bekunden, also auch nicht dieselbe zum Gegenstand direkter Wahrnehmung oder Einsicht machen. Die dadurch vermittelte Erkenntnißform behält daher immer den Charakter des Glaubens; aber dieser Glaube erscheint in jener Betrachtungsweise direkter und deutlicher als ein erleuchteter und naturgemäß vermittelter Glaube, inwiefern er nicht erst auf einem Umwege dazu gelangt, dem Menschen Jesus die Gottheit beizulegen, sondern in diesem Menschen selbst Zeichen wahrnimmt, welche auf die in ihm verborgene Gottheit hinweisen. So betont Johannes am Anfange seines Evangeliums und seines ersten Briefes das Sichtbarwerden der Herrlichkeit des Sohnes Gottes in seinem Fleische (1, 14: Et vidimus gloriam ejus, gloriam quasi unigeniti a Patre), und Petrus die den Aposteln zu Theil gewordene Anschauung seiner Größe (II 1, 16: speculatores facti ipsius magnitudinis). 152

Vgl. *Conc. Provinc. Colon.* p. 1 c. 18: Gloriam Jesu Nazareni, Unigeniti a Patre, viderunt homines, quum *aperti sunt ei coeli, et vidit Spiritum Dei descendentem sicut columbam et venientem super se; et vox audita est: Hic est Filius meus* 153

dilectus, in quo mihi complacui. Viderunt hanc gloriam, quoties Jesus Christus ipse se Dei Filium asserens miraculis et vaticiniis veritatem suae attestationis comprobabat. Viderunt imprimis hanc gloriam in illa a mortuis resurrectione, quam signum praecipuum, quo Dei Filius comprobandus foret, praedixerat. Viderunt etiam hanc Jesu Christi tanquam Unigeniti gloriam, quum Apostoli eundem Deum, Dei Filium, Messiam esse toti nuntiaverunt orbi, *Domino cooperante et sermonem confirmante sequentibus signis*. Viderunt denique hanc gloriam, quum Ecclesia, ipsa miraculis et Martyrum triumphis veritatis comprobata magistra, Jesum Nazarenum Deum, Dei Filium, Patri consubstantialem professa est his symboli verbis: *Credo in Deum, Patrem omnipotentem . . . Deum verum de Deo vero*. Videmus et nos hodie hanc gloriam, quum Ecclesia catholica, nullis unquam contaminata erroribus, nullis per tot saecula victa persecutionum procellis, eandem Jesu Christi Dei Deique Filii professionem tanquam lucidum et fulgens inter infidelitatis tenebras profert vexillum.

Die Entwicklung der Lehre von der Constitution Christi nach ihren Hauptmomenten in der kirchlichen Tradition.

§ 214. Das menschliche Element in der Constitution Christi: die Wahrheit und Ganzheit der menschlichen Substanz in Christus und dessen Consubstanzialität d. h. Gleichartigkeit und Stammverwandtschaft mit den übrigen Menschen — nach der Tradition der vier ersten Jahrhunderte.

Literatur: Das Dogmengeschichtliche bei *Petav*. l. 1; bei Schwane Bd. 1 und 2; Werner Bd. 3 und Zobl an den betreff. Stellen. — Von den VV. s. gegen die Gnostiker *Iren*. l. 3—5 passim (ausz. bei Schwane I § 35.), *Tertull*. co. Marcion. l. 3 und de carne Christi; gegen die Apollinaristen *Athan*. ep. ad Epict.; co. Apollin. ll. 2 *Greg. Naz*. 2 epp. ad Cledonium (al. or. 51--52); *Greg. Nyss*. co. Apollin. *Fulgent*. l. I. ad Thrasim. Von den TT. s. bes. *Thomassin*. l. 4. c. 1—11.

154 So klar und bestimmt das erhabene Wesen Christi in der heiligen Schrift vorgezeichnet ist, so bereitete doch eben seine einzigartige und übernatürliche Erhabenheit dem menschlichen Denken mancherlei Schwierigkeiten, welche zur Folge hatten, daß dasselbe nach und nach von den verschiedensten Seiten angefochten wurde, und daß fast jedesmal die Sicherstellung und Betonung eines Momentes gegenüber früheren Angriffen Anlaß zu neuen entgegengesetzten Mißverständnissen und Entstellungen darbot. Die Reihenfolge, in welcher die christologischen Häresien auftraten, ist eine ganz naturgemäße, und die dadurch herausgeforderte kirchliche Fixiruug der Hauptmomente in der Constitution Christi entspricht ganz der inneren Ordnung dieser Momente, so daß für die theoretische Darstellung derselben kaum eine andere bessere Reihenfolge gewählt werden kann, als die in der historischen Entwicklung von selbst gegebene.

155 Während der ersten vier Jahrhunderte richtete sich die christologische Häresie naturgemäß weniger gegen die Art der Constitution Christi oder die Form der Verbindung seiner Bestandtheile, als gegen die Wesenheit dieser Bestandtheile selbst, nämlich als Läugnung resp. Entstellung und Verstümmelung einerseits der göttlichen Natur und Persönlichkeit des Sohnes Gottes, der in Christus erschienen, andererseits der menschlichen Wesenheit, in der er erschienen ist. Erst nachdem in den arianischen Kämpfen der erste Punkt und in den apollinaristischen der zweite allseitig festgestellt war, konnte sich die dogmatische Entwicklung mit voller Macht auf die Form der Verbindung werfen, um nahezu abermal vier Jahrhunderte dabei zu verweilen. Da die Lehre von der göttlichen Natur und Persönlichkeit des Sohnes Gottes bereits in der Trinitätslehre erledigt wurde, haben wir hier nur die Lehre von der menschlichen Wesenheit Christi ins Auge zu fassen.

156 Die Läugnung der wahren und vollen menschlichen Wesenheit Christi setzte natürlich voraus, daß man Christus selbst irgendwie als ein übermenschliches Wesen, als eine „virtus coelestis“ oder einen „aeon“ betrachtete, ohne daß man jedoch ihn darum gerade als [illegible]

haft göttliches Wesen ansehen mußte; und in der That haben fast alle Gegner der Menschheit Christi mehr oder weniger auch seine wahre Gottheit verkannt. Der prinzipielle Grund der Läugnung der wahren und vollen menschlichen Natur in diesem übermenschlichen Wesen war im Allgemeinen ein doppelter. Einerseits glaubte man, daß die menschliche Natur wegen ihrer Unvollkommenheit und Niedrigkeit, resp. ihrer vorgeblichen radicalen und wesenhaften Bosheit, nicht zu der himmlischen Vollkommenheit und Würde jenes Wesens stimme. Andererseits meinte man, die menschliche Natur könne wegen ihrer substanziellen Vollkommenheit und Abgeschlossenheit wenigstens nicht ganz in ein höheres Wesen aufgenommen werden, da sie vielmehr wesentlich ein eigenes persönliches Wesen constituire. Beide Gründe konnten freilich ebenso leicht für die Läugnung einer wirklichen Vereinigung der Menschheit mit einem himmlischen Wesen verwendet werden. Der erste Grund richtete sich zunächst gegen den wahren menschlichen Leib, der zweite gegen die wahrhaft menschliche Seele in Christus. Hiernach erscheint die Läugnung der wahren und vollen Menschheit Christi in zwei Hauptformen, von denen jede wieder sich in zweifacher Gestalt darbietet.

1. Die erste Hauptform, zunächst den Leib Christi betreffend, war die gnostische Lehre, die schon in der apostolischen Zeit auftauchte und, die Unvollkommenheit der menschlichen Natur zu einer radicalen Bosheit übertreibend, keine Gemeinschaft der wirklichen Menschheit mit dem himmlischen Prinzip in Christus anerkennen konnte und wollte. a) Die erste und ursprüngliche Gestalt war der Doketismus des Marcion, der überhaupt die Wirklichkeit eines menschlichen oder menschenähnlichen, namentlich körperlichen Wesens in Christus läugnete und alles, was die Evangelien vom Menschen Jesus erzählen, auf bloßen Schein oder ein Phantasma zurückführte. b) Die zweite Gestalt war die Valentinische Lehre, die zwar einen wirklichen Leib in Christus annahm, aber einen solchen, der als himmlischer Leib von dem irdischen der übrigen Menschen wesentlich verschieden, und so auch nicht aus Maria erzeugt, sondern, vom Himmel herabgebracht, bloß durch sie hindurch gegangen sei; im Grunde ist nach dieser Anschauung der himmlische Leib wie die himmlische oder Lichtseele Christi nur eine Emanation des göttlichen Wesens. 157

2. Die zweite Hauptform, zunächst die Seele Christi betreffend, machte sich besonders im vierten Jahrh. in zwei Gestalten geltend, welche das gemein haben, daß sie in Christus auf Grund der Einheit auch eine Gleichartigkeit seines ganzen Wesens fordern, aber eben diese Einheit und Gleichförmigkeit in entgegengesetzter Richtung suchen. a) Ihre erste Gestalt war die arianische Lehre, welche theils in Consequenz theils zur Begründung des geschöpflichen und insofern dem unsrigen wesensverwandten Wesens des Logos behauptete, daß eben der Logos in Christus die Stelle der menschlichen Seele vertrete und zwar so vollständig, daß er auch an den Unvollkommenheiten und Mängeln, speziell der Leidensfähigkeit, derselben theilnehme, wonach dann trotz des relativ höheren Wesens des Logos gegenüber der menschlichen Seele der ganze Christus zu einem rein menschlichen Wesen herabgesetzt wurde. b) Die zweite Gestalt war die apollinaristische Lehre, welche, von dem göttlichen Wesen des Logos ausgehend, im Interesse der Göttlichkeit des ganzen Christus behauptete, der Logos vertrete die menschliche Seele, soweit dieß ohne Erniedrigung seines göttlichen Wesens geschehen könne, also zunächst die Seele nach ihrer geistigen Seite, resp. die Geistseele; zugleich aber ging sie im extremen Gegensatz zum Arianismus sogar soweit, die ganze Menschheit in Christus ebenso dem Logos in seiner Gottheit wesensverwandt zu machen, wie die Arianer den Logos der menschlichen Seele wesensverwandt, die katholische Lehre aber ihn Gott dem Vater gleichwesentlich machte, wonach dann selbst trotz des körperlichen Charakters des Leibes Christi der ganze Christus zu einem rein göttlichen Wesen hinaufgeschraubt wurde. Durch letztere Anschauung, sowie auch durch die Voraussetzung, daß die menschliche Seele wesentlich und unter allen Umständen sündenfähig und zur Sünde geneigt sei und bleibe, griff der Apollinarismus auf die gnostischen Irrlehren zurück, und während er allein unter allen alten Gegnern der Menschheit Christi dem Worte nach seine Gottheit betont, faßt er in sich alle bisherigen Formen der Läugnung der wahren Menschheit zu einem bunten und widerspruchsvollen Conglomerat zusammen. 158

I. Vor allem ist es ein Grunddogma des Christenthums, daß das 159

Menschliche in Christus, wie es die heilige Schrift vorführt, speziell seine Leiblichkeit, kein bloßer Schein, sondern wirklich und wesenhaft gewesen ist. Wenn Christus bloß scheinbar, nicht wirklich eine menschliche Natur gehabt hätte: so würde 1) schon die historische Glaubwürdigkeit der heiligen Schrift und im Grunde aller Geschichte untergraben. Es würde 2) das ganze Leben und Erscheinen Christi zu einem großen Betruge, durch den Gott selbst und so auch Christus als Gott die Menschen getäuscht hätte, weßhalb Christus ebenso nur ein scheinbarer Gott, wie ein scheinbarer Mensch sein könnte. 3) Endlich würde, da die heilige Schrift und Christus selbst die ganze Heilsökonomie gerade auf sein wirkliches Menschsein (I Tim. 2, 5: unus mediator Dei et hominum homo Christus Jesus), und speziell auf seinen nur hierdurch möglichen Tod, beziehungsweise seine Auferstehung, gründet (vgl. bes. I Cor. 15, 14), auch die Erlösung nur bloßer Schein, keine Wirklichkeit sein.

160 Gegenüber der ersten Hauptform wurde die kirchliche Lehre vertheidigt und entwickelt zunächst dem Apostel Johannes (s. oben n. 133) und dem Apostelјünger Ignatius (ep. ad Smyrn. n. 1—7) von *Iren.* und *Tert.* ll. cc. und fixirt in dem incarnatus est ex Maria Virgine des Symb. Nic. Const. ... Die zweite Hauptform wurde bes. von *Athan.* und *Greg. Naz.* und *Nyss.* ll. cc. bekämpft und auch ex professo durch mehrere kirchliche Urtheile (s. unten) getroffen, bis zuletzt die ganze Lehre von der vollkommenen Menschheit Christi im Chalced. zusammengestellt wurde.

Obige Argumente sind ausführlich und nachdrücklich bes. von *Iren.* und *Tert.* entwickelt. Zu 1. vgl. *Iren.* l. 4. c. 33 n. 5: Iudicabit autem (homo fidelis sequens Scripturarum doctrinam) et eos, qui putativum (Christum) inducunt. Quemadmodum enim [illegible] vere se putant disputare, quando magister eorum putativus fuit? aut quemadmodum firmum quid habere possunt ab eo, si putativus et non veritas erat? ... Putativum est igitur et non veritas omne apud eos; et nunc jam quaeretur, ne forte, [illegible] ipsi homines non sint, sed muta animalia, hominum umbras ad plurimos deferentes. — Zu 2. vgl. *Iren.* l. 5. c. 1.: Vani sunt, qui putative eum dicunt apparuisse: non enim putative haec, sed in substantia veritatis fiebant. Si autem, cum homo non esset, apparebat homo, neque quod vere erat [et quod docetae concedebant], perseveravit h. e. Dei spiritus, neque veritas quaedam erat in eo; non enim illud erat, quod videbatur [et manifesto voluit videri ac credi]. — Zu 3. vgl. *Tert.* adv. Marc. l. 3. c. 8: Jam nunc cum mendacium deprehenditur caro Christi, sequitur, ut omnia, quae per carnem Christi gesta sunt, mendacio gesta sint .... Eversum est igitur totum Dei opus, totum Christiani nominis et pondus et fructus. Mors Christi negatur, quam tam impresse Apostolus demandat, utique veram, summum eam fundamentum constituens Evangelii et salutis nostrae et praedicationis suae. Negata vero morte nec de resurrectione constabit. Proinde Christi resurrectione infirmata [illegible] nostra subversa est.

161 II. Die Menschheit in Christus war aber nicht bloß etwas wahrhaft Wirkliches, sondern auch eine wahrhaft und vollkommene der unsrigen gleichartige Menschheit. Dahin gehört zunächst, daß der Leib Christi nicht im Sinne mancher Gnostiker aus irgend einem ätherischen oder [illegible]lischen, sondern aus einem irdischen Stoffe gebildet und zugleich hinsichtlich seiner Organisation an sich den natürlichen Bedingungen des animalischen Lebens unterworfen ist, daß er also nach johanneischem Ausdruck (s. oben n. 123) wahres menschliches „Fleisch“, oder nach paulinischem [illegible] „Fleisch und Blut“ ist. Wenn dem nicht so wäre, würde alles, was die heilige Schrift über die leibliche Seite Christi berichtet, wieder leerer Schein sein. Dazu kommen aber auch zwingende innere Gründe. Denn [illegible]

diese Gleichartigkeit des Leibes Christi mit dem unsrigen die wesentliche Folge seiner Herkunft aus einer menschlichen Mutter. Sodann ist sie 2) eine wesentliche Bedingung der Annahme der Menschheit von Seite Gottes in Bezug auf den Zweck der Erlösung der Menschen. Denn die Erlösung soll a) eben auch eine Erlösung des Fleisches und zwar des von Natur den irdischen Mängeln unterworfenen Fleisches durch Verbindung desselben mit Gott sein; und da b) die Erlösung überdies durch das Leiden und Sterben des Sohnes Gottes vollzogen werden sollte, forderte sie wiederum die irdische Natur des Fleisches, um das Leiden und Sterben zu ermöglichen.

162 Gegenüber der Berufung der Gegner auf das Mißverhältniß eines solchen Fleisches zu dem Wesen Gottes betonten die VV., daß gerade dieses Fleisch von Gott nothwendiger oder doch höchstangemessener Weise sei angenommen worden, weil einerseits gerade dieses Fleisch erlöst, d. h. von seinen natürlichen Gebrechen befreit werden sollte, wenn aber zur Erlösung fähig und berufen, dann auch der persönlichen Verbindung mit dem erlösenden Gott fähig und würdig sein mußte; und weil andererseits durch die persönliche Verbindung mit Gott dem Fleische die vollste Bürgschaft, das sicherste Anrecht und der unvertilgbare Keim der Unsterblichkeit verliehen werden sollte. Ueberdies hob namentlich Irenäus hervor, daß das menschliche Fleisch als Gebilde und sichtbares Bild Gottes (vgl. oben B. III. n. 329) in vorzüglicher Weise würdig sei, mit dem ewigen Bilde Gottes verbunden, und durch diese Verbindung in seiner ursprünglichen Würde als Bild Gottes bestätigt und seiner Vollendung zum vollkommenen Bilde Gottes versichert zu werden. Tertullian aber wies darauf hin, daß Gott eben im Hinblick auf die in Zukunft von ihm selbst anzunehmende irdische Menschengestalt den Leib der ersten Menschen so feierlich gebildet habe (s. B. III. n. 362).

163 Vgl. *Iren.* bes. l. 5. cc. 9. 12. 14. 16. und *Tert.* de carne Christi. Die Schriftstellen, welche die Gnostiker und später auch die Apollinaristen zu ihren Gunsten herangezogen, sind: 1) I Cor. 15, 50. Caro et sanguis regnum Dei non possidebunt; diese Worte beziehen sich jedoch nicht auf die Substanz des Fleisches, sondern auf das Leben nach dem Fleische; vgl. *Iren.* l. c. c. 9. 2) I Cor. l. c. V. 47: primus homo de terra, terenus, *secundus homo de coelo coelestis*, als ob hier ein Gegensatz zwischen Adam und Christus in Bezug auf Stoff und Constitution des Leibes ausgedrückt wäre; ein solcher ist aber schon dadurch ausgeschlossen, daß Christus als zweiter Adam eben Sohn des ersten ist. Der Gegensatz betrifft vielmehr nur die Constitution des Gesammtwesens in Adam und Christus, in wiefern bei Adam das irdische Element, bei Christus das himmlische, d. h. seine Gottheit, das zuerst vorhandene war und zugleich den Maaßstab für den Charakter und die Eigenschaften des Ganzen enthält. Das Fleisch Christi selbst kann man nur insofern himmlisch nennen, als es vom Himmel her auf übernatürliche Weise eigens für die Union mit dem himmlischen Wesen des Sohnes Gottes bereitet wurde und vermöge dieser Union selbst eine himmlische Würde und ein besonderes Anrecht auf himmlische Verklärung besitzt und diese selbst auch mittheilen kann, oder vielmehr, weil es das Prinzip der himmlischen Verklärung für sich und andere von seinem Ursprunge her und wesenhaft in sich trägt. Treffend bemerkt *Athan.* co. Apollin. l. 1. c. 10: Quum Apostolus animale et spiritale dicit, non aliud et aliud corpus ostendit, sed *idem ipsum corpus*, primo quidem in potentia et natura (ἐξουσίᾳ καὶ φύσει) animae (d. h. natura *solius* animae informatum et perfectum) ac propterea animale; secundo autem in potentia et natura Spiritus et per hoc spirituale; spiritus quippe est Deus Verbum ... Quamquam unum est corpus amborum (sc. hominum: Christi et Adam), illud quidem quatenus spiritus est particeps, spiritale, hoc vero, quatenus in potentia animae solum

manet, animale ostendit. 3) Röm. 8, 3: Deus Filium suum mittens *in similitudinem carnis peccati,* als ob der Sohn Gottes, weil er „dem Fleische der Sünde" nicht in der Sünde ähnlich werden kann, darum nur einen Scheinleib oder einen ätherischen Leib habe annehmen können. Indeß der Sinn ist offenbar der, daß der Sohn Gottes gerade ein der Substanz und Natur nach dem Fleische der Sünde, d. h. dem in den übrigen Menschen mit Sünde behafteten Fleische, ähnliches Fleisch angenommen habe, ohne die Sünde selbst mitanzunehmen. Das mitti in similitudinem *carnis peccati* steht parallel mit dem Ausdruck in similitudinem *hominum* factus Phil. 2, 4, der hier durch die acceptio formae servi als Gegensatz zum esse in forma Dei begründet wird; similitudo hat daher keinen restrictiven Sinn bez. der Substanz des Fleisches der Sünde, sondern bez. dieser sogar einen emphatischen Sinn.

164 Unverschämt und wissenschaftlicher Männer unwürdig ist es, wenn noch manche protest. TT. der neueren Zeit aus der bei den ältesten VV. sich vorfindenden scharfen Betonung des Fleisches, resp. aus dem Gegensatze zwischen der Gottheit als dem spiritus und der „caro" als dem zeitlich Angenommenen in Christus, schließen, diese VV. hätten Christus seine menschliche Seele abgesprochen; mit demselben Rechte könnte man das von den Aposteln Johannes und Paulus sagen. (Vgl. *Franzelin* de inc. th. 11 und 13.) *Tert.* z. B., der cap. 5 de carne Christi sagt: non aliud homo, quam caro, verbreitet sich in cap. 10—13 ausdrücklich über die Seele Christi und schließt: Christus infra angelos diminutus, dum homo sit, qua *caro et anima* et filius hominis; qua autem *spiritus Dei* et virtus Altissimi, non potest infra angelos haberi.

165 III. Zur Wahrheit und Vollständigkeit der menschlichen Natur in Christus, resp. zur Gleichartigkeit derselben mit der unsrigen, gehört ferner wesentlich, daß das Fleisch Christi durch eine menschliche, also durch eine vernünftige und geistige Seele belebt war. Auch dieß ist schon damit gegeben, daß andernfalls Christus nur ein Scheinmensch gewesen wäre, und alle Berichte der hl. Schrift über seine Gemüthsbewegungen zu leeren Phantasmagorieen würden, vollends diejenigen, in welchen ausdrücklich von der Traurigkeit der Seele Christi und ihrer Trennung vom Leibe, resp. von der Empfehlung des Geistes Christi in die Hände des Vaters die Rede ist. Das Vorhandensein der menschlichen Seele in Christus ist aber auch nicht minder, ja eher noch mehr als das des menschlichen Fleisches, durch innere Gründe gefordert. Denn 1) ist die Annahme der geistigen Seele wesentliche Bedingung für die Zwecke der Erlösung, weil a) die Seele der Menschen gerade zunächst, und noch mehr als das Fleisch, erlöst werden sollte, also auch mit dem erlösenden Gott verbunden werden mußte, und weil b) die Seele Christi nicht nur ebenso, wie das Fleisch, die Voraussetzung seines erlösenden Leidens und Todes ist, sondern durch sie allein die aktiven Funktionen des Erlösers, sein genugthuender Gehorsam und sein priesterliches Opfer, vollzogen werden konnten; wie nämlich der Erlöser nach dem Apostel einen Leib haben mußte als Gegenstand des Opfers, so mußte er eine geistige Seele haben, um das Opfer zu vollbringen. Sodann ist 2), wie die VV. hervorheben, die Annahme der Seele sogar eine wesentliche Bedingung für die Annahme des Fleisches selbst, da ein todtes oder ein bloß von einer animalischen Seele belebtes Fleisch ebenso wenig der Würde der annehmenden Person, wie dem Zwecke der Annahme entsprochen hätte und in Ermangelung der Seele deren aktive und passive Funktionen der Gottheit zugeschrieben werden müßten. In diesem Sinne zunächst wird von den VV. gegenüber den Apollinaristen der Satz betont, daß der Logos das Fleisch angenommen habe mediante anima.

Gegenüber der von den Apollinaristen behaupteten Unzulässigkeit der 166 Annahme einer menschlichen Seele führten die VV. aus, daß weder die Unvollkommenheit noch die Vollkommenheit der Seele ihrer Annahme im Wege stehe. Die Unvollkommenheit stehe nicht im Wege, weil die geistige Seele von Natur Gott unendlich mehr ähnlich und verwandt sei als der Leib, die natürliche Fähigkeit zu sündigen aber, welche die Apollinaristen zu einer absolut untilgbaren Neigung zur Sünde hinaufschraubten, durch die Verbindung mit Gott gebunden werden könne, und gerade die radikale Heiligung der Seele Christi ein Vorbild und Unterpfand der Heiligung der übrigen Menschenseelen sein solle. Die Vollkommenheit der menschlichen Seele aber stehe nicht im Wege, weil die Seele, obgleich dem Körper gegenüber dessen Eigenthümerin und Beherrscherin, doch Gott gegenüber ihre Selbstständigkeit verlieren und, mit ihm Eins werdend und ihm angeeignet, sich zu ihm in ähnlicher Weise verhalten könne wie der Leib zur geistigen Seele.

Vgl. über den Beweis und die Vertheidigung dieser Lehre bes. *Athan.* und *Greg.* 167 *Nyss.* ll. cc., sowie die ungemein geistreiche und schlagende Ausführung bei *Fulg.* l. c. Viele Stellen bei *Thomassin*, l. c. cap. 8—9; und cap. 10 die Stellen über die Convenienz der Annahme der Seele. Das Nähere über die Möglichkeit und Convenienz dieser Annahme, sowie über die Annahme des Leibes mediante anima unten § 227. Am bündigsten wie immer *Greg. Naz.* ep. 1. ad Cledon.: Si quis in hominem mente carentem sperat, amens profecto est, nec dignus, cui omni ex parte salus afferatur. Nam quod assumptum non est, curationis est expers: quod autem Deo unitum est, hoc quoque salutem consequitur. Si dimidia tantum ex parte Adamus lapsus est, dimidiatum quoque sit, quod assumptum est et quod salutem accipit; si autem totus peccavit, toti quoque genito unitus est atque omni ex parte salutem consequitur. Quocirca ne perfectam salutem isti nobis invideant, aut ossa solum et nervos atque hominis picturam Salvatori tribuant. Nam si ipse inanimatus homo est, hoc etiam Ariani ajunt, ut passionem divinitati tribuant, tanquam videlicet, quod corpus movet, dem quoque patiatur. Si autem animatus quidem, verum mentis expers, quo tandem nodo hominis nomen sustinebit? Neque enim homo animal est mente carens. Atque illud necesse est, ut species quidem et larva humana sit, anima autem equi ujuspiam aut bovis aut alius animalis mentem non habentis; ac proinde illud quoue esset, cui salus afferetur, ego vero ab ipsa Veritate delusus sum, ut qui, lio honore affecto, ipse glorier meque jactem. Si autem mentis particeps, non utem mente carens, homo est, desipere vere ac mentis inopia laborare desinant. — Verurtheilt wurde der Apollinarismus zuerst auf dem 362 von Athanasius zu Alexandrien gehaltenen Concil in dessen ep. synod. (*Hardouin* I. 731). Das Urtheil von Papst Damasus unter dessen Anathematismen n. 7 lautet: Anathematizamus eos, qui ro hominis anima rationali et intelligibili dicunt Dei Verbum in humana carne ersatum; quum ipse Filius sit Verbum Dei et non pro anima rationali et intellibili in suo corpore fuerit, [der griech. Text gibt vorstehende Worte in offenbar besserer ssung: quum hoc ipsum Verbum Dei non .... fuerit] sed nostram, id est intellibilem, sine peccato animam susceperit et salvaverit. — Vgl. oben n. 97 die Errung des *Conc. CPL.* I, n. 98. das Symbolum bei *Epiph.*, sowie n. 102. das *Symb. alced.*

Nachdem durch Papst Damasus I. und das Conc. Constant. I. der 168 pollinarismus verworfen war, wurde zur Verhütung dieses Irrthums auch r früher für die Menschheit übliche einfache Ausdruck „Fleisch“ in der sprache des Dogma's ergänzt oder vielmehr näher erklärt, indem n bald sagte, der Logos habe das Fleisch mit der geistigen Seele, ld (und zwar bezeichnender und dem früheren, aus der hl. Schrift entnten Sprachgebrauche entsprechender) ein von einer vernünftigen

Seele beseeltes Fleisch (zuweilen auch ein geistig beseeltes Fleisch = σὰρξ λογικῶς oder νοερῶς ἐμψυχωμένη oder gar σὰρξ λογική) angenommen (s. B. III. n. 393). Letzterer Ausdruck, auch vom Conc. Constant. II. in can. co. Orig. angewandt, ist darum so bezeichnend, weil er die beiden Elemente der Menschheit in ihrer Verbindung zur Einheit der Wesenheit und Natur, sowie in der für die Definition der Natur als solcher gebotenen Ordnung, d. h. in dem Verhältnisse der durch eine substanzielle Form bestimmten und vollendeten Materie, darstellt und, das Fleisch an die Spitze stellend, die Gesammtnatur in einer Fassung vorführt, welche die Möglichkeit und die Ordnung der Besitznahme derselben durch eine Person höherer Art andeutet. Dieser Sinn des Ausdrucks ist denn auch später vom Conc. *Viennense* ausdrücklich formulirt worden.

169 Die zugleich mit der oben B. III n. 395 ff. besprochenen Bestimmung über die menschliche Natur überhaupt erlassene Definition des *Con. Vienn.* lautet: Confitemur, unigenitum Dei Filium in iis omnibus, in quibus Deus Pater existit, una cum Patre aeternaliter subsistentem, partes nostrae naturae simul unitas, ex quibus in se verus Deus existens fieret verus homo, humanum videlicet corpus passibile et animam intellectivam seu rationalem, ipsum corpus vere per se et essentialiter informantem, assumpsisse ex tempore in virginali thalamo ad unitatem suae hypostasis et personae. Wenn wir oben (a. a. O.) den vom Viennense mit dem Anathem getroffenen Irrthum des Petrus Oliva im averrhoistischen Sinne gedeutet haben, so müssen wir dieß im Hinblicke auf die jetzt entdeckten, bisher unbekannten Schriften Oliva's zurücknehmen. Derselbe nahm in der That nur Eine Seele im Menschen an, die er auch als forma corporis gelten ließ, unterschied aber an derselben die beiden Theile oder Seiten, die sensitive und die geistige, so stark, daß er nicht zugestehen wollte, die Seele sei auch mit ihrem geistigen Theile oder vielmehr, da in diesem gerade das eigentliche Wesen der Seele liegt, mit ihrem eigentlichen Wesen die forma corporis, d. h. das den Leib innerlich vollendende und bestimmende und ihm sein spezifisches menschliches Sein verleihende Prinzip. Das per se et essentialiter formam esse in der Formel des Concils erhält hiedurch eine vollere Beleuchtung, als wir sie früher geben konnten. Es bedeutet nämlich, daß die geistige Seele nicht bloß insofern forma corporis sei, als dieselbe nach ihrer sensitiven Seite, als sinnlich belebendes Princip, mit dem Körper ein Ganzes ausmache, sondern auch insofern, als dieselbe unmittelbar in ihrem geistigen Wesen mit dem Körper zu einer vollständigen Wesenheit vereinigt sei, und daß folglich eher umgekehrt gerade durch diese das substanzielle Sein des Körpers vollendende und spezifizirende Beseelung von Seiten der geistigen Substanz der Seele die Vereinigung der Seele mit dem Körper in deren Eigenschaft als sinnlich belebendes Prinzip desselben bedingt und vermittelt werde, indem die geistige Seele den Leib nur als ihren Leib belebe. Jedenfalls geht die Tendenz der Definition dahin, daß der menschliche Leib vermöge seiner direkten Information durch ein geistiges Prinzip ein erhabeneres Sein und eine höhere substanzielle Vollendung empfange als der thierische Leib durch die animalische Seele. Vgl. *Bonav.* in 3. d. 16. a. 3. q. 2: Anima rationalis non tantum est perfectio corporis humani secundum vires sensibiles, cum corpus humanum sit ordinatum ad nobiliorem perfectionem, quam sit corpus brutale; sed secundum se totam, hoc est secundum complementum suae essentiae et suarum potentiarum universitatem, est corporis perfectio. Im Wesentlichen haben wir übrigens diesen Sinn der Definition a. a. O. n. 401—403 schon aus dem Ausdruck forma corporis entwickelt und zugleich darauf hingewiesen, wie genau derselbe den patristischen Formeln entspreche. Insbesondere entspricht die nunmehr schärfer hervortretende Tendenz der Definition des Vienn. dem schon von *Cyrill. Al.* (de incarn. Unig. c. 23 und defensio anath. co. Theodor. anath. 1.) gebrauchten patristischen Ausdruck „geistig beseeltes Fleisch". Vgl. den Text Oliva's nebst Beleuchtung seiner Wichtigkeit bei *Zigliara* de mente Concilii Viennensis, dazu „Katholik" 1878 II. S. 1 ff.

170 Wenn wir ferner a. a. O. n. 406 bemerkt haben, aus der Definition des Viennense lasse sich kein Schluß ziehen zum Vortheile der spezifisch thomistischen Ansicht, daß die geistige

Seele dem Leibe auch das „Körpersein", nicht bloß das „Lebendigsein" verleihe: so müssen wir dem Mißverständniß vorbeugen, als ob wir damit hätten sagen wollen, daß nach der Meinung der Definition überhaupt in keinem Sinne die Seele dem Körper auch das „Körpersein" verleihe Denn auch die skotistische Anschauung, welche unter den die Definition vorbereitenden Theologen ebenfalls, vorzüglich durch *Rich. a Mediavilla*, vertreten war, und überhaupt der ganze scholastische Sprachgebrauch sieht in der forma corporis ein Prinzip, wodurch der Körper auch als Körper in seinem Sein vollendet oder vielmehr zu einem actu existirenden und subsistirenden, spezifisch bestimmten corpus d. h. zu einem körperlichen Wesen gemacht wird, welches eben nichts Anderes ist als der Mensch selbst, und führt so ebenfalls die Belebung des Körpers durch die Lebenskraft der Seele auf die Vollendung seines substanziellen Seins durch das substanzielle Sein der Seele als auf ihren Grund und ihre Wurzel zurück. Darin liegt nun allerdings nicht bloß, daß die Seele allen Theilen im Einzelnen und im Ganzen des Körpers ihr hypostatisches Sein gibt; die Seele gibt zugleich den auseinanderliegenden und darum an sich nur accidentell verbundenen Theilen des körperlichen Organismus eine substanzielle Einheit, welche dieselben außer der Verbindung mit der Seele gar nicht haben; in jedem einzelnen Theile des Organismus gibt sie ferner der chemisch-organischen Verbindung oder Mischung der materiellen Elemente ihren naturgemäßen Halt und eine vollendete substanzielle Einheit, welche dieselbe außer der Verbindung mit der Seele in dieser Weise nicht haben kann; und in sofern muß man sagen, daß die Seele die spezifische Wesenheit und Natur des menschlichen Körpers, d. h. des Menschen als eines körperlichen Wesens, schon „intra gradum corporeum", nicht bloß intra gradum viventium bestimme. Aber eben dieß kann auch dann geschehen, wenn man mit den Skotisten neben und unter der Seele die sogen. forma corporeitatis oder mixti annimmt, welche, so lange die Verbindung mit der Seele dauert, nicht die volle Kraft und Bedeutung einer forma substantialis hat, aber ebensowenig in den Charakter einer forma accidentalis zurückfällt, indem sie immerhin den Körper der Seele gegenüber, im Gegensatz zur bloßen Materie, als eine bestimmte Wesenheit und Natur darstellt, die indeß durch die Seele innerlich so ergänzt ist, daß sie zu einer höheren substanziellen Einheit ihrer Theile erhoben und zu einer lebendigen Natur fortgestaltet wird. Diese Auffassung ist, wir wiederholen es, theologisch durchaus unanfechtbar, und zwar um so mehr, als gerade sie, wie wir später sehen werden, von den VV. vielfach vorausgesetzt und verwerthet worden ist, und mithin die thomistische Anschauung, soweit sie sich von der skotistischen unterscheidet, sich in keiner Weise auf die kirchliche Tradition berufen kann. So wenig es daher zulässig ist, die thomistische Auffassung der Seele als *unica* forma corporis als die einzige legitime Erklärung der Definition von Vienne hinzustellen: so wenig scheint es auch angebracht, dieselbe als evidente Consequenz dieser Definition hinzustellen. Wie diese spezifische Auffassung an sich kaum ein theologisches Interesse besitzt, das sich nicht auch sonst ebenso gut wahren ließe, so ist auch ihre Grundlage eine rein philosophische; durch zu starke Verwerthung der Definition von Vienne in der angegebenen Richtung, daß nämlich die menschliche Seele als forma corporis nicht bloß unmittelbar, sondern auch ausschließlich dem Urstoff seine ganze substanzielle Bestimmtheit, auch die rein körperliche, gebe, kann man sogar leicht das zweifellos von der Definition intendirte theologische Interesse übersehen, daß nämlich die menschliche Seele als geistige forma corporis dem Körper ein wesentlich höheres Sein gebe als alle niederen Wesens- und Lebensformen. Uebrigens kann nicht genug betont werden, daß in dieser Frage bei den Scholastikern das Wort corpus schlechthin nicht den Sinn hat von „Leib", sondern von „Körper" = ein körperliches Wesen oder Wesenheit, und daß mithin corpus humanum oder hominis eben den Menschen oder die Menschheit bedeutet, wo dann das corpus nothwendig zwar auch als von der Seele informirt, aber zugleich durch sie constituirt erscheint. Der Sinn von „Leib" kommt erst in der skotistischen Lehre vom corpus im Gegensatze zur Seele zu Tage; das corpus in diesem Sinne wird von der Seele so informirt d. h. substanziell ergänzt, daß es mit der Seele das corpus im ersteren Sinne herstellt; selbstverständlich muß aber auch hier diejenige forma corporeitatis, welche den Leib zum Leibe macht, mit Form der Leiblichkeit, nicht mit Form der Körperlichkeit übersetzt werden. Eine philosophische Darlegung unserer Ansicht über die Controverse ist hier nicht am Platze. Wenn dieselbe materiell der skotistischen ähnlich sieht, so ist sie doch insofern wesentlich davon verschieden,

als wir mit den Thomisten das Verhältniß zwischen Materie und Form überhaupt bezüglich der Gemeinschaft und Vollendung des Seins inniger auffassen, als die scotistische Ansicht (weßhalb wir z. B. es als richtig anerkennen, wenn Thomas sagt, der Leichnam sei schlechthin ein anderes Wesen als der belebte Leib) und wird es sich in der Folge mehrfach in verwandten theologischen Fragen zeigen, daß dieselbe eher nur eine an der Hand der patristischen Anschauung hergestellte Umgestaltung der thomistischen ist. Die letztere bedarf jedenfalls besonders insofern einer Revision und Modification, als das Hauptargument für dieselbe, daß jede zu einer ersten Form hinzutretende weitere Form nur eine accidentelle sein oder nur accidentell mit dem Substrate geeinigt sein könne, in dieser Allgemeinheit auch die Unmöglichkeit der hypostatischen Union beweisen würde — ein Bedenken, welches wir auffallender Weise in dieser Form nirgendwo bei den Thomisten ernstlich erwogen finden. Dagegen kann man gerade aus der thomistischen und patristischen Auffassung der hypostatischen Union als einer substantiellen Aktuation der Menschheit, wodurch letztere erst mit ihrer Hypostasirung auch ihr Sein schlechthin erhält, den Rückschluß machen, daß die Einheit des substanziellen Seins nicht nothwendig die Einzigkeit der substanziellen Form einschließe.

171 IV. Die bisher nachgewiesene vollkommene Gleichartigkeit der Menschheit Christi mit der unsrigen reicht allein schon hin, um sagen zu können, daß der Sohn Gottes unsere Menschheit angenommen, oder daß die seine der unsrigen consubstantial im Sinne von wesensgleich sei. Wie aber einer der stärksten Beweise dieser Wesensgemeinschaft oder Wesensgleichheit darin liegt, daß die Menschheit Christi durch Zeugung und Geburt aus einer menschlichen Mutter hervorgegangen ist: so enthält letzterer Umstand auch eine wichtige Ergänzung des Begriffs der Wesensgemeinschaft, nämlich die Stammeseinheit oder Stammverwandtschaft und die darauf beruhende korporative Einheit, wodurch Christus seiner Menschheit nach als ein Zweig und ein Glied des menschlichen Geschlechtes erscheint, und zugleich seine Consubstantialität mit uns als Mensch sich analog gestaltet, wie seine Consubstanzialität mit dem ewigen Vater als Gott. Gerade in diesem vollen Sinne hat auch das Conc. Chalced. im ersten Theile seiner Definition die Consubstanzialität der Menschheit Christi gefaßt (s. oben n. 102), indem es ausdrücklich die göttliche und die menschliche Consubstanzialität nebeneinanderstellt.

172 Diese Stammeseinheit der Menschheit Christi mit der unsrigen ist in der hl. Schrift nicht bloß irgendwie ausgesprochen, sondern nachdrücklich betont, sowohl in den Verheißungen, welche Christus als den Samen des Weibes, Abrahams und Davids ankündigen, als von Christus selbst, indem er sich mit Vorliebe den Menschensohn nennt, sowie von den Evangelisten und Aposteln, welche in der mannigfachsten Weise auf seine menschliche Abstammung verweisen. Genauer bezeichnet die hl. Schrift den Grund dieser Stammeseinheit dadurch, daß sie Christus seiner Menschheit nach aus einer menschlichen Mutter geboren werden läßt. Neben diesen positiven Beweisen betonen die VV. gegenüber den Gnostikern auch die fundamentale Bedeutung der Stammeseinheit für den Erlösungszweck, nämlich insofern, als 1) nur vermöge der durch sie bedingten korporativen und organischen Einheit des ganzen Geschlechtes mit Christus als seinem zweiten höheren Haupte in der Verbindung der Menschheit Christi mit Gott für das ganze Geschlecht der Grund und die Bürgschaft der Gemeinschaft mit Gott und der Theilnahme an der Heiligkeit und Herrlichkeit Gottes gegeben ist;

Nur durch sie werde 2) das Fleisch Christi als eine aus dem Fleische hervorgegangene Frucht in seiner Eigenschaft als Opferfleisch zu einer dem Geschlechte von Natur angehörigen und von ihm Gott dargebotenen Gabe. Nur durch sie werde endlich 3) Christus als versöhnender Mittler und Priester zum geborenen und vollkommenen Repräsentanten des Geschlechtes vor Gott.

173 Für die Stammeseinheit Christi genügt nicht einfach das Geborensein (= in lucem edi) von Maria, welches auch die Gnostiker nicht läugneten; es kommt eben auf das Geborensein aus oder vielmehr das Gezeugtsein aus Maria an; was allerdings im lat. nasci schon bestimmter wiedergegeben, am bestimmtesten aber in dem griech. γεννᾶσθαι, welches in der griech. Schrift und Kirchensprache constant mit dem lat. nasci parallel steht, ausgesprochen ist. So heißt es Luk. 1. in der Verkündigung des Engels: quod nascetur ex te sanctum (τὸ γεννώμενον — man bemerke die Präsensform, weßhalb auch das nascetur der Vulg. auf die unmittelbar bevorstehende Zeugung in der Empfängniß sich bezieht — ἐκ σοῦ ἅγιον), Matth. 1, 16: virum Mariae, *de* qua natus est (ἐξ ἧς ἐγεννήθη) Jesus. Gal. 4, 4 *factum* ex muliere ist die Lesart γεννώμενον für γενόμενον nicht sicher; aber wenn schon deßhalb die zeugende Mitwirkung Maria's nicht so klar ausgesprochen, ist die Entnahme der Substanz des Leibes Christi aus Maria um so schärfer betont. Wenn es dagegen Matth. 1, 20 heißt: quod *in* ea natum est (γεννηθέν), de (ἐκ) *Spiritu sancto* est: so soll damit offenbar nur erklärt werden, daß die in Maria befindliche Frucht nicht aus Mannessamen hervorgegangen, sondern durch übernatürliche Einwirkung entstanden sei. Wie hier beim heiligen Geiste, so kann das ἐκ auch bei Maria die bewirkende Ursache bedeuten, und es liegt kein Grund vor, diese Bedeutung auszuschließen; denn wenn man auch von einer Zeugung der Pflanzen aus der Erde reden kann und hier das „aus" bloß auf die materielle Ursache, resp. den Behälter des Samens hinweist, so ist doch bei der Zeugung eines lebenden Wesens aus einem anderen die aktive Betheiligung des letzteren von selbst mitverstanden. Aber sie ist auch nur mitverstanden, nicht ausschließlich oder auch nur, namentlich bei der Mutter, an erster Stelle gemeint. An erster Stelle ist nämlich bei der Consubstanzialität des Produktes der Zeugung mit seinem Prinzip der Uebergang der Substanz des letzteren in das erstere oder der substanzielle Zusammenhang gemeint, und erst an zweiter Stelle, um diesen Zusammenhang zu einem lebendigen und organischen zu machen, die aktive Zubereitung und Gestaltung des Stoffes von Seiten des zeugenden Prinzips.

174 Die wesentliche Bedeutung der Stammeseinheit der Menschheit Christi für den Erlösungszweck hebt den Gnostikern gegenüber namentlich *Iren.* an unzähligen Stellen dadurch hervor, daß er die Form und den Zweck der Erlösung als eine ἀνακεφαλαίωσις der Menschheit, d. h. als eine Vereinigung des ganzen aus Adam als Stammhaupt hervorgegangenen und in ihm von seiner ursprünglichen Höhe herabgefallenen Geschlechtes unter einem neuen höheren, das Geschlecht zu sich erhebenden Haupte, darstellt. So bes. l. 5. c. 14. n. 2.

175 **V.** Weder die Wesensgleichheit noch die Stammverwandtschaft der Menschheit Christi mit der unsrigen wird dadurch beeinträchtigt, daß er nicht auf natürliche Weise durch männliche Zeugung, sondern auf übernatürliche Weise durch jungfräuliche, rein weibliche Zeugung aus dem Geschlechte hervorgegangen ist. Aus diesem Umstande folgt 1) hinsichtlich der in der Wesensgleichheit begründeten Aehnlichkeit der Menschheit Christi mit der unsrigen nur das Eine, daß die leibliche Organisation Christi vermöge der unmittelbaren Einwirkung des hl. Geistes von allen denjenigen accidentellen krankhaften und fehlerhaften Affectionen frei sein konnte und mußte, welche nicht an sich aus dem allgemeinen Wesen des animalischen Leibes sich ergeben und welche auch ursprünglich beim ersten Menschen, selbst abgesehen von seinen übernatürlichen Gaben, nicht vorhanden waren, sondern später durch zufällige Einflüsse entstanden sind; m. E. W., daß die Organi-

sation der Leiblichkeit Christi mindestens ebenso vollkommen war wie die der reinen Natur des unmittelbar von Gott geschaffenen Stammvaters. Ferner folgt 2) in Bezug auf das durch die Stammverwandtschaft begründete Verhältniß des Zweiges zum Stamm und des Gliedes zum Körper des Geschlechtes keineswegs eine Lockerung des Zusammenhanges Christi mit dem Geschlechte. Es folgt nur, daß das Abhängigkeitsverhältniß, welches zwischen Produkt und Prinzip der natürlichen Zeugung entsteht, und wodurch die abgeleiteten Zweige und Glieder dem Geschlechte ein- und untergeordnet werden, hier beschränkt und modificirt wird, was aber auch ebendazu nothwendig ist, damit Christus als zweiter höherer Stammvater und zweites höheres Haupt des ganzen Geschlechtes über den ersten Stammvater Adam hervorrage. Insbesondere fällt hier diejenige Abhängigkeit oder dasjenige prinzipielle Verhältniß weg, welches zwischen der Seele des Kindes und der des Vaters dadurch entsteht, daß der Vater als das determinirende Prinzip der Zeugung auch die Existenz der Seele des Kindes determinirt (s. B. III. n. 480 ff.).

176 Ebensowenig und noch weniger, wie die jungfräuliche Zeugung, kann die jungfräuliche Geburt der Menschheit Christi, oder ihr Hervortreten aus dem Mutterschooße ohne Verletzung desselben, ihre Consubstanzialität beeinträchtigen, da dieselbe die Menschheit Christi als bereits constituirt voraussetzt. Dieselbe könnte höchstens ein Zeichen sein, daß der Leib Christi gewisse Eigenschaften, welche andern natürlichen Leibern abgehen, z. B. die Fähigkeit der Penetration fester Körper, wie sie dem Lichte von Natur zukommt, besitzt. Aber sie beweist 1) nicht, daß diese Eigenschaften dem Leibe Christi vermöge seiner besonderen Wesenheit zukommen, daß sie also nicht ebenfalls dem Leibe anderer Menschen verliehen werden könnten. Es ist 2) nicht einmal nothwendig, daß diese Eigenschaften dem Leibe Christi permanent inhäriren und nicht vielmehr durch eine vorübergehende wunderbare Einwirkung Gottes verliehen worden seien.

177 Viele TT. behandeln an dieser Stelle auch die jungfräuliche Zeugung und Geburt in sich selbst als ein Moment der Lehre von der Menschheit Christi. Aber wegen ihres innigen Zusammenhanges mit dem Ursprunge und dem Wesen der hypostatischen Union und vielen anderen theologischen Wahrheiten glauben wir sie erst später im Zusammenhange der theologischen Entwicklung der Christologie behandeln zu sollen. Ohnehin fällt ja auch die Geltendmachung wie die Läugnung der jungfräulichen Zeugung und Geburt Christi historisch ganz außerhalb der großen Controversen über die Constitution Christi, da dieselbe von den Gegnern der letzteren in der Regel (mit Ausnahme Cerinth's und einiger Gnostiker) nicht bestritten wurde.

178 VI. Wie die Gleichwesentlichkeit der Menschheit Christi mit der unsrigen die Bedingung für die Möglichkeit der ihr anhaftenden Schwächen, speziell der Leidensfähigkeit, und diese hinwiederum das Zeichen jener Gleichwesentlichkeit ist: so ist auch festzuhalten, daß die Wesenheit der Menschheit Christi an sich nothwendig diese Schwächen im Gefolge hat. Wenn und inwieweit diese Schwächen, resp. deren Nothwendigkeit, in Christus aufgehoben waren, so ist dieß nur auf übernatürliche Weise auf Grund und in Folge der Verbindung dieser Menschheit mit Gott geschehen. Die Bestimmung der Art und Weise einer solchen Aufhebung gehört daher nicht an diese Stelle.

wo es sich um die Menschheit als ein Element der Constitution Christi handelt, sondern in die Lehre von der Form dieser Constitution und deren Folgen.

Dagegen kann man hier noch fragen, ob die Menschheit Christi nicht im Hinblicke auf die ihr zugetheilte Würde und erhabene Bestimmung vermöge der übernatürlichen Einwirkung Gottes auf ihre natürliche Organisation und Begabung in besonders hohem Grade gewisse natürliche Vorzüge besessen habe, die auch sonst bei den einzelnen menschlichen Individuen unbeschadet der gemeinsamen Natur sehr verschieden zu sein pflegen. Was natürliche geistige Vorzüge d. h. geistige Anlagen betrifft, so muß man unbedingt annehmen, daß dieselben in der Seele Christi die höchsten gewesen seien, die Gott irgend einem Menschen jemals verliehen hat. Von leiblichen Vorzügen kommt hier vorzüglich die Schönheit oder Wohlgestalt in Betracht, und in dieser Beziehung sind die VV. wenigstens dem Wortlaute nach getheilter Ansicht (vgl. *Thomassin*. l. 4 c. 7). Jedenfalls darf man nichts irgendwie Unschönes oder Unedles in der Gestalt Christi annehmen. Man braucht jedoch auch nicht gerade eine besonders gefällige oder anmuthige Gestalt anzunehmen; wohl aber ist eine solche Beschaffenheit namentlich des Antlitzes vorauszusetzen, welche vorzüglich geeignet war, die Unterlage für das Hervorleuchten der geistigen Vollkommenheit in Auge und Miene zu bilden. 179

§ 215. Die Stellung der menschlichen Wesenheit in der Constitution Christi, oder ihre Vereinigung mit der göttlichen Person des Sohnes Gottes zu Einer Person und zu Einem Wesen — nach der Lehre der vier ersten Jahrhunderte gegen die Irrlehren über die Elemente der Constitution Christi.

Literatur: *Maranus*, de divinit. Christ. l. 4.; Bade, Christotheologie, Abth. III.; v. Schäzler, Menschw. § 3—4; Schwane, Dogmengesch. Bd. I. und II. passim.; *Franzelin thes*. 17—21; Kleutgen, Abh. I. Cap. 2. § 5 und Cap. 3. § 5.

Obgleich während der vier ersten Jahrhunderte zunächst die Wahrheit und Integrität der beiden Naturen in Christus betont und vertheidigt wurde: so bot sich doch schon vielfach Gelegenheit, nicht bloß die hierbei vorausgesetzte Identität des Menschen Jesus oder des Sohnes der Jungfrau mit dem Sohne Gottes und die darin implicirte einzigartige Verbindung der menschlichen Substanz mit der göttlichen Person auszusprechen, sondern auch die Art und Weise dieser Verbindung näher zu präcisiren. Zugleich mit dem Nachweise, daß der Grundbegriff von der Form der Constitution Christi von Anfang an in der Kirche vorhanden war, bietet daher jene Zeit auch eine dogmatische Ausbildung dieses Begriffes, deren Werth und Bedeutung leider vielfach zu wenig gewürdigt wird. 180

I. Die im apostolischen Symbolum ausgesprochene Identität des aus Maria geborenen Menschen Jesus und des Sohnes Gottes wurde von Anfang an in dem Sinne verstanden, daß hier ein und dasselbe Subjekt als zugleich Gott und Mensch bezeichnet werde, und daher die Menschheit nicht als eigenes für sich bestehendes Wesen, vielmehr als eine der göttlichen Person des Sohnes Gottes angeeignete Wesenheit zu betrachten sei. Die Allgemeinheit und Oeffentlichkeit dieser Deutung des apostolischen Glaubensbekenntnisses ergibt sich vor Allem daraus, daß die Blutzeugen vor den Heiden in der Regel die Gottheit des historischen, gekreuzigten Menschen Jesus als den wesentlichen Inhalt ihres Glaubens be- 181

kannten, und den Heiden wie den Juden an den Christen gerade dieß anstößig war, daß sie einen Gekreuzigten als Gott verehrten, resp. daß sie von Gott lehrten, er habe sich kreuzigen lassen.

182 Hierhin gehört schon das Bekenntniß des Apostels Andreas vor seinem Martyrtode (in der epist. presbyt. Achajae): Si credideris Christum Filium Dei, qui crucifixus est a Judaeis, verum Deum esse: ego ostendam tibi, quomodo vivat Agnus, qui, postquam immolatus est, vivit. Aehnlich Ignatius von Antiochien und Polycarp (in den betr. Akten). Andere Zeugnisse der Martyrer bei *Maran*. und Kleutgen, S. 42 ff. Ebenso reden die apostolischen Väter ausdrücklich von dem Leiden Gottes, resp. des Sohnes Gottes, wie der Brief des Barnabas (nro. 5, 7), Clemens von Rom (ep. I. ad Cor. nro. 2) und Ignatius von Antiochien öfters.

183 II. Im Kampfe gegen die Häresieen wurde die Identität des Menschen Jesus mit der göttlichen Person des Wortes Gottes, wie schon vom Apostel Johannes, so später von Irenäus direkt und formell gegen diejenigen Gnostiker geltend gemacht, welche mit Cerinth „Jesus auflösten", indem sie Christus als ein himmlisches, aber auch so noch vom Sohne Gottes verschiedenes Wesen dem Menschen Jesus als einem von ihm verschiedenen Subjekte beiwohnen ließen. Diesen gegenüber betont und erweist Irenäus als apostolische und evangelische Lehre, daß Jesus, Christus, der Sohn Gottes und das Wort Gottes ein und dasselbe Subjekt bezeichnen, welches vermöge einer doppelten Geburt und einer Verschmelzung der menschlichen Substanz mit der göttlichen in wunderbarer Weise eine doppelte Natur und die entgegengesetzten Attribute beider Naturen in sich vereinige.

184 Vgl. *Iren.* bes. l. 3 ff., bes. c. 16—19. Cap. 16. n. 5—6: Non ergo alterum filium hominis novit Evangelium, nisi hunc, qui ex Maria, qui et passus est; sed neque Christum avolantem ante passionem ab Jesu, sed hunc, qui natus est, Jesum Christum novit Dei Filium, et eundem hunc passum resurrexisse, quemadmodum Joannes Domini discipulus confirmat, dicens: *Haec autem scripta sunt, ut credatis quoniam Jesus est Filius Dei, et ut credentes vitam aeternam habeatis in nomine ejus;* providens has blasphemas regulas, quae dividunt Dominum, quantum ex ipsis attinet, ex altera et altera substantia (d. h. ex duabus substantiis *separatis*) dicentes eum factum .... Quia autem omnes, qui praedicti sunt, etsi lingua quidem confitentur unum Jesum Christum, semetipsos derident, aliud quidem sentientes, aliud vero dicentes (etenim argumenta illorum varia, quemadmodum ostendimus): alterum quidem passum et natum hunc esse Christum annuntiant, vel eum qui sit ex Joseph quemque passibilem argumentantur, alterum vero eorum ab invisibilibus et inenarrabilibus descendisse, quem et invisibilem et incomprehensibilem et impassibilem esse confirmant — errantes a veritate, eo quod absistat sententia eorum ab eo qui est vere Deus, nescientes quoniam hujus Verbum unigenitus, qui semper humano generi adest, unitus et consparsus suo plasmati secundum placitum Patris et caro factus, ipse est Jesus Christus Dominus noster, qui passus est pro nobis et surrexit propter nos et rursus venturus in gloria Patris ad resuscitandum universam carnem et ad ostensionem salutis et regulam justi judicii ostendere omnibus, qui sub ipso facti sunt. Unus igitur Deus Pater, quemadmodum ostendimus, et unus Christus Jesus Dominus noster, veniens per universam dispositionem, et omnia in semetipsum recapitulans. In omnibus autem est et homo, plasmatio Dei; et hominem ergo in semetipsum recapitulans est, invisibilis visibilis factus, et incomprehensibilis factus comprehensibilis, et impassibilis passibilis, et Verbum homo, universa in semetipsum recapitulans; uti, sicut in supercoelestibus et spiritalibus et invisibilibus princeps est Verbum Dei, sic et in visibilibus et corporalibus principatum habeat, in semetipsum primatum assumens, et apponens semetipsum caput Ecclesiae universa attrahat ad semetipsum apto in tempore.

185 III. Weniger direkt und formell wurde die Einheit des göttlichen Subjektes in Christus von den übrigen theologischen und christologischen Häresieen angegriffen. Aber auch ihnen gegenüber bot sich den VV. vielfache Gelegenheit, diese Einheit hervorzuheben.

186 Zunächst betonten die Väter die wahre Verbindung der Menschheit mit der göttlichen Person gegenüber denjenigen Gnostikern, welche auf Grund der Unmöglichkeit oder Unwürdigkeit des Leidens Gottes und seiner menschlichen Geburt die wahre, natürliche Leiblichkeit in Christus läugneten. Wie diese Läugnung nur dann Sinn hat, wenn die natürliche Leiblichkeit als wahres Eigenthum der göttlichen Person angesehen wird: so weichen auch die VV. der Schwierigkeit nicht etwa dadurch aus, daß sie jene Leiblichkeit bloß als eine Hülle der göttlichen Person darstellten, sondern dadurch, daß sie die wirkliche Aufnahme einer solchen Leiblichkeit in die göttliche Person mittelst der leiblichen Geburt der letzteren als angemessen und nothwendig für die Erlösung der Menschen und darum auch als Gottes würdig darstellten.

187 Vgl. bes. *Tertull.* de carne Christi c. 5, wo er ausführt, das Leiden Gottes sei das Heil der Welt, dieses Leiden setze aber in Gott ebenso eine wahre Menschheit, und zwar eine durch leibliche Geburt Gottes selbst ihm eigen gewordene Menschheit voraus, wie die von Christus gewirkten Wunder seine wahre Gottheit voraussetzten: Crucifixus est Dei Filius: non pudet, quia pudendum est. Et mortuus est Dei Filius: prorsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit: certum est, quia impossibile est. Sed haec quomodo in illo vera erunt, si ipse non fuit verus, si non vere habuit in se quod figeretur, quod moreretur, quod sepeliretur et resuscitaretur? Carnem scilicet sanguine suffusam, ossibus structam, nervis intextam, venis implexam, quae nasci et mori novit. Humana sine dubio, ut nata de homine, ideoque mortalis haec erit in Christo, quia Christus homo et filius hominis. Aut cur homo Christus et filius hominis, si nihil hominis et nihil ex homine? Nisi aut aliud est homo quam caro; aut aliunde caro hominis, quam ex homine; aut aliud Maria, quam homo; aut homo Deus Marcionis. Aliter non diceretur homo Christus sine carne, nec hominis filius sine aliquo parente homine, sicut nec Deus sine spiritu Dei, nec Dei filius sine Deo patre. Ita utriusque substantiae census hominem et Deum exhibuit; hinc natum, inde non natum, hinc carneum, inde spiritalem, hinc infirmum, inde praefortem, hinc morientem, inde viventem. Quae proprietas conditionum, divinae et humanae, aequa utique naturae utriusque veritate dispuncta est, eadem fide et spiritus et carnis. Virtutes spiritum Dei, passiones carnem hominis probaverunt. Si virtutes non sine spiritu, perinde et passiones non sine carne. Si caro cum passionibus ficta, et spiritus ergo cum virtutibus falsus.

188 IV. Ferner wurde die Identität des Menschen Jesus mit einer göttlichen Person, und umgekehrt, von den VV. betont in den Kämpfen gegen die antitrinitarischen Häresieen, sowohl gegen die patripassianischen, welche auch ihrerseits jene Einheit anerkannten, indem sie das Leiden Christi auf Gott den Vater übertrugen, wie gegen die rein dynamischen, welche den Sohn oder das Wort Gottes an sich nur als eine göttliche Kraft betrachteten und erst in dem von dieser göttlichen Kraft erfüllten Menschen Jesus ihn als selbstständige Person gegenüber dem Vater auftreten ließen und mithin die Identität des Menschen Jesus mit einer bereits vor dem Ursprunge der Menschheit existirenden göttlichen Person läugneten. Im Hinblick auf die letztere Form des Irrthums hat bes. Tertullian die Aufnahme der menschlichen Substanz in die göttliche Person unter gleichzeitiger Abwehr der Confusion beider Substanzen treffend erklärt.

189 Von den Schriften gegen die Patripassianer ist bes. *Hippolyt*. co. Noetum für die Incarnation wichtig. U. A. ist das, was bez. seiner Trinitätslehre eine Schwierigkeit bildet (s. B. II. n. 840. 4)), für unseren gegenwärtigen Zweck von hoher Bedeutung, daß nämlich Hippolyt die zeitliche Geburt des Sohnes Gottes als Complement seiner ewigen betrachtet, indem der Sohn Gottes erst durch jene auch ein Sein außer dem Vater erlangt habe und so vollkommener Sohn geworden sei. Die Art der Vereinigung der Menschheit mit dem Logos bestimmt er n. 15 wie folgt: caro autem per se ipsam (καθ' ἑαυτὴν) non potuit *subsistere* (ὑποστῆναι) quia in Verbo habet *consistentiam* (σύστασιν). — Aus den Kämpfen gegen die dynamischen Antitrinitarier ist gegen Paul v. Samosata der (bereits oben B. II. n. 826 erwähnte, freilich kritisch nicht unanfechtbare) Brief der sechs Bischöfe des Concils von Antiochien zu erwähnen, worin es nach der Erklärung der wahren göttlichen Persönlichkeit des Sohnes Gottes heißt: Hic ipse Filius per incarnationem homo factus est; quare illud ex Virgine corpus, capiens corporaliter totam plenitudinem divinitatis, citra mutationem divinitati unitum est et deificatum. Qua de causa *idem Deus et homo* Jesus Christus prophetabatur in lege et prophetis, et omnibus in ecclesia, quae sub coelo est, creditus est: Deus quidem exinaniens se ipsum, quum esset aequalis Deo, homo autem et ex semine David secundum carnem. Signa quidem et prodigia, quae in evangelio scripta sunt, Deus operabatur; participatione vero carnis et sanguinis tentatus est per omnia pro similitudine absque peccato. .... Si autem Christus Dei virtus et sapientia est ante saecula: ita etiam quatenus Christus [est ante saecula], unum et idem existens essentia [= re ipsa], licet multis notionibus cogitetur. — *Tertullian*. erklärt sich gegenüber der Praxeanischen Form der Läugnung der göttlichen Person des Sohnes Gottes, wonach dieser entweder mit der Person des Vaters identisch sein oder aber erst die Frucht der leiblichen Geburt sein müßte, c. Praxeam c. 27. wie folgt: Ecce, inquiunt, ab angelo praedicatum est: .... *Propterea quod nascetur sanctum, vocabitur filius Dei. Caro itaque* nata est, Caro utique erit filius Dei. Immo de Spiritu Dei dictum est. Certe enim de Spiritu sancto virgo concepit, et quod concepit, id peperit; id ergo nasci habebat, quod erat conceptum et pariendum, id est Spiritus: *cujus et vocabitur nomen Emmanuel, quod est interpretatum Nobiscum Deus*. Caro autem Deus non est, ut de illa dictum sit, *Quod nascetur sanctum, vocabitur filius Dei:* sed ille, qui in ea natus est, Deus; de quo et Psalmus: *Quoniam Deus (?) homo natus est in illa, et aedificavit eam voluntate patris*. Quis Deus in ea natus? Sermo et Spiritus, qui cum Sermone de Patris voluntate natus est. Igitur Sermo in carne. Dum et de hoc quaerendum, quomodo Sermo caro sit factus; utrumne quasi transfiguratus in carne an indutus carnem? Immo indutus. Ceterum Deum immutabilem et informabilem credi necesse est, ut aeternum. Transfiguratio autem interemptio est pristini; omne enim quodcumque transfiguratur in aliud, desinit esse quod fuerat, et incipit esse quod non erat. Deus autem neque desinit esse, neque aliud potest esse. Sermo autem Deus; et sermo Domini manet in aevum, perseverando scilicet in sua forma. Quem si non capit transfigurari, consequens est, ut sic caro factus intelligatur, dum fit in carne et manifestatur et videtur et contrectatur per carnem, quia et cetera sic accipi exigunt. Si enim Sermo ex transfiguratione et demutatione substantiae caro factus est, una jam erit substantia Jesus ex duabus, ex carne et spiritu mixtura quaedam, ut electrum ex auro et argento; et incipit nec aurum esse, id est spiritus, neque argentum, id est caro, dum alterum altero mutatur, et tertium quid efficitur. Neque ergo Deus erit Jesus. Sermo enim desinit esse, qui caro factus est neque caro, id est homo; caro enim non proprie est, qui Sermo fuit. Ita ex utroque neutrum est; aliud longe tertium est, quam utrumque. Sed enim invenimus illum directo et Deum et hominem expositum, ipso hoc Psalmo suggerente, quoniam Deus homo natus est in illa, aedificavit eam voluntate Patris: certe usquequaque filium Dei et filium hominis, cum Deum et hominem, sine dubio secundum utramque substantiam in sua proprietate distantem, quia neque Sermo aliud quam Deus, neque caro aliud quam homo. Sic et Apostolus de utraque ejus substantia docet: *Qui factus est,* inquit, *ex semine David*. Hic erit homo et filius hominis, qui definitus est filius Dei secundum spiritum. Hic erit Deus et Sermo Dei filius. Videmus duplicem statum, non confusum, sed conjunctum in

una persona, Deum et hominem Jesum; de Christo autem differo. Et adeo salva est utriusque proprietas substantiae, ut et spiritus res suas egerit in illo, id est virtutes et opera et signa, et caro passiones suas functa sit, esuriens sub diabolo, sitiens sub Samaritide, flens Lazarum, anxia usque ad mortem, denique et mortua est. Quodsi tertium quid esset ex utroque confusum ut electrum, non tam distincta documenta paterent utriusque substantiae. Sed quia substantiae ambae in statu suo quaeque distincte agebant, ideo illis et operae et exitus sui occurrerunt. Disce igitur cum Nicodemo, quia quod in carne natum est, caro est; et quod de spiritu, spiritus est. Neque caro spiritus fit, neque spiritus caro. In uno plane esse possunt. Ex his Jesus constitit, ex carne homo, ex spiritu Deus, quem tunc angelus ex ea parte, qua spiritus erat, Dei filium pronuntiavit, servans carni filium hominis dici. Sic et Apostolus etiam Dei et hominum appellans sequestrem, utriusque substantiae confirmavit. (Die hier vorkommende Beziehung des „Spiritus Sanctus“ in der Verkündigung des Engels findet sich bei mehreren älteren VV.)

V. Noch weit mehr wurde die Verbindung der Menschheit Christi mit dem Sohne Gottes betont und zugleich eingehend erklärt in den **Kämpfen gegen die die Gottheit des Sohnes Gottes läugnenden Arianer**, welche ihrerseits die Verbindung des menschlichen Fleisches mit dem höheren Wesen des Sohnes Gottes zu Einem Subjekte in dem Maße anerkannten, daß sie das Ganze nicht bloß als eine Person, sondern als Eine Natur betrachteten, in welcher das höhere Element dem niederen hinsichtlich seiner Creatürlichkeit verwandt sei, und eben aus den Christo beigelegten menschlichen und creatürlichen Prädikaten gegen die Gottheit seiner Person argumentirten. Ihnen gegenüber lehrten die katholischen VV. 1) die Gottheit des Sohnes Gottes nicht in abstracto, sondern in concreto **als Gottheit der Person Jesu**, indem Gott in diesem Menschen nicht nur wohne, wie in den Heiligen und den Propheten, sondern in ihm selbst Mensch geworden sei. Sie erkannten 2) ferner an, daß **die der Menschheit eigenen Mängel und Schwächen wirklich und wahrhaft demjenigen Subjekte angehörten**, dessen wahre Gottheit sie vertheidigten, indem sie darauf hinwiesen, daß von demselben Subjekte in der heiligen Schrift zugleich solche Prädikate ausgesagt werden, welche unzweideutig eine göttliche Persönlichkeit und Wesenheit bekunden (δύο πράγματα περὶ ἓν πρόσωπον *Gr. Nyss.* c. Eun. l. 4. p. 155). Die **Möglichkeit und den Grund** der Uebertragung menschlicher Mängel auf ein göttliches Subjekt erklärte man daraus, daß die Menschheit, und zwar die **ganze** Menschheit, **ihrer Wesenheit und Natur nach dem Logos selbst und ihm allein**, nicht einem Andern, **wahrhaft eigen**, also **Fleisch des Logos** oder **Logosfleisch** (σάρξ λογωθεῖσα) geworden sei. Dagegen lehrte man 3) im Gegensatze zu den Arianern, daß, obgleich auch das menschliche Leiden dem Logos angehöre, dieser gleichwohl nicht in sich selbst dem Leiden unterworfen werde, sondern in der Verbindung mit dem Fleische seine **göttliche Unwandelbarkeit behaupte**, indem er nicht nach der Meinung der Arianer als Seele mit dem Fleische vereinigt sei und daher auch nicht in der Weise einer Seele an der Leidensfähigkeit des Fleisches theilnehme. Im Gegentheil habe die Vereinigung für das Fleisch die Wirkung, daß dieses ebenfalls nicht mehr mit Nothwendigkeit dem Leiden unterliege, und daß die freiwillig übernommenen Leiden des Sohnes Gottes für das ganze Geschlecht eine ähnliche Freiheit begründen könnten und sollten. Ueberhaupt enthalte die Vereinigung keine Erniedrigung der göttlichen Natur des Logos,

190

sondern eine Erhöhung der Menschheit, die sich namentlich darin zeige, daß dieselbe als geborenes Organ göttlicher Wirksamkeit auftrete. Besonders die sogen. kappadocischen VV. drücken diese der arianischen Vermenschlichung der Gottheit entgegengestellte Hinaufziehung der Menschheit, resp. des Menschen, zu göttlicher Höhe dadurch aus, daß sie dieselbe als eine θέωσις = Vergöttlichung oder Durchgottung des Fleisches, resp. des Menschen, darstellen, während das Menschsein des Logos nach dem dogmatischen Ausdruck ἐνανθρώπησις bloß eine Einwohnung des in sich unveränderten Logos in der ihm eigen gewordenen Menschheit einschließe.

191 Vgl. zum Ganzen *Athan.* de incarn. et co. Arianos, und in den orationes co. Arianos bes. or. 3. n. 29 ff., wo er weitläufig vorführt, wie die Arianer in Christus Alles dadurch verwirrten, daß sie die auf das „Verbum caro factum est" und auf das „formam servi accipiens" gegründete doppelte Seite des Wesens Christi verkannten. N. 31—32 heißt es: Olim igitur ad singulos Sanctos factum est Verbum eosque, qui ipsum digne susceperunt, effecit sanctos: nec tamen, cum illi nascerentur, dictum est, ipsum hominem factum esse, nec cum paterentur, passum esse. Cum autem in fine saeculorum ad destruendum peccatum ex Maria prodiit, tunc dictum est ipsum carne assumta hominem factum esse atque pro nobis in ea esse passum, ut ait Petrus: *Christo igitur pro nobis passo in carne,* ut scilicet planum fieret omnesque crederemus, eum ipsum, qui semper Deus fuit et eos, ad quos accessit, sanctos effecit omniaque juxta Patris voluntatem administrat, propter nos hominem postea factum fuisse, atque, ut loquitur apostolus, divinitatem corporaliter in carne habitasse, quod idem est ac si diceret, cum Deus esset, proprium habuit corpus, quo ut instrumento utens, homo propter nos factus est. Hinc, quae carnis sunt propria, illi attribuuntur, quia nempe in ea existebat; sic ergo dicitur esurire, sitire, pati, laborare, et similia, quae ad carnem pertinent; at etiam, quae propria Verbi erant opera, ut mortuos ad vitam revocare, caecis visum restituere, haemorroissam sanare, per proprium praestabat corpus. Proinde Verbum proprias carnis infirmitates portabat, quia caro sua erat, et vicissim caro divinitatis operibus faciendis inserviebat, quia in illa erat, quippe quae Dei corpus esset. Apte autem Propheta voce „portavit" usus est nec dixit, infirmitates nostras sanavit, ne extra corpus esse illudque duntaxat sanare, uti semper fecit, videretur atque iterum homines morti obnoxios relinqueret. Verum nostras infirmitates nostraque peccata ipse portat, ut omnibus evidens sit, et hominem propter nos eum esse factum, et corpus, quod in illo nostra peccata portabat, proprium ipsius esse. . . . . Nempe decebat Dominum, humanam carnem induentem, totam eam cum propriis affectionibus induere, ut, quemadmodum proprium ejus esse corpus dicimus, ita etiam corporis affectiones ejusdem solum propriae esse dicerentur, tametsi ejus non attingebant divinitatem. Itaque si alterius esset corpus, illius etiam esse affectiones dicerentur; sed si Verbi caro est *(Verbum enim caro factum est)* necesse est carnis affectiones illius dici, cujus ipsa caro est. Cujus porro dicuntur affectiones, quales in primis sunt, condemnari, flagellis caedi, sitire, cruci affigi, mori, aliaeque corporis infirmitates, ejusdem quoque sunt tum praeclare gesta tum gratia. Eam igitur ob rem congruenter et convenienter hujusmodi affectiones non alterius, sed Domini esse dicuntur, ut et gratia ab illo sit, et nullius alterius, sed vere Dei cultores essemus, quippe qui nullam e rebus factis nec vulgarem aliquem hominem, sed verum et natura ex Deo genitum Filium invocemus, qui idem, tametsi factus est homo, nihilominus et Dominus et Deus et Salvator est. — Ueber die θέωσις bei den Kappadociern s. unten.

192 VI. Während die Arianer die Einheit Christi dahin deuteten, resp. ausbeuteten, daß der Logos dem Fleische stammverwandt sei und an dessen Attributen theilnehme und daß folglich das ganze Wesen Christi einen geschöpflichen Charakter habe: deuteten die Apollinaristen umgekehrt diese Einheit dahin

resp. beuteten sie dieselbe dahin aus, daß der ganze Christus, als ein wahrhaft göttliches Wesen, auch seiner Menschheit nach von göttlicher Wesenheit sein müsse und dadurch an allen göttlichen Attributen theilnehme, daß also die Menschheit Gott stammverwandt (ὁμοούσιος oder συνούσιος) und mithin unerschaffen sei. Ihnen gegenüber lehrten die VV., 1) daß die Einheit des Wesens Christi nicht auf der Gleichartigkeit der ganzen Substanz beruhe, sondern auf der Verbindung der geschöpflichen menschlichen Substanz mit der ungeschaffenen Substanz des Logos, wodurch die erstere zum vollen und ausschließlichen, nicht bloß moralischen, sondern physischen Eigenthum des Logos (ἴδια κατὰ φύσιν) werde, resp. durch Eingießung des Logos in dieselbe mit diesem gleichsam verwachsen (συμφυής) sei und so allerdings mit ihm Ein göttliches Wesen, aber nicht Eine göttliche Wesenheit bilde. Sie lehrten ferner, 2) daß diese Einheit ebendeßhalb, weil sie zwei Wesenheiten in demselben Subjekte darstelle, eine ganz andere sei, als die Gleichwesentlichkeit in der Trinität, worin ein Subjekt als gleichwesentlich mit andern erscheine; daß vielmehr die Einheit Christi, in welcher Einer, d. h. eine Person, aus zwei untereinander wesentlich verschiedenen Substanzen bestehe, das umgekehrte Bild von der trinitarischen Einheit zweier resp. dreier Personen in derselben Substanz sei. Sie lehrten endlich, 3) daß die Gleichwesentlichkeit der Menschheit mit der Gottheit in sich widersinnig sei; dagegen werde der Austausch der Namen und Prädikate zwischen Mensch und Gott, sowie das göttliche Sein der Menschheit und ihre Theilnahme an den Attributen der Gottheit, so weit dieselbe stattfinde und in der Einheit Christi als Eines Wesens begründet sei, namentlich die Anbetungswürdigkeit und Unsündlichkeit, vollkommen dadurch begründet, daß die geschöpfliche Substanz mit dem Logos als sein eigenes Fleisch verbunden und in ihn als mit ihm verwachsen aufgenommen sei. Bei den Kappadociern ist auch hier wieder, wie gegen die Arianer, das Schlagwort die θέωσις des Fleisches durch die mit ihm verbundene Gottheit, theils im Gegensatz dazu, daß nach den Apollinaristen im Grunde die Gottheit selbst in dem ihr consubstanzialen und somit aus ihr emanirenden, resp. als eine Umgestaltung derselben erscheinenden Fleische, verendlicht und vermenschlicht wird, theils und noch mehr im Gegensatze dazu, daß nach den Apollinaristen das Fleisch schon ursprünglich und seiner Wesenheit nach göttlich ist, also nicht erst durch die Verbindung mit einem göttlichen Prinzip göttlich gemacht zu werden braucht.

Zu 1) und 2) vgl. *Athan.* co. Apoll. l. 1. n. 5. Increata sola deitatis existentia [ὕπαρξις] intelligitur, ita ut impium sit et increatam patibilem dicere, et patibilem increatam. Impium est sane cogitare, factam humanitatis naturam *non unione Verbi propriam esse,* sed coaeternam et Dei naturae identitate naturae coaequari. Carnis enim et sanguinis et ossium specimen exhibuit Dominus, necnon animi dolentis, perturbati, anxii, quae certe nemo dixerit naturam Deitatis esse; sed *propria Dei secundum naturam* (ἴδια θεοῦ κατὰ φύσιν) *facta sunt,* quum Verbo placuit *humanam subire generationem.* — n. 10: Non dictum est: caro Verbum facta est; sed: Verbum caro factum est, quia *Verbi* (propria) facta est caro, et *non hominis cujuspiam,* id est Deus homo factus est, et dicitur: *caro* factus est, ne carnis nomen praeteriretis. Si itaque vobis non sufficit, naturali illa sine confusione unione (τῇ ἀσυγχύτῳ φυσικῇ ἑνώσει) Verbi cum propria carne et quod Deus homo factus est, certe jam neque audire nec credere vultis. — n. 12: Errant qui dicunt, alium esse

qui passus est Filius, et alium qui passus non est. Non enim alius est, quam ipsum Verbum, quod passionem et mortem susceperit; sed illud ipsum Verbum, quum generationem carnis subire dignatum esset, omnia explevit, ut haberet, quod pro nobis offerret .... Caro secundum naturam Dei facta est propria, non consubstantialis deitati Verbi existens, tanquam coaeterna, sed *propria secundum naturam facta et inseparabilis secundum unionem* (ἀδιαίρετος κατὰ ἕνωσιν) .... Nam quod consubstantiale [in sensu Nicaeni Conc.], impassibile et mortis incapax est, ad id, cui consubstantiale est, unionem secundum hypostasim non admittit [sc. ut cum eo una sit hypostasis], sed tantum secundum naturam [sc. communem], secundum hypostasim vero propriam perfectionem ostendit [sc. ut ens in se perfectum apparet]. In diesen Stellen präformirt Athanasius die späteren dogmatischen Ausdrücke der appropriatio carnis secundum naturam, resp. der unio naturalis auf Seiten des Fleisches, d. h. der Aneignung des Fleisches in seiner Natur selbst, seine Erhebung zur Natur Gottes vermöge einer naturhaften oder substantiellen, nicht äußerlichen oder moralischen Einheit, und die unio secundum hypostasim, d. h. in hypostasi, von Seiten des Logos. Die kappadozischen VV. gebrauchen für das proprium sec. naturam fieri den Ausdruck συμφυῆ γίνεσθαι, resp. συμφυῶς ἡνῶσθαι, *concrescere* oder verwachsen, und zwar verwachsen durch Beimischung des Einen zum Anderen, so *Greg. Naz.* (s. unten), *Basil.* und *Greg. Nyss.* bei *Petav.* l. 8. c. 10, und später noch *Conc. Lat.* (a. 649) can. 10—11.

194 Zu 2) resp. auch zu 1) s. *Greg. Naz.* ep. 1. ad Cledonium, wo er in der Widerlegung der apollinaristischen Läugnung der Seele Christi in einer Reihe von Anathematismen die ganze Incarnationslehre vorträgt. Si quis sanctam Mariam Deiparam non credit, extra divinitatem est. Si quis duos filios, alterum ex Deo et Patre, alterum autem unum et eundem induxerit, is ab ea quoque filiorum adoptione excidat, quae recte credentibus promissa est. Quamquam enim Deus et homo duae naturae [substantiae] sunt, quemadmodum et anima et corpus, non tamen duo filii nec Dei, quemadmodum nec hic duo homines, licet Paulus ita interiorem et exteriorem hominis partem appellaverit. Atque, ut paucis rem complectar, ali*ud* quidem et ali*ud* sunt ea, *ex quibus* Salvator, non tamen ali*us* et ali*us*, absit; ambo enim *commixtione unum* (ἕν = Ein Wesen) sunt, Deo nimirum inhumanato (ἐνανθρωπήσαντος), et homine deificato [θεωθέντος = deitato], aut quocumque nomine quispiam uti velit. Dico autem aliud et aliud contra, quam in divinitate se res habet; illic enim alius et alius, ne hypostases confundamus, non autem aliud et aliud; nam tria unum et idem sunt deitate. Si quis divinitatem in eo velut in propheta secundum gratiam operatam, non vero *secundum substantiam* (κατ' οὐσίαν = substantialiter) copulatam fuisse ac copulari, vacuus ipse sit coelesti operatione.

195 Zu 3) vgl. *Athan.* ad Epict. und co. Apoll. an vielen Stellen. *Greg. Naz.* l. c. Illud autem [quod Apoll. objiciunt] „secundus homo coelestis" existimandum est dictum propter unionem (ἕνωσιν) cum coelesti [Verbo] .... *commixtis* videlicet naturis ita etiam appellationibus atque ratione *concretionis* (τῷ λόγῳ τῆς συμφυΐας) *in alterutram commeantibus* (περιχωρουσῶν εἰς ἀλλήλας). S. auch or. 31. (ed. Colon.): Id, quod erat, exinanivit; id, quod non erat, assumpsit, non duo factus, sed unum (ἕν) ex duobus fieri sustinens. Ambo enim Deus (d. h. unum, quod Deus est, constituunt), nimirum id, quod (für is qui) assumpsit, et quod assumptum est, duae naturae in unum (εἰς ἕν) concurrentes, non duo filii. Ferner or. 38. (pg. 6..): Progressus Deus cum assumptione [assumpto], unum ex duobus inter se contrariis, carne nimirum et spiritu, quorum alterum deificavit, alterum deificatum est. O novam mixtionem, o novam contemperationem.

196 VII. Sowohl die Arianer wie die Apollinaristen warfen den Katholiken vor, daß dieselben namentlich durch die Behauptung einer menschlichen Seele in Christus die Einheit der Person aufhöben oder, wie man dies sehr bezeichnend ausdrückte, aus Christus zwei Söhne machten, was zu jener Zeit in der That nur von einigen, bei den VV. oft erwähnten, aber nicht genannten Häretikern geschah. Demgegenüber finden sich bei den VV. (s. *Greg. Naz.* oben n. 194) viele energische Proteste gegen diese Unterstellung, darauf ge-

gründet, daß die physische Aneignung der Menschheit durch den Logos und die Zusammenmischung mit demselben den Gedanken an eine menschliche Person neben dem Logos nicht aufkommen lasse. Die Berufung aber auf die Vollendung der menschlichen Natur durch die Seele und die der letzteren eigenthümliche Hegemonie wurde damit abgewiesen, daß weder jene Vollendung noch diese Hegemonie eine allseitige und absolute sei, daher die Verbindung mit der Gottheit als einem höheren Prinzip nicht nothwendig ausschließe und in dieser Verbindung gegenüber dem höheren Prinzip als dem überwiegenden zurücktrete. Auch hier erscheint wiederum die θέωσις des Fleisches, resp. des Menschen, vermöge der Zusammenmischung, resp. der συμφυΐα, mit dem Logos neben der wahren ἐνανθρώπησις des Logos selbst als das Schlagwort — in dem Sinne, daß das Fleisch, resp. der Mensch, gar nicht als ein in sich seiner eigenen Natur nach abgeschlossenes und vollendetes Wesen anzusehen, sondern durch die Zusammenmischung mit der Gottheit des Logos zu einem Wesen gestaltet und vollendet sei, in welchem Gott das einzig herrschende Prinzip sei und welches seinerseits die ganze Würde und Kraft Gottes in sich trage.

Damasus Papa anath. 6: Anathematizamus eos, qui duos filios asserunt, unum ante saecula et alterum post assumptionem carnis ex Virgine. Gegen das Argument der Apollinaristen s. bes. *Greg. Naz.* ep. I. ad Cledon.: Mens nostra perfectum quid illa quidem est, et principatum tenens (ἡγεμονικόν), sc. in animam et corpus, non vero simpliciter perfectum, Dei servum et subditum, non principatus socium nec pari honore praeditum. Quandoquidem etiam Moyses Pharaonis quidem Deus, Dei autem famulus est; et stellae noctem illustrant, a sole autem occultantur, ita ut interdiu ne esse quidem eas agnosci possit; et exigua lucerna magno incendio adjuncta nec extinguitur, nec apparet, nec disjungitur, sed unum totum est cum incendio, *superante eo, quod praestantius est* (τοῦ ὑπερέχοντος ἐκνικώσαντος). Am eingehendsten hat sich den Arianern gegenüber mit dem von ihnen den Katholiken gemachten Vorwurfe der zwei Söhne *Greg. Nyss.* co. Eunom. bes. lib. 4. befaßt und denselben namentlich durch die von ihm besonders reich und beredt entwickelte Theorie der Zusammenmischung mit der Gottheit und der daraus entstehenden θέωσις des Fleisches oder des Menschen bekämpft. (Vgl. v. Schäzler, a. a. O. § 5. S. 57, *Thomassin*, l. 4. c. 16.) Ueber die hiebei von ihm, großentheils aber auch von Anderen, gebrauchten starken Ausdrücke, welche eine Umwandlung der menschlichen Substanz in die göttliche, resp. ein formelles Uebergehen der göttlichen Attribute auf die menschliche Natur anzudeuten scheinen, s. u. n. 209 ff. Eine der Hauptstellen ist folgende: Haec Dei dextera unitum secum hominem ad propriam celsitudinem extulit, per immixtionem (διὰ τῆς ἐγκράσεως), quod ipsa est secundum naturam, etiam illum faciens. Est autem ipsa Dominus et rex; Christus etiam rex nominatur. Ut enim in altissimo factus superexaltatus est: sic etiam alia omnia factus est, in immortali immortalis, in luce lux, in incorruptibili incorruptibilis, in invisibili invisibilis, in Christo Christus, in Domino Dominus. Nam cum pars altera in corporalibus temperationibus multis modis exuberat, quae minor est, transformari solet in eam partem, quae praevalet. Ita hic, quod infirmum est... per temperationem cum infinito et intemperato non mansit in propriis mensuris et proprietatibus (μέτροις καὶ ἰδιώμασι), sed dextera Dei sublime elatum est, atque servi loco factus Dominus, et pro subdito Christus Rex, pro humili Altissimus, et pro homine Deus .... Nos dicimus unigenitum Deum suam vivificam virtutem mortali et corruptibili naturae admiscuisse, nostramque mortificationem per attemperationem ad se in vitalem gratiam et virtutem transmutasse. Et hoc asserimus esse secundum carnem Domini mysterium, quia, qui est incommutabilis, in mutabili gignitur, ut ab eo, quod deterius est, in melius transferens et immutans dispositione mirabili vitiositatem, aboleret a natura absumptum in seipso peccatum .... Carnis tamen et

divinitatis proprietatum inconfusa manet contemplatio, quandiu in seipsis horum utrumque spectatur, ex. gr.: Verbum ante saecula erat, caro autem in extremis temporibus facta est etc. S. a. *Petav.* l. 10. c. 1. n. 6.

§ 216. Fortsetzung. Die Ausdrücke und Analogien für die Einigung der Substanzen in Christus bei den vorephesinischen Vätern, insbesondere die „Mischung" der Naturen oder Substanzen.

Literatur: Theilweise wie § 215. Bes. *Petav.* l. 3. c. 1—2. *Thomassin*, l. 3. c. 4. ff. l. 4. c. 15—16.

198 I. Die aus der Vereinigung der menschlichen Wesenheit mit dem Sohne Gottes resultirende Einheit des Subjektes wurde von den Griechen ebenso als Einheit des πρόσωπον, wie von den Lateinern als Einheit der *persona* bezeichnet, wodurch Christus als Gott und Mensch wahrhaft Einer sei. Die daneben zur schärferen Fixirung und Begründung des „Einer" gebrauchten metaphysischen Ausdrücke hielten sich meist noch in der allgemeinsten Fassung: Eins (ἕν), Eine Einheit (μία ἑνότης), Ein Ganzes (ἓν τέλειον, μία τελειότης), Ein Sein (μία ὕπαρξις), eine Sache (una res)[1], kurzum Ein Wesen, wofür jedoch schon zuweilen der concretere Ausdruck ein substanzielles Wesen (μία ὑπόστασις bei Epiph. und Athan.) vorkommt.

199 Vgl. über die metaphysischen Ausdrücke der VV. für die Einheit des Wesens Christi v. Schätzler § 12. In neuerer Zeit haben einige Dogmenhistoriker auch daran Anstoß genommen, daß die alten VV. Christus nicht bloß als εἷς, sondern als ἕν bezeichnen, als ob darin eine Unklarheit in der Unterscheidung der Naturen liege. Im Gegentheil liegt darin nur eine tiefe und klare Auffassung der Einheit Christi, indem jene VV. schon sehr wohl verstanden, was später *Thom.* mit allen Scholastikern ausführte, daß mit dem ἕν auch das εἷς hinfällig werde. (S. u. § 217 u. 223.)

200 II. Die die Einigung der Menschheit mit der göttlichen Person, worauf die Einheit Christi beruht, charakterisirenden Ausdrücke ordnen sich nach einer dreifachen Richtung. In der ersten Richtung erscheint die göttliche Person als Ziel der Einigung, und da wird diese zuerst als Aneignung, näher physische Aneignung der Menschheit von Seiten der Person bezeichnet, welche, als nicht bloß mit dem Willen, sondern auch physisch vollzogen, begründet und vollendet, An= oder Aufnahme resp. Ansichziehen der Menschheit (πρόσληψις, ἀνάληψις, assumptio, susceptio) genannt wird. Schon allein durch diese An= und Aufnahme an und in die Person wurde die Einigung der Menschheit mit der göttlichen Person von der bloßen Einwohnung der letzteren in jener als in ihrem Tempel unterschieden; noch deutlicher geschah dies indeß dadurch, daß man die An= und Aufnahme als Anziehen (induere) eines Kleides oder als Ausrüstung mit einem Werkzeuge bezeichnete; da jedoch beim Menschen in diesen Analogieen nur eine äußerliche Verbindung stattfindet, so wurde die Einigung des Kleides und des Werkzeuges mit der Person näher als ein An-

[1] So bei *Hil.* Trin. l. 9. n. 3: Christus inter Deum et homines mediatoris sacramento utrumque unus est, dum ipse ex unitis in idipsum naturis *naturae utriusque res eadem* est.

heften (περίπηξις), An- oder Einfügen (καταρτισμός, coaptatio, nach Hebr. 10, 5: Corpus aptasti mihi) bezeichnet, dessen Wirkung dann als συμφυΐα, d. h. als Angewachsen- oder Verwachsensein des Kleides und des Werkzeugs und bei letzterem speziell als Angliederung sich darstellt, womit der nächstliegende und sehr anschauliche bildliche Ausdruck für den physischen Charakter der Einigung gewonnen ist. Nicht minder bezeichnend und, weil der betreffende an sich ebenfalls bildliche Ausdruck wegen des Reichthums und der Geschmeidigkeit seiner Bedeutung überhaupt als metaphysischer gebraucht wird, noch bezeichnender ist der in dem Symbolum bei *Epiph.* (s. oben n. 99) gebrauchte Terminus: ἀνάπλασις εἰς μίαν ὑπόστασιν, d. h. Hinauf- und Hineinbildung der Menschheit in die göttliche Person, wodurch erstere als eine an und in letztere eingefügte Wesenheit erscheint, in welcher die Person ein ausgedehnteres Sein und eine zweite, äußere Gestalt empfängt.

201 Dieser Ausdruck aber leitet wieder zu einer Reihe von andern über, welche die Einigung der Menschheit mit der göttlichen Person nicht unmittelbar als auf eine Ausdehnung des Eigenthums oder Besitzstandes der Person, sondern als auf eine Vollendung der Menschheit durch die göttliche Person gerichtet darstellen. Die Hineingestaltung der Menschheit in die Person geschieht nämlich nicht dadurch, daß diese durch jene vervollkommnet und so innerlich anders gestaltet und vollendet wird, als sie an sich war, sondern dadurch, daß die Menschheit durch die Person vervollkommnet und so innerlich anders gestaltet und vollendet wird, als sie aus sich sein würde; oder genauer, die Menschheit wird dadurch in die göttliche Person hineingebildet, daß sie durch letztere über ihre eigene Natur hinaus fortgestaltet und zu einem höheren Ganzen vollendet wird, wie es eben in dem Ausdruck ἀνάπλασις resp. ἀναμόρφωσις angedeutet ist. Diese innere Gestaltung und Vollendung der Menschheit durch die göttliche Person führen die VV. auf eine Eingießung der forma Dei oder der Gottheit (beide im konkreten Sinne genommen für den Logos) zurück, weil nur eine eingegossene Substanz, nicht eine bloß angeheftete (also z. B. nicht eine angenagelte Goldplatte, sondern eine durch Aufguß vereinigte), mit ihrem Substrat sich zu einem festen und eigentlichen Ganzen vereinigt und dasselbe innerlich gestalten und vollenden kann, wie denn auch die Gestaltung und Vollendung des menschlichen Leibes zum Menschen durch die Seele auf eine Eingießung der letzteren zurückgeführt wird. Noch vollkommener ist die Einigung und Vollendung, wo die Eingießung nicht bloße Aufgießung, resp. Einschmelzung, bleibt — obgleich auch diese schon Mischung im weiteren Sinne, resp. Bei- und Einmischung (admixtio), genannt wird — sondern das Substrat innerlich durchdringt und erfüllt, wie bei der Einmischung im strengen Sinne, die zugleich Durchmischung (permixtio) ist. So finden wir in der That bei den älteren VV. gerade die Einmischung der Gottheit in die Menschheit als terminus technicus ebenso für die durch „Eingießung" entstehende innigste Vereinigung der Substanzen in Christus und die Vervollkommnung und Vollendung der niederen durch die höhere, wie für dasselbe Verhältniß in der Constitution des natürlichen Menschen, besonders unter dem der ἀνάπλασις entsprechenden Namen der ἀνάκρασις. Weil aber die Einmischung einer leben-

digen Substanz in eine ihr untergebene zugleich füglich als **Einpflanzung** (insitio) derselben zu denken ist, entsprechend dem biblischen Ausdruck der „**Einwurzelung** der ewigen Weisheit unter dem geehrten Volke" (Sir. 24), so wird in Verbindung mit der Einmischung zuweilen auch dieser Ausdruck gebraucht. Indeß geschieht dieß verhältnißmäßig selten, weil eben die Einpflanzung an und für sich, d. h. wo sie von der Einmischung getrennt und nicht nach Analogie der Einsenkung eines Lebensprinzips oder der Seele in ein leibliches Substrat, sondern nach Analogie der **Einflechtung** (insertio) des Gewebes eines organischen Körpertheiles in das eines andern gedacht ist, nur unvollkommen die innigste Einigung des Höheren mit dem Niederen sowie die Vollendung des Niederen durch das Höheren veranschaulicht und darum nur in Verbindung mit der Einmischung ihren eigenthümlichen analogischen Werth besitzt.

202 In der dritten Richtung erscheinen in der Einigung die vereinigten Substanzen **parallel neben einander als zu einem Ganzen zusammentretend und zusammengesetzt und ein solches constituirend.** Diese Zusammensetzung fassen die VV., um die Innigkeit und volle Kraft derselben zu bezeichnen, zunächst als ein **Ineinandereingehen** (περιχωρεῖν εἰς ἀλληλα), welches in Bezug auf die dadurch herzustellende Einheit eines zweigestaltigen Wesens als ein **Ineinanderbilden** der beiden Substanzen sich charakterisiren läßt. In der Regel aber wird es wiederum veranschaulicht durch die **Zusammenmischung** *(commixtio)* und **Verknüpfung** oder **Verflechtung** (connexio, consertio, resp. confibulatio, συνάφεια), wo dann letzterer Ausdruck allerdings ausdrücklich von der Verbindung zweier materiellen Substanzen in einem Gewebe, namentlich in einem natürlichen organischen Gewebe (wie bei den Theilen einer Pflanze) hergenommen ist und so mit der insitio zusammenfällt und der συμφυία im ursprünglichen Sinne entspricht. In der commixtio erscheint das Ineinandergehen sehr vollkommen und kraftvoll in der Form des Eintauchens der ganzen niederen Substanz in die höhere und des durchbringenden und erfüllenden Eindringens der höheren in die niedere; weniger vollkommen und kraftvoll erscheint es in der consertio im Sinne der Verflechtung von Geweben, da hier die sich kreuzenden Fäden, namentlich bei einem künstlichen Gewebe, im Grunde doch nur äußerlich verbunden, und zwei von einander unterschiedene Gewebe oder Organismen, weil nur in ihren Endpunkten verflochten, niemals **ganz** ineinander sind. Demnach ist die consertio für sich allein, ebenso wie die insitio oder insertio, weniger ausdrucksvoll als die commixtio. Weil sie aber deutlicher als diese die bleibende Verschiedenheit der Natur der beiden Substanzen hervortreten läßt und insbesondere bei der Einpfropfung auch die Verbindung zweier lebendiger Substanzen mit eigenem Leben darstellt: so enthält sie immer mehrere ihr eigenthümliche bedeutsame Momente, und wie daher sie durch die commixtio, so wird letztere wiederum durch sie näher bestimmt. Demgemäß werden beide Ausdrücke von den VV. häufig mit einander und beide zusammen mit der συμφυία verbunden, welche in sich die höhere Einheit beider darstellt. Denn das **Verwachsensein** bezeichnet ebenso die Einheit durch Mischung eines in einen organischen Körper eingegossenen lebendigen Prinzips mit diesem, als die Einheit durch Verflechtung der Gewebe eines organischen Körpers mit

denen eines andern, und repräsentirt im ersteren Falle gerade die innigste und edelste Einheit, welche durch Mischung hergestellt wird.

203 Die meisten dieser verschiedenen Auffassungen oder Ausdrucksweisen der Einigung in Christus treten am deutlichsten bei **Augustinus** zu Tage, der insofern einer der bedeutendsten Vertreter der Entwicklung unseres Dogmas ist; und wie er zuerst eingehend und nachdrücklich die **Einheit des Menschen als Typus** der Einheit Christi behandelt hat, so zeigt er auch an dieser den Sinn der obigen Ausdrücke und ihren Zusammenhang unter sich. Insbesondere betont er in gleicher Weise, daß einerseits die Einigung nach Art einer **Bekleidung** der göttlichen Person mit einem habitus, andererseits als eine Einmischung oder **Zusammenmischung** der göttlichen Person mit der Menschheit zu denken sei; und wie so die Mischung die Bekleidung als eine physische Einigung darstelle, so stelle umgekehrt die Bekleidung die Mischung als eine solche dar, worin nicht die Person, sondern nur die angenommene Natur verändert werde. Sehr sinnig vereinigt Augustinus diese beiden Auffassungsweisen dadurch, daß er sagt: wie das Kleid durch das Anziehen eine andere Form annehme, als es liegend besitze, so werde die Menschheit Christi in der Einigung mit dem Logos durch ihn in noch weit höherer Weise gestaltet; diese Gestaltung der Menschheit durch den Logos geschieht dann aber in ähnlicher Weise, wie der menschliche Leib durch Eingießung oder Einmischung der Seele in ihn zu deren Kleide gestaltet wird.

204 Ueber die Ausdrücke für die Einigung vgl. bes. *Petav.* l. 3. c. 1—2; *Thomassin.* :. 3. c. 1 ff. und bes. l. 4. c. 15—16, wo er durch eine Wolke von Stellen den Nach-veis liefert, daß die mixtio unzählige Male von den VV. früher und später gebraucht vurde. Besonders wichtig und schön ist *Leo M.* serm. 23 (de nativ. Dom. 3), wo, wie ›ei Naz. oben die συμφυΐα, die consertio mit der mixtio verbunden erscheint: Hic enim nirabilis sacrae Virginis partus vere humanam vereque divinam una edidit prole ›ersonam, quia non ita proprietates suas tenuit utraque substantia, ut personarum n eis possit esse discretio, nec sic creatura in societatem sui creatoris est assumpta, t ille habitator et illa esset habitaculum, sed ita, *ut naturae alteri altera misceretur.* :t quamvis alia sit, quae suscipitur, alia vero quae suscipit, in tantam tamen uni-ıtem convenit utriusque diversitas, ut unus idemque sit Filius, qui se et secundum uod verus est homo, Patre dicit minorem, et secundum quod verus est Deus, Patri rofitetur aequalem. Hanc unitatem, qua creatori creatura *conseritur*, intelligentiae :ulis cernere caecitas Ariana non potuit. *August.* handelt von der mixtio in Christus ıch Analogie der natürlichen Mischung im Menschen bes. ep. ad Volus. n. 11: Cum ıim Verbum Dei permixtum est animae habenti corpus, simul et animam suscepit corpus. Illud quotidie fit ad procreandos homines, hoc semel factum est ad li-·randos homines. Verumtamen duarum rerum incorporearum commixtio facilius edi debuit, quam unius incorporeae et alterius corporeae. Nam si anima in sua .tura non fallitur, incorpoream se esse comprehendit; multo magis incorporeum est :rbum Dei, ac per hoc Verbi Dei et animae credibilior debuit esse permixtio am animae et corporis. Sed hoc in nobis ipsis experimur, illud in Christo credere ›emur. Si autem utrumque pariter inexpertum credendum praeciperetur, quid rum citius crederemus? Quomodo non fateremur duo incorporea, quam unum ·poreum alterumque incorporeum facilius potuisse misceri? Si tamen non indigne ista mixtionis vel mixturae nomen admittitur propter consuetudinem corporalium um, longe aliter se habentium aliterque notarum. Die Annahme der Menschheit eines habitus oder eines Kleides bespricht er eingehend in qq. 83. q. 73, eine Stelle, in der Scholastik später eine große Rolle gespielt hat (s. l. 3. sent. d. 6). Wir ent-men daraus nur die Worte: Non sic assumptus est homo, ut ipse mutaret Deum, ut commutaretur in melius et ab eo formaretur ineffabiliter excellentius atque

conjunctius quam vestis, quum ab homine induitur. Die Beziehung auf Phil. 2, 7, als ob hier der habitus = σχῆμα Kleid bedeute, ist freilich nicht zutreffend.

205 III. Allerdings ist nun speziell die „Mischung“, wenn man die materielle Form und Erscheinung derselben maßgebend sein läßt, in der Anwendung auf Christus zum Theil noch mehr, als bei der Anwendung auf die Zusammensetzung des Menschen, leicht dem Mißbrauch ausgesetzt, der diesem Ausdruck auch bald von Seiten der Nestorianer und Eutychianer zu Theil geworden ist; und so haben die späteren VV., um dem Mißbrauch zu wehren, entweder den Ausdruck selbst im Sinne der Gegner verworfen oder ihn doch nur mit Vorsicht und mehr oder minder ausdrücklichem Vorbehalt gebraucht. Aber darum darf man ja nicht glauben, daß entweder die älteren VV. mit dem Ausdruck einen unklaren Begriff verbunden hätten, oder daß derselbe für ein tieferes Verständniß der Incarnationslehre werthlos sei. Gegen Beides spricht schon der außerordentlich häufige und konstante Gebrauch desselben, sowie der Umstand, daß Augustinus (vgl. den libellus Leporii oben n. 100) ihn gegenüber dem Nestorianismus u. Leo I. selbst noch gegenüber dem Eutychianismus anwandte. Im Gegentheil ist der Ausdruck für die Incarnationslehre von solcher Bedeutung, daß der ihm zu Grunde liegende Gedanke schon im Namen Christus selbst enthalten ist, und daß gerade er vorzugsweise die Innigkeit und die Wirkungen der Vereinigung der Substanzen in Christus als einer περιχώρησις oder commixtio resp. einer Ineinanderbildung derselben veranschaulicht. Man muß nur im Auge behalten, daß es ein analogischer Ausdruck sein soll, und muß mithin das tertium comparationis, sowie die der Tendenz des Vergleiches am nächsten kommenden Beispiele der Mischung, genau fixiren. Dieses aber thaten die vorephesinischen VV. nicht weniger als die späteren; denn jene kannten ebensowohl, wie diese, nicht bloß eine *compositio* inconfusa, sondern auch eine *mixtio* inconfusa. Diese letztere bezeichnen zwar die VV. in der bei Christus vorliegenden Form als eine mixtio *nova*, *ineffabilis* und *stupenda* (bes. *Greg. Naz.* oft); sie zogen aber gleichwohl für dieselbe eine Reihe bestimmter, eigens ausgewählter und später klassisch gewordener Analogieen heran, die sich im Allgemeinen als Bei- und Aufmischung (ἀνάκρασις), Mischung durch Salbung oder salbende Mischung bezeichnen lassen und eben dadurch in engste Beziehung zu dem Namen Christus treten.

206 Das *tertium comparationis* bei der Mischung ist, wie *Cyr. Al.* (co. Nest. l. 1 pg. 15) erklärt, im Allgemeinen die durch kein anderes Bild in demselben Maße zu veranschaulichende Innigkeit der Verbindung zweier Substanzen (ἡ εἰς ἄκρον ἕνωσις), nämlich die innerste Durchbringung und die damit von selbst gegebene innerste Vervollkommnung einer durch die andere. Demgemäß vermied man schon von Anfang an stets solche, von bestimmten Formen materieller Mischungen hergenommene Ausdrücke, welche eine eigentliche Vermischung, d. h. eine Auflösung oder Abänderung beider Substanzen oder auch nur die Zerstörung Einer andeuten, wie φυρμός oder φύρασις (conspersio, Mischung von Mehl und Wasser oder Oel zum Behufe des Backens, die im Backen selbst vollendet wird, daher auch für das Zusammenbacken selbst), und noch mehr die σύγχυσις (confusio, wie sie bes. in der Vermischung von im Feuer geschmolzener Substanzen, z. B. von Silber und Gold, stattfinde, = conflatio, Verschmelzen [1]) und gebrauchte bloß die folgenden, bei wel-

[1] Uebrigens wurden allerdings zuweilen die betreffenden materiellen Analogieen zur

chen der Gedanke an die Vermischung nicht nothwendig aufgedrungen wird: μίξις, κρᾶσις, resp. σύγκρασις (commixtio, bei *Aug.* und *Leo* I. freilich auch permixtio) und ἀνάκρασις (ad- oder immixtio = Bei- oder Einmischung, resp. temperatio = Aufmischung), womit die durch die Beimischung erzielte Modification eines Elementes durch das andere bezeichnet wird. Da aber die μίξις als ganz allgemeiner Name auch auf die Mischung von Gegenständen anwendbar ist, die sich gar nicht innerlich verbinden, sondern einfach gemengt werden (wie Roggen und Weizen): so hielt man sich in der Regel an die κρᾶσις, welche zunächst die Mischung zweier Flüssigkeiten bedeutet.

207 Demgemäß wurde namentlich die κρᾶσις von Wasser und Wein oft auf Christus angewandt, ja sie ist selbst ein förmlich von der Kirche autorisirtes Bild geworden, vermöge der dieser Mischung beim Offertorium der Messe durch das begleitende Gebet gegebenen Deutung. Indeß gerade bei diesem Bilde erklären die VV., daß die Confusion oder Vermischung, welche bei der Mischung materieller Flüssigkeiten eintrete, selbst wenn man darunter nur eine Vermengung, d. h. das Auseinanderreißen der einzelnen Molecule der Flüssigkeiten, verstehe, bei Christus selbstverständlich ausgeschlossen sei, da es sich hier um die Mischung ganz oder theilweise immaterieller geistiger Substanzen handle, von denen die eine überdies göttlich, d. h. absolut geistig, und daher in keiner Weise einer Modification fähig sei, und bei denen daher die Mischung ohne Confusion noch leichter möglich sei, als bei der „Mischung" der menschlichen Seele mit dem Leibe. (Vgl. *Aug.* ep. ad Volus. n. 11 und *Leo* I. ep. ad Jul. Coens. [al. 11] unten § 218.) Ueberdies verstanden die griech. VV. die Mischung jener bestimmten Arten von Flüssigkeiten (des Wassers und Weines) nicht im Sinne einer chemischen Mischung, wodurch die Natur der Elemente in sich verändert werde: vielmehr galt wegen des öligen Charakters des Weines eine solche für ausgeschlossen, wie sich darin zeige, daß das Wasser künstlich ohne chemischen Proceß wieder vom Weine getrennt werden könne. Vgl. *Petav.* l. c. Diese besondere Art der Mischung von Flüssigkeiten, worin die Elemente ihre eigenthümliche Natur bewahren, aber das schwächere durch die Verbindung mit dem höheren in seiner Seins- und Wirkungsweise modificirt wird, nannte man meist ἀνάκρασις = Bei- oder Aufmischung (s. bes. *Greg. Nyss.*, der am meisten wegen der Mischungstheorie verdächtigte, ausführlich in l. 4. co. Eunom., auszüglich bei *Thomassin.* l. 4. c. 16), und dieser Ausdruck ist denn auch der vorzugsweise klassische Terminus für die Mischung in Christus geworden.

208 In der Regel wurden jedoch für die Veranschaulichung der Mischung in Christus andere materielle Analogien gewählt, welche nebst der höchsten Innigkeit der Verbindung die Unversehrtheit der beiderseitigen Naturen, die Unterordnung der einen unter die andere, und die Erhöhung und Vervollkommnung der einen durch die andere noch deutlicher hervortreten lassen, als die ἀνάκρασις reiner Flüssigkeiten es thut. *Aug.* l. c. weist nur nebenbei auf die Analogie des ohne Verletzung seiner selbst und der Körper die letzteren durchdringenden Lichtes hin, wobei freilich die Verbindung beider Elemente zu Einem Ganzen zu sehr in den Hintergrund tritt. Bei den Griechen aber wurden diese Analogien energisch verfolgt und planmäßig festgestellt, indem man dieselben hernahm von denjenigen Mischungen, worin eine mehr materielle und minder edle, nicht flüssige Substanz durch Eintauchung in eine andere höhere, relativ weniger materielle, flüssige oder ätherische Substanz von dieser umschlungen und durchdrungen, sowie mit dieser zu Einem Ganzen verbunden wird, in welchem das höhere Element dominirt (νικᾷ oder ἐκνικᾷ), ohne zu leiden, und das niedere, ohne Zerstörung seiner Natur, von dem höheren vervollkommnet und in dasselbe hineingezogen wird. Es sind dies die Analogien des durch Einschmelzung des Goldes von Innen und Außen mit Gold übergossenen Holzes der Bundeslade, des in Balsam eingetauchten Tuches, und der glühen-

---

nicht zur Bezeichnung der confusio, sondern der innigsten wechselseitigen Vereinigung von den VV., selbst noch nach der eutychianischen Zeit, angewandt; insbesondere galt das Zusammenbacken des Mehles mit Oel in den unblutigen Opfern des A. T. bei Cyrill sogar als ein Typus der Zubereitung des wahren Opferbrodes in Christus durch Vereinigung der Gottheit mit der Menschheit.

den Holzkohle, resp. des glühenden Eisens, welche später bes. von *Cyrill. Al.* verwerthet wurden, und an welche sich eine ganze, bes. bei den Griechen entwickelte, spezifische Form der Incarnationslehre anschließt.

Der technische Ausdruck für das durch diese mixtio inconfusa entstehende wechselseitige Ineinanderübergehen und Ineinandersein der Substanzen ohne Veränderung ihrer Art ist die περιχώρησις εἰς ἄλληλα, welche anschaulich in dem Eintauchen des Festen in das Flüssige und dem Eindringen des Flüssigen in das Feste dargestellt ist. Man kann aber auch im Sinne der VV. die mixtio inconfusa als eine Mischung durch Salbung, resp. als salbende Mischung bezeichnen. Der Ausdruck ist zunächst von der Eingießung des Oeles hergenommen, genauer von derjenigen, welche bei der Eintauchung eines Gewandes in Balsam stattfindet, woselbst nebst der innigsten Vereinigung der fortbestehende Unterschied der Naturen und die Vervollkommnung der niedrigeren durch die höhere am deutlichsten sichtbar ist; aber auch die Einschmelzung des Goldes in das Holz der Bundeslade fällt unter diesen Ausdruck, sowie die Eintauchung des Eisens in Feuer, zumal die hl. Schrift die Eingießung des hl. Geistes als eine Taufe im Feuer bezeichnet. Von hier aus erhalten dann auch die fraglichen Analogien ihre unmittelbare weitgreifende Bedeutung für die Constitution Christi, die, wie später gezeigt werden soll, direkt und formell durch den offenbarungsmäßigen Namen Christus bezeichnet wird.

Bei der ἀνάκρασις oder der salbenden Mischung ist die gefürchtete Gefahr der Confusion sogar so weit in die Ferne gerückt, daß dadurch eher die physische oder vielmehr metaphysische Vereinigung der verbundenen Substanzen zu Einem Wesen bedroht erscheint, wie denn auch die entsprechenden Bilder von den VV. oft genug auf die übernatürliche Verbindung geschaffener Personen mit Gott bezogen werden. Wie man daher in Christus, um die Confusion der gemischten Substanzen auszuschließen, die Mischung unter die Kategorie der Aufmischung resp. Salbung bringen oder sie als eine salbende Mischung betrachten muß: so muß man auch umgekehrt, um die physische und metaphysische Einheit der salbenden und der gesalbten Substanz nicht zu verflüchtigen, die Aufmischung resp. die Salbung als eine mit der Kraft der wahren Mischung und der συμφυΐα ausgestattete Aufmischung oder Salbung betrachten.

209 IV. Wie die „Mischung" selbst in der Gestalt der salbenden Mischung ein nicht nur unbedenkliches, sondern sehr zutreffendes Bild der Einigung der Substanzen in Christus darbietet: so verlieren auch manche in der Idee der Mischung und der Umgestaltung durch Einmischung wurzelnde Ausdrücke der VV., welche ohne die Berücksichtigung der salbenden Mischung oder der Eintauchung in die Salbe bedenklich erscheinen könnten, unter Berücksichtigung derselben alles Bedenkliche: so z. B. wenn die VV. das Einswerden der Menschheit mit Gott oder der Gottheit als ein Uebergehen oder Absorbirtwerden in Gott, als Umgestaltung in Gott oder durch Gott u. s. w. bezeichnen und demgemäß die Henosis nicht bloß im Sinne einer Vergöttlichung, sondern der Vergottung erklären. Solche Ausdrücke besagen nämlich 1), daß „das Fleisch" oder „der Mensch", vermöge der Eintauchung in Gott und der Eingießung Gottes in ihn durch und in Gott substanziell vollendet, nicht mehr ein eigenes selbstständiges Wesen außer und neben Gott sei, sondern mit Gott Ein Wesen bilde; daß 2) in dem so substanziell vollendeten, resp. durch die Vollendung constituirten fleischlichen oder menschlichen Wesen Gott dessen „obsiegendes" d. h. erstes, übermächtiges und herrschendes Prinzip sei und den spezifischen Charakter, sowie den Rang und die Stellung desselben bestimme, und daß demnach dieses Wesen schlechthin nicht mehr ein menschliches, sondern ein göttliches Wesen sei; und daß endlich 3) die Gottheit in der Vereinigung mit der Menschheit an sich selbst nichts verliere oder gewinne, sondern im Gegentheil das Fleisch oder „den Menschen" gleichsam mit sich selbst durchtränke und dadurch in ihm

das immanente Prinzip von göttlichen Vorzügen und Eigenschaften sei. Hiernach ist das Verschlungenwerden des Fleisches in Gott nichts Anderes als ein Umschlungen- und Durchdrungenwerden desselben von Seiten Gottes, und läßt sich zugleich als eine Verschlingung, d. h. Verflechtung, des Fleisches mit Gott oder beider mit und in einander auffassen. An eine Zerstörung der Natur des Fleisches ist dabei so wenig gedacht, daß vielmehr 1) auch das aus der Umgestaltung des Fleisches oder des Menschen hervorgehende Wesen immer noch den Namen „Fleisch" oder Mensch im concreten Sinne führt, indem vermöge des mit der Eintauchung des Fleisches in Gott gegebenen Eingehens Gottes in das Fleisch eben Gott selbst wahrhaft Mensch wird; und daß 2) mit der Aneignung des Fleisches an Gott zugleich eine Mittheilung der Gottheit an das „Fleisch" oder den Menschen zu dessen Vervollkommnung, Verklärung und Beseligung gegeben ist (vgl. bes. den libellus Leporii oben n. 100). Insbesondere ist die Umgestaltung oder auch Umwandlung des Fleisches oder der menschlichen Natur in Gott oder in ein göttliches Wesen als eine solche zu betrachten, welche nicht durch Deformation oder Entbildung, sondern durch Ueberbildung (ἀνάπλασις) oder innere Bekleidung und Erfüllung einer Wesensform mit der andern und Fortgestaltung der einen durch die andere, resp. durch Hineinbildung der ersteren in letztere, geschieht, in ähnlicher Weise, wie das hölzerne Gefäß der Bundeslade durch Aufgießung des Goldes und Eintauchung in das Gold vom Golde überbildet und in das Gold hineingebildet und so zu einem goldenen Gefäße wird, oder wie ein durchglühter eiserner Ring, ohne daß das Eisen seine Natur verliert, zu einem feurigen Ringe umgestaltet wird. Aber allerdings hat dann im Sinne der VV. die θέωσις „des Fleisches" oder „des Menschen" noch einen volleren und tieferen Sinn als das Gotteigenwerden der menschlichen Natur, resp. ihre qualitative Verähnlichung mit Gott, wodurch es vielfach erklärt wird.

Um diese und andere Redeweisen der älteren VV. vollkommen zu verstehen, sind noch folgende Bemerkungen nothwendig. 1) Im Sprachgebrauche der VV. bedeutet „Fleisch" nicht bloß abstrakt die Wesenheit des Fleisches, sondern auch, nach dem Vorgange der hl. Schrift selbst, concret ein fleischliches Wesen, wie umgekehrt „Mensch" nicht bloß ein menschliches Wesen, sondern auch die Wesenheit des Menschen bedeutet. Die VV. reden daher ebenso von einem Gottsein des Fleisches in Christus, wie von der Annahme des Menschen. 2) Weil der Gegenstand der Aneignung von Seiten Gottes in Christus nicht, wie von Seiten der menschlichen Seele der Leib, eine Wesenheit ist, die, weil in sich selbst keiner persönlichen Existenz fähig, immer nur als Eigenthum einer Person aufgefaßt werden kann, sondern ein geistig lebendiges Fleisch und somit eine vernünftige Natur: so ist hier die wesentliche Folge der Aneignung, daß die die angenommene Natur bezeichnenden Namen im concreten Sinne eben die annehmende Person bezeichnen, inwiefern diese durch die Annahme in den Besitz der angenommenen Natur getreten und als ein Wesen dieser bestimmten Art konstituirt ist, oder auch inwiefern die angenommene Natur Niemanden Anders, denn eben die annehmende Person, als „Fleisch" oder „Mensch", d. h. als menschliches oder fleischliches Wesen herstellt und darstellt. Dies drücken dann die VV. öfters so aus, daß sie sagen, Gott habe das Angenommene, resp. das angenommene Fleisch oder den angenommenen Menschen, vergöttlicht oder zu sich selbst, zu Gott oder zum Sohne Gottes gemacht, d. h. Gott habe bewirkt, daß das Angenommene in Folge der Annahme ihn selbst und Niemand anders als das durch seine Artnamen bezeichnete Wesen konstituire und darstelle, und daß es so unter seinem concreten Namen mit ihm identisch sei. Immerhin erscheint es jedoch als ein harter Ausdruck, wenn namentlich *Aug.* vom homo

oder gar vom filius hominis assumptus spricht, welcher durch die Annahme Gott und Sohn Gottes geworden sei; der genaue Ausdruck wäre: homo, cujus natura assumpta est, resp. qui natura assumpta constituitur. — 3) Viel leichter macht sich der Uebergang von der abstrakten Bedeutung der Namen Fleisch und Mensch zur concreten, wenn die Einigung mit Gott nicht unter dem Gesichtspunkte der Aneignung der Menschheit durch die göttliche Person, sondern unter dem der **Gestaltung** und **Vollendung** des Fleisches oder des Menschen dargestellt wird. Denn das Gestaltet- und Vollendetwerden kann ebenso gut von dem Substrat oder dem Stoffe, welcher der Gestaltung und Vollendung **unterliegt**, wie von dem hiedurch hergestellten oder konstituirten fertigen Ganzen, worauf die Gestaltung **abzielt**, ausgesagt werden. In unserem Falle wird nun eben durch Eingießung Gottes das Fleisch oder der Mensch als Natur zum Fleische oder Menschen als diesem konkreten und persönlichen Wesen gestaltet und vollendet, und da dieses Wesen eben durch eine göttliche Person konstituirt ist, die damit sich selbst als Mensch konstituirt, so kann man allerdings leicht sagen, das mit Gott vereinigte und durch die Vereinigung gestaltete Fleisch werde ohne Wandlung seiner Natur durch Einigung zu einem göttlich subsistirenden Menschen gestaltet und vollendet. — 4) Von hier aus aber lassen sich auch die sub 3 erwähnten Ausdrucksweisen besser erklären. Da nämlich die Annahme der menschlichen Natur von Seiten der Person eben dadurch zu Stande kommt und darin besteht, daß die Natur durch die göttliche Person persönlich vollendet wird und so mit dieser einen persönlichen Menschen konstituirt, dieser persönliche Mensch aber keine andere Person ist als diejenige, welche an sich schon, als durch die göttliche Natur konstituirt, Gott ist: so kann der durch die Annahme konstituirte Mensch auch immer noch angenommener Mensch, und die in der Annahme enthaltene Bewirkung der Identität dieses Menschen mit Gott eine Einigung desselben mit Gott heißen. Noch besser so: das assumere hominem ist bei *Aug.* ein induere hominem, welches zugleich ein formare hominem ist; das induere hominem aber bedeutet in seinem vollen Sinne induendo hominem (= naturam hominis) induere esse ***hominem***, oder incipere esse ***hominem***, wo dann das homo indutus nicht die menschliche Natur, sondern die menschliche Person bezeichnet, und der Logos diesen homo insoferne an sich zieht, annimmt oder in sich aufnimmt und zu sich selbst macht, als er, ihn durch sich selbst vollendend und konstituirend, **sich selbst** als diesen homo konstituirt. Siehe die betr. Ausdrücke der VV., bes. von *Aug.*, bei *Lomb.* l. 3. d. 6. Fast alle diejenigen Ausdrücke, welche von den späteren TT. vielfach für bedenklich gehalten wurden, finden sich übrigens in dem gewiß unanfechtbaren libellus Leporii, sowie im Symb. Toletanum, siehe oben n. 100 ff.

§ 217. **Die physische oder substanzielle Einigung oder Zusammensetzung der menschlichen Substanz, unter Ausschluß ihrer Selbstständigkeit, mit der Substanz des Logos zur Constitution Christi oder des *Verbum incarnatum* als Einer physischen Person oder Eines substanziellen Wesens — nach der Lehre der Kirche gegen Nestorius.**

Literatur: Ueber den **Inhalt** der nestor. Irrlehre s. außer den Schriften des Nestorius (bei Mar. Merc.), den Gegenschriften Cyrills und den Akten des Ephesinums *Marius Mercator* opp. ed. Garnier und *Garnier* selbst l. 4.; *Petav.* l. 1. 3. u. 6. passim; *Thom.* c. gent. l. 4. c. 33; *Le Grand* diss. 4; *Franzelin* th. 22—25; s. a. Werner, **Schwane, Zobl, Hergenröther** an den betr. Stellen. — **Dagegen** vor allem *Cyrill. Alex.*, bes. epp. ad Nest.; scholion de incarn. (opp. t. 5. p. 1, schulmäßig gehalten); de recta fide ad Theodos. Imp. (t. 5. p. 2); de recta fide ad reginas (ibid.) adv. Nestorii blasphemias ll. 5 (t. 6) und die drei Commentare zu den Anathematismen: die explicatio, den apologeticus adv. Orientales (Andream Samos.) und contra Theodoretum; *Cassianus* de inc. D. ll. 7.; *Leontius Byz.* co. Nest. ll. 7. und co. Nest. et Eutych. ll. 3; *Damasc.* l. 3. c. 7—11; *Petav.* l. 3. und 6.; *Thomassin.* l. 3; **Kleutgen**, Abh. I. Cap. 2. § 5—7; v. **Schäzler**, § 6—7.

211 Nachdem gegen die Arianer die göttliche Substanz des aus Gott gezeugten Sohnes und seine Consubstanzialität mit Gott, und gegen die Apollinaristen die wahrhafte

vollkommene menschliche Substanz des aus Maria erzeugten Fleisches und dessen Consubstanzialität mit den übrigen Menschen behauptet und durchgekämpft war: hat Nestorius gerade diese beiden Dogmen über die Elemente der Constitution Christi (sowie auch die entsprechende Formulirung des christologischen Dogmas durch das Nicänum, s. oben n. 99) zum Ausgang genommen, um die wahre Einigung beider Substanzen in Christus zu Einer Person und Einem Wesen anzugreifen. Er meinte nämlich, diese beiden Dogmen ließen sich nicht aufrechterhalten, wenn man die Einigung der beiden Substanzen zu Einem Wesen und die Richtung der beiden Zeugungen auf Ein Wesen behaupte, und verdächtigte daher alle, welche dieses thaten, entweder des Arianismus oder des Apollinarismus. Um diesen Häresien auszuweichen, müsse die menschliche Substanz in Christus ebenso ein selbstständiges Wesen ausmachen, wie die göttliche, und die menschliche Zeugung ebenso einem rein menschlichen Subjekte das Dasein geben, wie die göttliche einem göttlichen.

212 Demgemäß ging die eigene Lehre des Nestorius dahin, daß in Christus zwei für sich bestehende Wesen („Naturen" und „Hypostasen") und zwei Söhne zu unterscheiden seien, von denen der eine Mensch, der andere Gott, aber keiner Gott und Mensch zugleich sei; und auf diese beiden Subjekte (πρόσωπα) müßten dann die von Christus ausgesagten göttlichen und menschlichen Prädikate so vertheilt werden, daß viele gar nicht und andere nur in einem relativen Sinne von dem einen auf das andere Subjekt übertragen werden könnten. Insbesondere läugnete er, daß die im apostolischen Symbolum dem Subjekte „Jesus Christus der Sohn Gottes" zugeschriebenen spezifisch menschlichen Prädikate, namentlich das zeitliche Geborenwerden aus Maria, das Leiden, Sterben und Auferstehen, sowie alle eine dienende oder priesterliche Stellung Christi Gott gegenüber ausdrückenden Prädikate dem von Ewigkeit geborenen Sohne Gottes oder dem Logos zugeschrieben werden könnten; denn solche Prädikate seien nicht nur ihrer Natur nach unübertragbar von einem Subjekte auf das andere, sondern auch unverträglich mit den göttlichen Eigenschaften des Logos, seiner Ewigkeit, Unwandelbarkeit und Gleichheit mit dem Vater.

213 Um nun aber einigermaßen die Einheit zu erklären, welche nach christlicher Lehre und insbesondere nach dem apostolischen Symbolum zwischen dem Sohne der Jungfrau und dem göttlichen Logos besteht, knüpfte Nestorius an das Nicänische ἐνανθρωπήσας an, sowie an das Wort des Propheten, daß der Sohn der Jungfrau Emmanuel, d. h. Gott mit uns, heißen werde, indem er diese Ausdrücke dahin deutete, daß der Gott Logos im Sohne der Jungfrau als in seinem Thron und Tempel in vorzüglicher Weise wohlgefällig ruhe. Er gebrauchte sogar auch diejenigen Bilder, mit welchen die früheren VV. die Einheit in Christus von der bloßen Einwohnung unterschieden hatten, indem er lehrte, daß der Logos in Jesus als seinem Repräsentanten und Organe wirke und in ihm als seinem Kleide und sichtbaren Bilde erscheine, aber beides durch eine bloße In- und Beiwohnung erklärte; er machte m. E. W. den Emmanuel zu einem Gott in sich tragenden Menschen, zu einem „ἄνθρωπος θεοφόρος" (wie einst der Martyr Ignatius sich genannt hatte). Demgemäß statuirte er zwischen dem Sohne der Jungfrau und dem Logos allerdings eine gewisse besondere Verbindung, die er jedoch nicht ἕνωσις, Vereinigung zu Einem Wesen, sondern συνάφεια, Verbindung im weiteren Sinne (wie copulatio), genannt wissen wollte, und noch deutlicher durch die Phrase ἕνωσις σχετική, Verbindung durch ein Verhältniß, charakterisirte. Wie dieses Verhältniß durch das Wohlgefallen und die Gnade des Logos, also rein moralisch, begründet war, so sollte und konnte auch die darin enthaltene Verbindung, d. h. die Zusammengehörigkeit und wechselseitige Angehörigkeit oder die Genossenschaft der beiden Wesen, nur eine moralische sein, weil dies die einzige sei, die zwischen zwei Subjekten sich denken lasse. Indeß sollte dieses Verhältniß keineswegs in einem bloß zufälligen und zeitweiligen Beiwohnen (wie nach Cerinth) bestehen, sondern so mit dem ganzen Dasein des Sohnes der Jungfrau verflochten sein, daß es nicht nur, mit dem ersten Ursprung desselben beginnend, ewig dauere und unauflöslich sei, sondern auch schon durch die jungfräuliche Empfängniß vom hl. Geiste begründet und eingeleitet worden sei[1].

---

[1] Man hat protestantischerseits und ebenso von Seiten der Güntherianer vielfach behauptet, Nestorius habe die Ursprünglichkeit der Verbindung zwischen dem Sohne der



Aus diesem Verhältnisse leitet Nestorius dann auch eine gewisse, ebenfalls rein moralische **Gemeinschaft** zwischen dem Sohne der Jungfrau und dem Logos her, nämlich eine Gemeinschaft der **Würde** (ἀξία), der **Autorität** und **Gewalt** (ἐξουσία) und der **Ehrwürdigkeit** (τιμή), indem die Würde, Autorität und Gewalt des Logos auf den Sohn der Jungfrau (wie vom Fürsten auf sein Bild, resp. seine Beamten, oder vom Manne auf die Frau) übergehe, und so auch die dem Sohne der Jungfrau erwiesene Ehre und Unehre dem Logos selbst mitgelte oder auf ihn mitbezogen werde (die ὁμοτιμία und die sogen. ἀναφορά = Uebertragung von einem Subjekte auf das andere). Insbesondere sollte sich diese Gemeinschaft in den **Namen** zeigen (ὁμωνυμία), aber nur in solchen Namen, welche nicht, wie die Namen Sohn der Jungfrau und Logos, das physische Wesen beider Subjekte als solcher ausdrücken, sondern als Namen der **Würde** sich fassen lassen, die auch sonst von Gott auf die begnadigte Creatur übertragen werden, wie namentlich die im apost. Symbolum Jesu beigelegten Namen **Christus**, **Sohn** (Gottes), **Herr** und selbst der Name **Gott** (nach Analogie des Deus Pharaonis, wie Moyses genannt wurde).

214 Diese Namen sollten nun nach Nestorius im Sprachgebrauche der heiligen Schrift und der Kirche bald das menschliche Subjekt, bald das göttliche Subjekt bezeichnen, wonach also, wie von zwei Söhnen und selbstständigen Wesen, so auch von **zwei Christus**, **zwei Söhnen Gottes**, **zwei Herren** und selbst von zwei Göttern die Rede sein müßte. Wie jedoch die Gemeinschaft dieser Namen nach Nestorius eben auf der besonderen Verbindung des Sohnes der Jungfrau mit dem Logos beruht: so wollte er auch, um seine Lehre mit dem dogmatischen Ausdruck **Ein Christus**, **Ein Sohn Gottes**, **Ein Herr**, dem Scheine nach in Einklang zu setzen, namentlich in seinen letzten Reden nach Empfang des päpstlichen Monitoriums, diese Namen, besonders aber den Namen Christus, als Bezeichnung **Eines** aus beiden physischen Subjekten oder Personen verbundenen **moralischen Gesammt-Subjektes** oder **Einer moralischen Person** (ἓν πρόσωπον) festhalten, in welcher das niedere Subjekt das πρόσωπον des höheren bilde oder darstelle, indem dieses in jenem als seinem Bilde erscheine und ihm als seinem Stellvertreter und Genossen seine Macht und Würde mittheile, wie früher die Sabellianer (vgl. B. II. n. 896) umgekehrt in Gott aus einer physischen Person drei moralische Personen (πρόσωπα) gemacht hatten. Demgemäß gestaltete er auch seine συνάφεια σχετική zu einer ἕνωσις προσωπική und sagte, der Eine Christus sei Gott und Mensch, d. h. er bestehe aus einer göttlichen und einer menschlichen Person; ja zuletzt gab er selbst zu, daß man in einem gewissen Sinne sagen könne, Maria sei nicht bloß ἀνθρωποτόκος und χριστοτόκος, sondern auch θεοτόκος propter unitum templo Deum Verbum, d. h. weil wegen dieser Verbindung mit Gott auch der Mensch Christus in gewissem Sinne Gott sei.

215 Näher erklärt wurde diese moralische Einheit der Person, wenn nicht von Nestorius selbst, so doch von seinen Lehrern und Schülern, durch die **Analogie der Ehe** in der Anwendung, welche der hl. Paulus ihr auf das Verhältniß der Christen zum hl. Geiste gegeben hat. Wie die Frau dem Manne rechtlich gehört, und der Mann ihr, und das Fleisch der einen Person der anderen **mit angehört**, und dergestalt beide zwar zwei sind, aber in Einem Fleische: so gehören nach dem Apostel die Christen dem hl. Geiste, ihre Glieder sind Glieder des hl. Geistes, dem dieselben mit ihnen und mehr als ihnen selbst rechtlich eigen sind, und sie selbst sind, wenigstens der Idee nach, mit dem hl. Geiste Ein Geist, oder zwei in Einem Geiste. Auf ähnliche Weise soll in unserem Falle der Sohn der Jungfrau dem Logos als eine ihm vermählte **Person** angehören und seinerseits ihren **besitzen**, und zugleich soll seine **menschliche Natur** eine dem Logos **mitangehörige Sache** sein. —

216 **Zum besseren Verständnisse der Lehre des Nestorius, sowie der ihr**

Jungfrau und dem Logos geläugnet, und dies sei sein Grundirrthum gewesen. Aber Eins ist so falsch wie das Andere, wie allein schon daraus hervorgeht, daß einerseits Nestorius in **seinen** Anathematismen n. 9 diejenigen verdammt, welche nicht zugeben, formam servi ex ipsa conceptione *eam*, quae est ad Verbum, conjunctionem habuisse, und daß andererseits in keinem gegen seine Lehre gerichteten Urtheile der fragliche Irrthum erwähnt und verworfen wird. Vgl. *Garnier* l. c. diss. de haer. Nest. c. 2: *Franzelin* l. c. th. 25.

entgegengesetzten Formulirung der Kirchenlehre, muß dieselbe A. nach ihrer sachlichen und begrifflichen, und B. nach ihrer verbalen oder formalen Grundlage näher charakterisirt werden.

A. Sachlich und begrifflich betrachtet trägt die ganze Lehre des Nestorius offenbar einen rationalistischen und naturalistischen Charakter, wie die ganze Lehre des Zweiges der antiochenischen Schule, aus der er hervorgegangen war, und sie war auch schon in dieser Schule von Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsuestia vorgetragen worden. Es war nur eine neue Anwendung derselben Prinzipien und Methoden, mit welchen die Arianer die Gottheit des Logos bekämpft hatten, auf die Läugnung der Gottheit Jesu. Man sieht dies sofort bei näherer Betrachtung der beiden Grundbegriffe der Zeugung und des selbstständigen Wesens. 217

1. Weil natürlicherweise bei der menschlichen Zeugung die in ihr erzeugte Natur nur einem Subjecte mitgetheilt wird, welches, zuvor nicht vorhanden, durch diese Mittheilung erst entsteht, ausschließlich durch die mitgetheilte Natur konstituirt wird und ihr sein ganzes Dasein verdankt, und so in und mit ihr ebenfalls erzeugt wird: so sollte nach Nestorius auch die von Maria unter Einwirkung des hl. Geistes übernatürlich erzeugte menschliche Natur nur einem rein menschlichen Subjekte, nicht aber durch die Einwirkung des hl. Geistes einem bereits bestehenden Subjekte mitgetheilt werden, um demselben zu seinem ersten Sein ein neues zweites Sein zu geben. Wie im natürlichen Laufe der Dinge, so sollte also auch bei Christus das gezeugte, d. h. in den Besitz einer erzeugten und mitgetheilten Natur gesetzte Subjekt nicht minder etwas Erzeugtes sein als bei den übrigen Menschen, wie die Arianer umgekehrt daraus, daß in der natürlichen Zeugung auf geschöpflichem Gebiete das gezeugte Subjekt stets durch die Erzeugung seiner Natur zu Stande kommt, geschlossen hatten, daß der Logos eine erzeugte Natur haben müsse. Gleichwohl erklärt sich hieraus zugleich, wie Nestorius von seinem Standpunkte aus gerade die Katholiken des Arianismus beschuldigen konnte, weil sie eine zeitliche Zeugung des Logos lehrten. Sein Grundfehler in dieser Beziehung, wie der der Arianer, bestand darin, daß er das allgemeine Wesen der Zeugung nicht unter den Begriff der Mittheilung der Natur des Zeugenden an ein anderes Subjekt brachte, wobei eben diese Mittheilung der Natur die formale Wirkung der Zeugung, das empfangende Subjekt nur das Ziel der Zeugung ist, während es gar nicht darauf ankommt, ob die mitgetheilte Natur oder das empfangende Subjekt ein erzeugtes Produkt sei. 218

2. Weil ferner in der natürlichen Ordnung jede in ihrer Art vollendete und wirklich existirende, nicht bloß ideell aufgefaßte, Einzelsubstanz, namentlich jede lebendige und noch mehr jede vernünftig lebendige Substanz, zugleich ein in sich abgeschlossenes und für sich bestehendes Wesen ist: so sollte nach Nestorius auch in Christus die in ihrer Art vollendete und wirklich existirende menschliche Substanz wesentlich ein in sich abgeschlossenes und für sich bestehendes Wesen bilden, nicht aber dem höheren Wesen des Logos an- und eingeschlossen werden können, um eine Form oder einen Inhalt des Seins dieses Höheren zu bilden und nicht sich selbst, sondern ihm als seine Natur und Wesenheit anzugehören. Wie im natürlichen Bestande der Dinge, sollte also auch in Christus die der Art nach vollendete und wirklich existirende menschliche Einzelsubstanz nicht weniger ein selbstständiges, in kein höheres Wesen aufgenommenes Wesen bilden, als bei den übrigen Menschen, wie umgekehrt die Arianer daraus, daß die göttliche Substanz eine in sich vollendete Einzelsubstanz ist, schlossen, daß dieselbe nicht an mehrere untereinander verschiedene Subjekte mittheilbar sei und nicht in mehreren zugleich existiren könne. Gleichwohl erklärt sich hieraus zugleich, wie auch hier Nestorius gerade die Katholiken des Arianismus, resp. des Apollinarismus, beschuldigen konnte, weil nach ihm eine Vereinigung Gottes mit der Menschheit zu Einem selbstständigen Wesen nur denkbar war, wenn die Gottheit die menschliche Seele verdrängte und an deren Stelle träte. Im Uebrigen theilte gerade er mit beiden Häresien den Grundfehler, daß er sich die physische Vereinigung zweier Substanzen nur in der Form der Confusion beider denken konnte; er zog aber aus diesem Prinzip eine ganz andere Consequenz als jene beiden Häresien, indem er die katholische Lehre über die Elemente der Constitution Christi beibehielt. 219

3. Indem Nestorius in rationalistischer Weise die natürlichen Begriffe als unbedingt maßgebend auch auf das Uebernatürliche ausdehnte: suchte er zugleich innerhalb der natürlichen Ordnung die Analogien für die Veranschaulichung der Verbindung des göttlichen 220

und menschlichen Elementes in Christus nicht dort, wo sie zunächst zu suchen waren. Statt auf die tieferen und darum geheimnißvollen Verhältnisse zweier Substanzen zurückzugehen, wie ein solches sich in der Zusammensetzung des Menschen findet, oder auch nur auf die Analogie an der ἀνάκρασις, hielt er sich an solche, welche nur einen accidentellen und äußerlichen Zusammenhang darstellen und darum allerdings sehr leicht begreiflich und vorstellbar sind. Seine συνάφεια war gedacht nach Analogie der physisch-ethischen Verbindung zweier Menschen in der Ehe; auf dem physischen Gebiete entsprach ihr im Gegensatze zu der von ihm in jeder Form perhorrescirten „Mischung" der Zusammenhang zweier in ihren Enden verbundenen Gewebe oder die Verflechtung der Fäden in einem Gewebe, und zwar in einem künstlichen Gewebe, da in den organischen Geweben der Zusammenhang zugleich durch Beimischung des Lebensprinzips als ein substantieller dargestellt wird. Diese allzu äußerliche Verbindung erhielt nur eine Modification dadurch, daß N. damit eine dem geistigen Gebiete entlehnte Innewohnung einer Substanz in der anderen verband, die aber wieder im Grunde nur ein Nebeneinander darstellte nach Analogie der Einwohnung der bösen Geister in den Besessenen, nicht nach Analogie der Einwohnung der geistigen Seele im Leibe. An und für sich ließ sich freilich der Ausdruck συνάφεια auch in einem tieferen Sinne gebrauchen, wie ihn viele VV. nach Analogie des Zusammenhanges der Theile in einer Pflanze auf die Trinität, und einzelne VV. in Verbindung mit der συμφυΐα als συνάφεια συμφυής auch auf die Incarnation angewandt hatten. Aber immerhin führt er, selbst nach der erwähnten Analogie gedacht, leicht zu einer oberflächlichen Auffassung, und ist daher von Cyrill durchaus als bedenklich behandelt und von späteren VV. kaum mehr, auch nur subsidiarisch, gebraucht worden.

221 B. Bezüglich der verbalen oder formalen Grundlage des Nestorianismus ist zu bemerken, daß die kirchliche Formulirung des Dogmas gegen Arianer und Apollinaristen, wie ihrem Inhalte nach, so auch ihrem Ausdrucke nach von Nestorius ausgebeutet werden konnte und wurde.

222 1. Gegenüber diesen beiden Häresien war die Annahme der Menschheit als ἐνανθρώπησις, und überdieß die Menschheit selbst, um sie als eine wahre und volle vom Logos unterschiedene Natur zu charakterisiren, oft genug als ἄνθρωπος oder *homo*, resp. als *totus homo* bezeichnet worden. Im Sinne der Katholiken sollte mit dem Namen Mensch nur der volle Inhalt, nicht die natürliche selbstständige Existenzweise der menschlichen Substanz, also nicht ein Mensch neben Gott, sondern nur in Gott bezeichnet werden. Nestorius aber meinte, der Name Mensch stehe ganz parallel mit dem Namen Gott, und müsse daher ebenso ein durch die menschliche Substanz adäquat konstituirtes selbstständiges Wesen bezeichnen, wie „Gott" ein durch die göttliche Substanz konstituirtes Wesen. In Wirklichkeit sind aber die beiden Namen nicht parallel, weil der Name Gott hier eine wesentlich selbstständige und in der Annahme einer anderen Substanz als selbstständig auftretende Substanz, der Name Mensch aber eine in ihrer passiven Annahme als nicht wesentlich selbstständig, sondern als unselbstständig auftretende Substanz bezeichnet.

223 2. Gegenüber den Arianern war der Logos als besondere göttliche Person durch den Ausdruck besondere göttliche Hypostase bestimmt, dieser Ausdruck aber dahin erklärt worden, daß man darunter die durch individuelle Merkmale charakterisirte Wesenheit oder das Einzelwesen, worin die gemeinschaftliche Wesenheit wirklich sei, verstehe. Demgemäß glaubte Nestorius auch die menschliche Substanz in Christus ebenso, wie die des Logos, als Hypostase bezeichnen zu sollen, weil sie nicht eine allgemeine, sondern eine Einzelsubstanz darstelle, und übertrug damit ohne Weiteres auf die menschliche Substanz auch den Vollbegriff der Hypostase als eines individuellen selbstständigen Wesens. Beim Logos ist allerdings in seiner Individualität auch die volle und unbedingte Selbstständigkeit von selbst mitgegeben, weil die göttliche Wesenheit wesentlich und absolut selbstständig ist. Bei der menschlichen Substanz dagegen ist die Selbstständigkeit nicht wesentlich und unbedingt mit ihrer Individualität gegeben, und daher fordert letztere auch nicht, daß die menschliche Substanz selbst dort, wo sie mit einer höheren verbunden ist, den Vollbegriff der Hypostase mit sich führe.

224 3. Neben den gegenüber den beiden früheren Häresien angewandten Formeln benützte Nestorius vorzüglich den Terminus φύσις = *natura*, welcher bis dahin bei den Griechen noch verhältnißmäßig wenig auf dogmatischem Gebiete gebraucht war, und namentlich noch nicht ausschließlich den formalen Sinn hatte, in welchem er später gebraucht wurde (=

der Trinitätslehre war der technische Ausdruck für die den drei Personen gemeinsam angehörige Wesenheit und Natur nicht φύσις, sondern οὐσία). So redete man z. B. nicht bloß von der natura Angelorum vel corporum, um die den Engeln und Körpern eigene Wesenheit zu bezeichnen, sondern auch von den naturae Angelorum oder corporum, womit offenbar die Engel und die Körper selbst als substanzielle Wesen gemeint sind. „Natur" wurde m. E. W. auch für das gebraucht, was man später res naturae nannte, und hatte eine ähnliche dehnbare Bedeutung, wie das lat. substantia und in den modernen Sprachen die Ausdrücke: das Wesen oder ein Wesen, un être oder l'être, l'essere oder un essere, welche je nach Umständen ebenfalls bald abstrakt die Seinsform oder den Seinsinhalt eines Subjektes, bald konkret auch das Subjekt selbst bezeichnen, nicht zwar formell, inwiefern es Inhaber einer Natur ist, sondern inwiefern es selbst nichts Anderes ist als eine selbstständige Einzelnatur oder =Substanz. Weil nun in der kirchlichen Sprache die Annahme der Menschheit durch den Logos als eine Vereinigung der göttlichen mit der menschlichen Natur bezeichnet wurde, hiebei aber die göttliche Natur nicht abstrakt als Wesenheit Gottes, sondern konkret als göttliches Wesen, genauer als das besondere substanzielle und selbstständige Sein des Logos gedacht wurde: so glaubte Nestorius bei der Menschheit ebenso, wie beim Logos, die φύσις im konkreten Sinne einer wesentlich selbstständigen Natur oder Substanz gebrauchen zu dürfen. Er konnte das um so eher, weil φύσις (wie natura) etymologisch zunächst das Produkt der Zeugung bezeichnet; wie nun in Gott das Produkt der Zeugung eben die Person des Logos ist, so lag es nahe, das mit diesem Produkte zu vereinigende Produkt der menschlichen Zeugung unter dem Namen φύσις ebenfalls als selbstständig hinzustellen, zumal, wie oben bemerkt, Nestorius überhaupt die Zeugung in einer Weise dachte, daß in derselben das gezeugte Subjekt auch stets schlechthin durch die Zeugung erzeugt werde.

4. In derselben Weise, wie natura, wurde der schriftmäßige Ausdruck *forma* servi und *forma* Dei von den älteren Vätern selbst noch bis auf Leo I. gebraucht und von Nestorius mißbraucht, indem unter der forma Dei konkret der Logos selbst als figura (χαρακτήρ) substantiae (daher der häufige Ausdruck: forma Dei suscepit formam servi), unter der forma servi hingegen, als dem Gegenstande der Annahme, von den VV. nur die menschliche Wesenheit, von Nestorius aber ebenso, wie unter der forma Dei, ein Concretum, also ein selbstständiges menschliches Wesen verstanden wurde. 225

Die Formel der nestorianischen Häresie gestaltete sich daher im Anschlusse an die bisherigen orthodoxen Formeln wie folgt. Als in der Einheit Christi verbundene Glieder seien nach der gegen Apollinaristen und Arianer aufgestellten Kirchenlehre der „Mensch" und „Gott" oder die „forma servi" und die „forma Dei" anzusehen; das eine wie das andere Glied sei eine wahre hypostasis oder natura — beide Worte im Sinne des lat. substantia, genauer der subst. singularis in sua specie perfecta, gebraucht. Wie nun die Namen „Mensch" und „Gott", resp. forma servi und forma Dei, zwei Subjekte (πρόσωπα) von verschiedenartigen Prädikaten darstellten, so bezeichneten die zwei Hypostasen und Naturen (= Substanzen) zwei verschiedene (selbstständige) Wesen, so zwar, daß diese objektive und reale Verschiedenheit der Wesen der Grund sei, warum hier auch zwei Subjekte vorhanden seien. Die beiden formae, hypostases und naturae seien aber deßhalb zwei Wesen, weil sie nicht in sich selbst und physisch zu Einem Gesammtwesen geeinigt, sondern nur durch Relation mit einander verbunden werden könnten. 226

Der scheinbare strenge Anschluß an das gegen die früheren Häresien formulirte Dogma, sowie die schlauen Verklausulirungen seines Irrthumes von Seiten des Nestorius, haben schon damals Manche, die im Grunde orthodox waren, getäuscht und die Meinung begünstigt, als ob er im Grunde doch recht gedacht habe, während umgekehrt die durch Cyrill aufgestellte Fassung des Dogmas, wie von Nestorius selbst, so auch von Anderen als verfänglich und den früheren Häresien günstig angeklagt wurde. Jene Vertheidigung und diese Anklage ist in späteren Zeiten oft wiederholt worden. Vgl. *Petav.* l. 6, *Le Grand* und *Franzelin* ll. cc. 227

Andererseits haben Manche, wie oben bemerkt, dem Nestorius auch einen Irrthum zugeschrieben, den er in Wirklichkeit nicht gelehrt, nämlich die zeitliche Trennung des Ursprunges der Menschheit und ihrer Union mit dem Logos (s. oben n. 213). Indem aber von solchen, die das behaupteten, Einige zugleich erklärten, dieß sei der einzige Irrthum des Nestorius gewesen, hielten sie an Nestorius gerade das für orthodox, was 228

wirklich Häresie ist, weil sie eben selbst bezüglich der Art der Union ganz nestorianisch dachten. Am deutlichsten hat sich das in neuerer Zeit bei den Güntherianern gezeigt, von denen einige (Baltzer und Knoodt) sogar in seltsamer Naivität geradezu das zu Ephesus auf Anstehen des Priesters Charisius verdammte nestorianische Symbolum als den wahren Ausdruck ihrer Lehre erklärt haben, und mit noch größerer Naivität, oder vielmehr unbegreiflicher Leichtfertigkeit, dieses Symbolum, dessen schon zu Ephesus vollzogene Verdammung in die Akten des Concils von Chalcedon einregistrirt ist, von letzterem Concil haben approbiren oder gar verfassen lassen. Vgl. über dieses Symbolum und die Verwerthung desselben von Seiten der Güntherianer *Franzelin*, thes. 24, Kleutgen, n. 115 ff.

229 I. Die von Cyrill formulirte und vom Ephesinum genehmigte katholische Antithese betonte gegenüber der Nestorianischen Lehre zunächst, daß Christus nicht Zwei, sondern Einer sei im wahrsten und strengsten Sinne des Wortes, daß also Gott und Mensch in ihm nicht zwei von einander verschiedene Subjekte, sondern ein und dasselbe göttliche Subjekt, den Logos, bezeichnen, und folglich seien auch nicht die menschlichen und göttlichen Prädikate auf zwei Subjekte zu vertheilen, resp. bloß künstlich von dem einen auf das andere zu übertragen, sondern beide gehörten im wahrsten und eigentlichsten Sinne gemeinschaftlich einem und demselben Subjekte an. Besonders entscheidend für die Identität des Subjektes Gott und Mensch ist das von dem Gott Logos ausgesagte Prädikat der menschlichen Geburt, resp. der dem Logos beigelegte Name des Sohnes der Jungfrau, weil dadurch von vornherein die Möglichkeit, den Menschen als einen Anderen neben Gott zu denken, abgeschnitten, und die Nothwendigkeit, auch alle übrigen menschlichen Prädikate auf Gott zu beziehen, begründet wird.

230 Insoweit war die Lehre Cyrills und des Ephesinum nur die einfache Darlegung des evidenten Sinnes des apostolischen und des nicänischen Symbolums, weil in beiden nur von Einem Subjekte die Rede ist, das zugleich als der Sohn Gottes und als geboren aus der Jungfrau, als gekreuzigt, gestorben und auferstanden bezeichnet wird. Wenn schon das letztere Symbolum vom Logos das Geborensein aus der Jungfrau nicht aussagt, dann sagt es doch desto deutlicher gerade von ihm das Leiden, Sterben und Auferstehen aus, und gibt dadurch zu verstehen, daß das incarnatus est einen solchen Empfang der menschlichen Natur bedeutet, wodurch diese die eigene Natur des Logos wird, daß also dieser Ausdruck eine menschliche Zeugung des Logos selbst bezeichnet. In diesem Rahmen bewegt sich denn auch die Erklärung des Symbolums bei Cyrill im 2. Briefe an Nestorius und ebenso der größte Theil der 12 Anathematismen (mit Ausnahme von 2. 3. und 11.). Ueberdieß waren insoweit die Antiochener (unter Johannes von Antiochien und Theodoret), welche zu Ephesus und nachher gegen die Cyrill'sche Fassung des Dogmas auftraten, wenigstens im Grunde einverstanden, wie ihr zu Ephesus vorgelegtes und nachher auch von Cyrill angenommenes Symbolum beweist.

231 Den 2. Brief an Nestorius s. oben n. 99. Von den Anathematismen bezeichnet der erste (a. a. O.) den Logos als das Subjekt der Geburt aus der Jungfrau und als Sohn der Jungfrau oder als den Emmanuel, der letzte (12.) als das Subjekt des Leidens und der Auferstehung. Der vierte (a. a. O.) schließt formell das Vorhandensein zweier Subjekte (πρόσωπα) oder Hypostasen aus, auf welche die Prädikate Christi vertheilt werden müßten. Die übrigen (5.—10.) wenden sich gegen die verschiedenen Bestimmungen und Gründe, wodurch Nestorius das menschliche Subjekt als ein eigenes gegenüber dem Logos charakterisiren oder nachweisen wollte. Christus ist nicht bloß ein Gott in sich tragender Mensch, sondern Gott von Natur, der (dem Apostel zufolge) mit uns gleichmäßig Fleisch und Blut gemein hat (Anath. 5). Der Logos hinwiederum ist nicht der Gott und der Herr Christi, sondern dieser selbst (Anath. 6), und der Mensch Jesus ist nicht bloß ein von der Wirksamkeit des Logos erfüllter Mensch, sondern kein Anderer als der eingeborene Sohn Gottes selbst (Anath. 7). In Christus ist nicht ein Mensch als ein Anderer neben dem Gott Logos und mit diesem von uns anzubeten, zu verherrlichen und Gott zu nennen;

sondern es ist nur Eine Anbetung und Verherrlichung dem Emmanuel, d. h. dem fleischgewordenen Worte darzubringen (Anath. 8); und ebenso ist der Mensch Jesus in seinen Wundern vom Geiste Gottes nicht so verherrlicht worden, als ob er durch fremde Kraft gewirkt hätte, sondern so, daß er durch seinen eigenen Geist wirkte (Anath. 9). Endlich ist Christus allerdings nach dem Apostel unser Hohepriester, aber nicht als ein vom Logos verschiedener Mensch, sondern als der Logos selbst, der Mensch gleich uns geworden ist (Anath. 10).

Dieselben Punkte wurden später noch schärfer von dem V. Concil, bes. in can. 2. 3. und 6. ausgesprochen. Zu Anath. 1. vgl. can. 2: Si quis non confitetur, Dei Verbi esse duas nativitates, unam quidem ante saecula et sine tempore ex Patre incorporaliter, aliam vero ejusdem in ultimis diebus descendentis de caelo, et incarnati ex sancta gloriosa Dei Genitrice semperque Virgine Maria, et generati ex ea, talis A. S.; und can. 6: Si quis abusive et non vere Dei genitricem dicit sanctam gloriosam semper Virginem Mariam, aut per relationem tanquam homine puro nato, non autem Deo Verbo ex ea incarnato, sed relata secundum illos hominis nativitate in Deum Verbum tanquam cohaerens nascenti homini, et criminatur sanctam Chalcedonensem synodum (vgl. auch can. 4. des Lateranense unter Martin I. oben n. 106), tanquam secundum eundem impium intellectum a Theodoro commentatum Dei genitricem Virginem asserentem; aut si quis hominis genitricem vocat eam aut Christi genitricem, utpote Christo non existente Deo, et non specialiter et secundum veritatem Dei genitricem eandem confitetur, ob id quod ante saecula a Patre genitus Deus Verbum in ultimis diebus ex ea incarnatus et natus est, atque ita pie sanctam Chalcedonensem synodum Dei genitricem eam confiteri, talis anathema sit. — Zu Anath. 4. u. ff. vgl. can. 3: Si quis dicit, alium esse Deum Verbum qui miracula fecit et alium Christum qui passus est, vel Deum Verbum cum Christo esse dicit, quando ex muliere nascebatur, vel in ipso esse ut alterum in altero, et non unum eundemque Dominum nostrum Jesum Christum Dei Verbum, incarnatum et hominem factum, atque ejusdem miracula et passiones, quas sponte passus est carne, talis A. S.

II. Wenn aber Christus wahrhaft Einer ist und mithin nicht aus zwei verschiedenen Subjekten besteht: dann kann die Verbindung der aus Maria erzeugten menschlichen Substanz mit dem aus Gott gezeugten Wesen des Logos nicht derart sein, daß sie, die menschliche Substanz als ein in sich abgeschlossenes und abgeschlossen bleibendes Wesen voraussetzend, bloß ein gewisses Verhältniß zwischen diesem Wesen und dem Wesen des Logos herstellte und mithin bloß eine accidentelle, relative und moralische Verbindung (συνάφεια, oder auch ἕνωσις κατὰ σχέσιν) wäre. Im Gegentheil muß die Verbindung aufgefaßt werden als eine wahre und eigentliche Einigung (ἕνωσις) oder Zusammensetzung (σύνδρομος, σύνθεσις) der beiden Substanzen zur Constitution des Einen Christus als Eines untheilbaren Wesens, welche eine wahre und eigentliche Aneignung der menschlichen Substanz unter dem Namen „Fleisch" an die göttliche Person des Logos mit sich führt und daher den Fortbestand der menschlichen Substanz als einer selbstständigen Substanz ausschließt. Gegenüber der accidentellen, relativen und moralischen Verbindung wird die wahre und eigentliche Einigung bald adverbialisch ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν, wofür in den Schriften Cyrills auch oft κατὰ φύσιν (und bei andern VV. κατ' οὐσίαν), bald adjektivisch ἕνωσις φυσική = unitio naturalis, zuweilen auch (bei andern VV. oft) οὐσιώδης genannt, während der den späteren TT. geläufige Ausdruck unio hypostatica damals gar nicht und später kaum von den VV. gebraucht wurde. Diese Ausdrücke werden zwar von Cyrill

selbst oft einfach dahin erklärt, daß sie eine wahre und eigentliche Einigung der Substanzen des Logos und des Fleisches bezeichnen sollen; weil aber die durch sie charakterisirte Einigung Christum als Ein untheilbares Wesen constituiren soll, so bezeichnen sie die Einigung als eine Vereinigung der Substanzen als solcher in sich selbst und nach ihrem substanziellen Sein, um Ein substanzielles Ganzes zu bilden, also m. E. W. als das, was die späteren TT. unio substantialis oder substanzielle Einigung nennen — ein Ausdruck, mit welchem auch die lateinischen VV. die ἕν. κ. ὑπ., resp. ἕν. οὐσιώδης übersetzen (s. Mart. I. can. 8). Wir würden die ἕν. φυσική ebenfalls als physische oder naturhafte Einigung, die ἕν. οὐσιώδης aber als wesenhafte oder auch metaphysische übersetzen müssen.

234 Der Begriff der substanziellen Einigung liegt vorzüglich in der Formel ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν (secundum substantiam), welcher von den adverbialischen Formeln in den Anathematismen allein vorkommt. Dagegen hatte diese Formel damals noch nicht den vollen specifischen Sinn, in welchem sie später klassisch geblieben ist, nämlich als Ausdruck derjenigen substanziellen Einigung, bei welcher die Natureinheit ausgeschlossen ist, wie sich daraus ergibt, daß sie abwechselnd mit den anderen adverbialen Ausdrücken ἕν. κ. φύσιν und κ. οὐσίαν gebraucht wurde, und daß ihr als adjektivischer Ausdruck die ἕν. φυσική und οὐσιώδης entsprach. Ebenso wenig aber hatte umgekehrt die ἕν. φυσική, welche als adjektive Bezeichnung ebenfalls klassisch geworden ist, die Tendenz, eine solche substanzielle Einigung zu bezeichnen, in welcher die Natureinheit eingeschlossen wäre, wie sich schon daraus ergibt, daß diese Formel auch später noch in kirchlichen Definitionen gegen Monophysiten und Monotheleten vorkommt. Beide Ausdrücke hatten vielmehr zunächst die Tendenz, gegenüber der äußerlichen und moralischen Verbindung in der nestorianischen Lehre die Einigung der Substanzen in Christus als zum Genus der substanziellen Einigungen gehörig zu bestimmen, wobei die aus der Eigenart der geeinigten Elemente sich ergebende spezifische Differenz der hier stattfindenden von allen übrigen substanziellen Einigungen allerdings durch die Ausdrücke selbst noch nicht ausgesprochen zu sein brauchte. Daß hier wirklich die substanzielle Einigung in einer ganz eigenartigen, von den natürlichen Formen derselben wesentlich verschiedenen Form vorkomme, wurde dadurch hervorgehoben, daß man dieselbe als eine wunderbare, unbegreifliche und unaussprechliche bezeichnete. Diese eigenartige Form ergab sich aber einfach daraus, daß die Einigung hier zu denken ist als Einigung einer niedern Substanz mit einer wesentlich höheren durch Anschluß der ersteren an die letztere, und hier wieder als Einigung einer der Natur nach vollständigen lebendigen Substanz mit der absolut höchsten und darum auch absolut selbstständigen Substanz.

235 Vgl. über die obigen Ausdrücke und deren patristische Erklärung *Petav*. l. 2 c. 3 u. l. 3. c. 3. und *Thomassin*. l. 3. c. 7. Den zweiten Anath., worin die ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν vorkommt, erklärt *Cyr*. adv. Theod. also: Nestorio ubique perimente Verbi Dei secundum carnem nativitatem, et solam nobis dignitatum unionem introducente, hominemque Deo copulatum dicente, filiationis aequivocatione honoratum: necessario nos dictis illius repugnantes unionem καθ' ὑπόστασιν dicimus factam, verbo hoc καθ' ὑπόστασιν nihil aliud demonstrante, nisi solum *Verbi naturam sive hypostasim*, quae

est *ipsum Verbum* (sc. in propria substantia) naturae humanae vere, sine ulla confusione vel commutatione, unitam unum esse Christum, eundem Deum et hominem. Den Anath. 3., worin die ἕν. φυσική vorkommt, erklärt *Cyr.* Apolog. co. Orient. dahin: Quodsi naturalem unionem dicimus, veram intelligimus. Non igitur confundentes naturas neque ipsas inter se permiscentes naturalem dicimus factam unionem; sed ex duabus rebus dissimilibus, Deitate nimirum et humanitate, unum factum esse Christum et Filium et Dominum ubique affirmamus. Sämmtliche Ausdrücke waren übrigens keineswegs neu, sondern kommen mannigfach bei den früheren VV. vor (s. den vor. §, sowie *Petav.* u. *Thomassin*. ll. cc.).

Die im Grunde orthodoxen antiochenischen Gegner Cyrills gebrauchten mit ihm im Gegensatz zur nestorianischen συνάφεια den Ausdruck ἕνωσις = Einigung; aber von den in den Anathematismen gebrauchten Ausdrücken: ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν und ἕνωσις φυσική wollten sie nichts wissen, weil die Ausdrücke neu seien und auf eine Vermischung der Substanzen hindeuteten; der letztere besage überdieß, daß die Vereinigung für den Logos eine naturnothwendige sei. Indeß der erste Ausdruck hätte nur dann an Vermischung erinnern können, wenn überhaupt jede innere Zusammensetzung von Substanzen nur als Vermischung gedacht werden könnte; bei einer wahren substanziellen Einigung findet zwar im Sinne der Väter immer eine Einmischung statt, aber auch diese involvirt nicht nothwendig eine Vermischung, wie Theodoret, der Hauptvertreter der Antiochener, nachher (dial. 2.) selbst nachgewiesen hat. Der letztere Ausdruck legte eben so wenig ein Mißverständniß nahe, zumal Cyrill denselben in der Regel speziell von der Einigung der Menschheit mit dem Logos gebraucht; für die Menschheit aber ist in der That die Einigung insoferne eine naturnothwendige oder vielmehr mit ihrer Natur gegebene, weil sie in ihrem Ursprunge nur für die Einigung und in derselben in's Dasein getreten ist und auch fortwährend durch den Willen und die Macht des Schöpfers der Natur darin erhalten wird. Ueber das Verhältniß seiner schärfer gefaßten Lehre zu der Lehre der in Rede stehenden Antiochener, mit Rücksicht auf deren von ihm acceptirtes Symbolum, spricht Cyrill sich ausführlich aus in seinem Briefe ad Acacium Melitenensem (opp. t. V. p. 3. pg. 105 ff.).

Obgleich Cyrill für die substanzielle Einigung mit Fug und Recht auch diejenigen bildlich-analogischen Ausdrücke hätte gebrauchen können, welche die VV. vor ihm gebraucht hatten, nämlich die Mischung (κρᾶσις) und das Zusammenwachsen (συμφυία), und obgleich namentlich der letztere sehr nahe mit seinem Ausdruck ἕν. φυσική verwandt war, so suchte er doch in der Regel beide zu vermeiden. Den ersten vermied er deßhalb, weil seine Gegner, selbst die im Grunde orthodoxen, die Mischung immer im Sinne der Vermischung verstanden, und mithin die Behauptung der Mischung die substanzielle Einigung in schiefes Licht zu stellen drohte. Den letzteren Ausdruck aber vermied er deßhalb, weil das Zusammenwachsen in seiner natürlichsten Bedeutung, in welcher es bei Propfreis und Baum die materielle Verflechtung der Organismen bezeichnet, von der Mischung losgelöst, an sich nur eine äußerliche accidentelle Einheit darstellt und in dieser Hinsicht auch im Griechischen gerade mit demselben Wort συνάφεια wiedergegeben wurde, mit welchem Nestorius seine äußerliche Einigung bezeichnete.

Cyrill gebrauchte daher in der Regel mehr abstrakte Ausdrücke; aber er veranschaulichte diese konstant, selbst in seinen dogmatisch gewordenen Schreiben, an derjenigen natürlichen Analogie der substanziellen Einigung, bei welcher die schon in der gewöhnlichen Sprache auf sie angewandten, der anorganischen resp. der organischen Welt entlehnten Ausdrücke der Mischung und der Einpflanzung resp. Verflechtung in innigster Verbindung und wechselseitiger Bestimmung erscheinen und so auch beide in ihrem vollen Werthe und

ohne verfänglichen Beigeschmack auftreten. Es ist dies die Analogie der *Einigung des Fleisches mit der vernünftigen Seele im Menschen*, deren christologische Bedeutung in der Ausdrucksweise der heiligen Schrift und der älteren VV. (wonach Christus der fleischgewordene Logos und als solcher die Einheit von „Geist“ und „Fleisch“ ist) vorgebildet war, die aber erst jetzt, wie von Cyrill, so auch von Augustinus (bei diesem aber zugleich als Mischung von Seele und Leib) mit Nachdruck behandelt worden und seitdem klassisch geblieben ist.

239 In dieser Analogie findet sich nämlich 1) eine wahre *substanzielle, physische und metaphysische Einigung* zweier ungleichartiger Substanzen, einer niederen und einer wesentlich höheren, zu Einer Gesammtsubstanz in Folge der *Eingießung* oder *Einmischung* und *Einpflanzung* oder *Einwurzelung* der höheren in der niederen, oder ohne Bild gesprochen, in Folge der substanziellen *Information* und *Aktuation* der niederen Substanz durch die höhere. Es findet sich hier ferner 2) eine solche substanzielle Einigung, in welcher der *Unterschied* der beiden Substanzen gewahrt wird, indem die *höhere Substanz trotz der Einmischung ihr eigenes geistiges Sein und Leben bewahrt*, ohne daß der Leib unmittelbar darin mitwirkt, und von den Leiden des Leibes wenigstens nicht in ihrem wesentlichen Bestande berührt wird, während andererseits auch *die niedere Substanz ihre Natur und ihre natürlichen Eigenschaften bewahrt*, obgleich sie allerdings durch die Einigung mit der höheren Substanz von dieser in mannigfacher Weise vervollkommnet wird. Es findet sich ferner 3) eine durch die substanzielle Einigung bewirkte, dem Unterschied der beiden Substanzen entsprechende *Unterordnung und Abhängigkeit* der niederen Substanz gegenüber der höheren, welche sich bildlich als ein Anwachsen oder Angliedern und Anbilden der ersteren an die letztere bezeichnen läßt, von Cyrill und den übrigen VV. aber gewöhnlich mehr abstrakt als *physische Aneignung* (φυσικῶς oder κατὰ φύσιν ἰδιοποιεῖσθαι oder οἰκειοῦσθαι) der niederen durch die höhere bezeichnet wird — ein Ausdruck, der die Unterordnung und Abhängigkeit als eine zugleich ontologische und ethisch rechtliche charakterisirt und die höhere Substanz gegenüber der niederen als das persönliche hegemonische Prinzip darstellt. Wie endlich hier in der substanziellen Einigung die eigene Natur des höheren Elementes gewahrt wird und sich in der Herrschaft über das niedere offenbart: so ist auch 4) die *Einigung selbst* ausschließlich in der *Macht des höheren Elementes* gegenüber dem niederen begründet; sie ist in ihrem Wesen ein *Festhalten* und *Insichtragen* des niederen Elementes durch das höhere Prinzip, wodurch ersteres als etwas diesem An- und Zugehöriges zu ihm hinangezogen wird.

240 Der Vergleich der substanziellen Einigung in Christus mit der substanziellen Einigung im Menschen war *speziell Nestorius gegenüber um so zutreffender*, als dadurch auch die von ihm aufgestellten Analogien der Verbindung des Göttlichen und Menschlichen auf ihren wahren Werth zurückgeführt wurden. Allerdings ist nämlich 1) die Menschheit Christi *der Tempel und der Thron, d. h. die Wohnstätte und der Sitz* des in ihr wohnenden Logos und seiner Gottheit; aber sie ist es so, wie der menschli-

Leib Wohnstätte und Sitz des Geistes ist, d. h. so, daß sie nicht ein Wesen für sich ist oder zugleich einem Andern angehört, sondern das ausschließliche, unmittelbare und physische Eigenthum (οἰκία οἰκειωθεῖσα) des Logos ist, und daß dieser in ihr nicht irgendwie, sondern „corporaliter" als in seinem eigenen Fleische wohnt, in dem er innerlich festgewurzelt und das ihm angewachsen und angebildet ist. Allerdings ist ferner 2) die Menschheit Christi ein Organ oder Werkzeug des Logos und ein Conduktor seiner Wirksamkeit; aber sie ist es so, wie der menschliche Leib Organ und Conduktor der Wirksamkeit des Geistes ist, welcher sich der Glieder des Leibes als seines ausschließlichen und physischen Eigenthums, als seiner Glieder, bedient und eben als im Leibe eingewurzelt und ihm eingebildet seine Wirksamkeit in ihm und durch ihn zur Geltung bringt. Endlich ist 3) die Menschheit Christi allerdings auch ein Kleid und ein Abbild des Logos; aber sie ist es so, wie der menschliche Leib Kleid und besonders im Antlitz Abbild des Geistes ist, nämlich so, daß das Kleid dem Logos nicht, wie ein tuchenes Gewand, äußerlich angelegt, sondern innerlich angewachsen ist, und auch das Abbild nicht, wie eine Statue oder ein Gemälde, dem Logos selbst fremd und äußerlich, sondern wesenhaft mit ihm Eins ist, also ihn selbst leibhaftig und persönlich in sich trägt und vorstellt, wie denn auch der Apostel Johannes nicht figürlich, sondern mit größtem Nachdrucke davon redet, daß er mit den übrigen Aposteln das Wort des Lebens berührt und gesehen habe. Vgl. über diese analogen Ausdrücke *Petav.* l. 7. c. 10—13.

241 Insbesondere wird durch die Analogie der Einigung von Leib und vernünftiger Seele auch die nestorianische Analogie der Vereinigung zweier physischer Personen in der Ehe zu Einer moralischen Person in das rechte Licht gestellt, und zwar gerade deßhalb um so mehr, weil diese Vereinigung ebenfalls mit Recht nach Analogie der Einigung von Leib und Seele aufgefaßt und dargestellt zu werden pflegt. In der Ehe bilden nämlich zwei physische Personen insofern eine moralische Person, als die Eine ein moralisches Miteigenthum an dem Leibe der anderen hat, welches aber weder ein physisches Eigenthum ist, noch das moralische Eigenthum der zweiten Person an ihrem Leibe, das zugleich allein ein physisches ist, ausschließt, und zwar deßhalb nicht ausschließt, weil die Seele der zweiten Person weder physisch noch moralisch Eigenthum der ersten Person ist. In Christus hingegen gehört die Menschheit nach Leib und Seele ausschließlich und nicht minder physisch als moralisch der göttlichen Person ebenso vollständig an, wie der Seele eines einzelnen Menschen sein eigener Leib angehört.

242 Die Analogie der Einigung von Leib und geistiger Seele wird von Cyrill, wie in den beiden kirchlich approbirten Briefen an Nestorius betont, so auch sonst oft ausgeführt, bes. Schol. de incarn. cap. 8. u. 24., desgl. im Abendlande von *Aug.* bes. ep. 137 (al. 3) ad Volusian. n. 11. Vgl. *Thomassin.* l. 3. c. 8. Zur Durchführung derselben dient sehr, daß Cyrill konstant das menschliche Prinzip in Christus als caro animata und das göttliche Prinzip als Logos bezeichnet, während andere VV. und bes. *Aug.* nicht so treffend das menschliche Prinzip als homo und das göttliche als Deus bezeichnen. Darum, weil diese Analogie nicht in allen Punkten dem dadurch veranschaulichten Geheimnisse gleich ist, verliert sie keineswegs an Werth; die Unähnlichkeiten wurden schon von Cyrill selbst hervorgehoben und fanden später ihre deutlichere Betonung gegenüber dem Mißbrauche, welchen die Eutychianer mit dieser Analogie trieben.

243 Eine vollere Beleuchtung erhielt die von Cyrill als die prinzipale aufgestellte Analogie der substanziellen Einheit der Menschen durch eine Anzahl von anderweitigen Analogien aus der anorganischen und organischen Welt, welche, von biblischen Typen entnommen, die Mängel der ersteren Analogie mannigfach ergänzen und daher bei den griechischen VV. ebenfalls klassisch geworden sind. Es sind dies vorzüglich die bereits früher erwähnten Analogien, welche der Aufmischung resp. der salbenden Mischung entlehnt wurden, und denen aus der organischen Welt nicht die eigentliche Einpflanzung, sondern die ebenfalls unter den Gesichtspunkt der salbenden Mischung fallende Analogie der Einheit zwischen einer Pflanze (der Lilie) und dem ihr einwohnenden Dufte, d. h. dem ätherischen Oele, welches den Duft verbreitet, entspricht. Während diese Analogieen weniger stark, als die Einheit des Menschen, die substanzielle Einheit in Christus, sowie die Angehörigkeit des Fleisches an den Logos veranschaulichen, weil eben in ihnen das höhere Element keine geistige Substanz ist, und folglich die Einheit des Menschen immer als die fundamentale Analogie voraussetzen: lassen sie desto deutlicher den in der engsten Verbindung fortbestehenden Unterschied der Naturen, sowie eine solche Vervollkommnung der niederen Natur durch die höhere hervortreten, in welcher ohne irgendwelche Beschränkung, Herabsetzung oder Vermehrung der letzteren durch die erstere, wie ohne Zerstörung der wesentlichen Eigenschaften der ersteren, der niederen Natur die Kraft und Macht der höheren mitgetheilt wird. Und wenn schon hier das höhere Element nicht durch eine geistige, also wahrhaft gottebenbildliche Substanz vertreten ist, dann ist es doch immer in sich selbst und im Verhältniß zu dem niedrigern Element ein Symbol der geistigen Vollkommenheit, Erhabenheit und Wirksamkeit der göttlichen Substanz, während das ihm gegenüberstehende niedere Element die Unvollkommenheit, Niedrigkeit und Perfektibilität der geschöpflichen Natur sinnbildet.

244 Diese Analogien sind von Cyrill besonders entwickelt in dem Scholion de inc. Unig. in den auf das citirte cap. 8 folgenden Capiteln. In der (hier freilich nicht beobachteten) systematischen Ordnung sind es die nachstehenden, welche wir so zusammenstellen, daß in jeder folgenden das höhere Element eine größere Freiheit seiner Substanz und damit eine höhere Aehnlichkeit mit der geistigen Substanz Gottes und eine größere Innigkeit der Verbindung mit dem niederen Elemente aufweist.

A. Aus der anorganischen Welt werden drei Analogien angeführt: 1) Die Bundeslade, inwiefern sie aus Holz und dem eingeschmolzenen Golde besteht; cap. 11 Erectum est secundum Dei voluntatem sanctum tabernaculum in deserto, et in eo multis modis figurabatur Emmanuel. Ait enim Deus omnipotens ad divinum Moysen: *Et facies mihi arcam testimonii ex lignis imputribilibus, duorum cubitorum et dimidii longitudinem, et cubiti et dimidii latitudinem, et cubiti et dimidii altitudinem; et inaurabis eam auro puro, extra et intra inaurabis eam.* Sed lignum quidem imputribile figura et corporis incorrupti, imputribilis enim cedrus; aurum vero, quae in materiis aliis pretiosius, divinae nobis indicat substantiae majestatem. Attende igitur, quemadmodum arca tota inaurata sit auro puro extra et intra. Unitum enim quidem fuerat sanctae carni Deus Verbum, et id est, ut opinor, arcam fuisse extra inauratam. Quod vero et animam rationalem, quae corpori inerat, propriam fecerit, ex hoc apparet, quod et arcam intra inaurari praeceperit. Quod autem naturae sive substantiae inconfusae manserint, hinc discimus. Aurum enim superlitum ligno mansit id, quod erat; et ditatum est lignum ipsa auri gloria, sed lignum esse non desiit. Quod vero arca in Christi accipiatur imaginem, plurimis potest probationibus declarari. — 2) Die Eintauchung eines Tuches in Balsam oder Purpur:

Dial. de incarn. (pg. 691): Nonne manifestum est, Unigenitum nostri similem, hoc est, perfectum hominem factum esse, ut ab inducta corruptione terrenum nostrum corpus liberaret, oeconomica unitione in illud descendens, animam vero humanam propriam faciens peccato superiorem ostendat, propriae naturae firmitatem et immutabilitatem velut tincturam intingens (καθάπερ τινὰ βαφὴν ἐγκαταχρώμενος). — 3) Die glühende Kohle (mit Bezug auf Isai. 6), resp. das glühende Eisen; Schol. cap. 9: Carbonem autem dicimus figuram et imaginem nobis exhibere Verbi hominis facti, quod, si labia nostra tetigerit, id est, cum fidem in ipsum confessi fuerimus, tunc nos ab omni peccato puros efficiet et pristinis criminibus liberabit. Caeterum tamquam in imagine licet in carbone conspicere unitum quidem humanitati Deum Verbum, non tamen abiecisse quod est, sed potius transformasse assumptam seu unitam naturam in suam gloriam et operationem. Quemadmodum enim ignis, ad lignum accedens et in ipsum penetrans, comprehendit quidem ipsum et, quamvis a ligni statu ac natura non expellat, tamen speciem illius viresque transmutat et in eo, quidquid sibi proprium est, operatur et cum ipso jam quasi unum aliquid aestimatur: idem intellige et in Christo. Unitus enim ineffabiliter humanitati Deus servavit quidem ipsam in eo, quod est, et ipse permansit, quod erat; semel tamen unitus, quasi unus jam cum ipsa putatur, ea, quae sunt illius, sua faciens, conferens autem ei etiam ipse naturae suae operationem.

B. Aus der organischen Welt wählte Cyrill mit feinem Takte als Beispiel der συμφυΐα die duftende Lilie, weil der in der Lilie durch den Einfluß der Sonne erzeugte Duft, wie er weit mehr, als das eingepflanzte Propfreis, an die vorhergehenden Analogien des höheren Princips in Christus sich anschließt, so auch mehr als jenes, ähnlich wie das Feuer in der Kohle, die Innigkeit der Verbindung und die durch dieselbe dem Substrat derselben mitgetheilte höhere Macht, nach Außen zu wirken, darstellt. Schol. c. 10: In Cantico canticorum ipse nobis introductus est dicens Dominus (Jesus Christus): *Ego flos campi, et lilium convallium.* Quemadmodum ergo odor res quidem est incorporea, habet autem quasi proprium corpus id, in quo inest, et tamen unum ex utroque intelligitur lilium, sed corrumpitur omnino ratio ipsius unius rei discessu (in subjecto enim corpore odor est): ita etiam in Christo intelligimus divinitatis naturam et illam excellentissimam majestatem, ut odorem suavissimum mundo dispergeret, in ipsa humanitate tamquam in subjecto sitam, et id, quod incorporale est per naturam, per unionem dispensatoriam pene dicam factum fuisse corporale, propterea quod voluerit se cognosci per corpus; in eo enim divina signa operatus est. Igitur id quod incorporale est tamquam in suo corpore convenienter intelligi potest, quemadmodum etiam odor in flore subjecto; lilium tamen jam simul utrumque nominatur, et odor et flos. 245

Wie Cyrill die substanzielle und physische Einigung in Christus durch die Analogie der Einigung von Leib und geistiger Seele erklärt: so führt er in Anath. 11 und sonst oft als spezifische Wirkung und darum als das deutlichste Zeichen jener physischen Einigung an, daß das Fleisch Christi durch dieselbe *caro vivifica* oder lebenspendendes Fleisch werde. Als solches werde es vom Heilande selbst bezeichnet, wenn er sein Fleisch das Brod des Lebens nenne, und eben hierauf beruhe die ganze Kraft der Eucharistie, welche deßhalb durch die nestorianische Lehre vollständig vernichtet und zu einer Anthropophagie erniedrigt werde. Der Gedanke ist näher folgender. Wie die physische Einigung von Leib und geistiger Seele die spezifische Wirkung hat und sich darin offenbart, daß der erstere durch letztere als bloße anima vivens nur in sich selbst belebt und nur animalisch belebt wird: so hat die Einigung des animalisch lebendigen Fleisches mit dem Logos, der das Leben selbst und spiritus vivificans ist, die specifische Wirkung und offenbart sich darin, daß das Fleisch Christi vermöge des ihr physisch verbundenen und wesenhaft inwohnenden Geistes der Gottheit nicht bloß ein ihm immanentes 246

Prinzip der vollkommenen Verklärung des eigenen Lebens besitzt, sondern auch, wie die glühende Kohle und die duftende Lilie, nach Außen Licht und Leben verbreiten kann.

247 In diesem positiven Beweise a posteriori für die physische Einigung in Christus liegt zugleich ebenso eine scharfe Abgrenzung derselben gegen jede moralische oder accidentelle Vereinigung der Creatur mit Gott, wie eine nähere Begrenzung ihrer Aehnlichkeit mit der physischen Einigung im Menschen. Denn in der Vereinigung mit Gott durch die Gnade wird die betreffende Creatur von Gott nicht als von einem im strengen Sinne immanenten Prinzip und auch nur für sich selbst belebt. Wenn aber auch andere nicht physisch mit Gott vereinigten Creaturen, wie die Heiligen oder die Sakramente, Vehikel und Organe der übernatürlich belebenden Kraft Gottes werden können: dann sind sie es doch nicht so, wie das Fleisch Christi, welches als **Brod des Lebens** und **Sonne der Unsterblichkeit** diese Kraft ebenso wesenhaft in sich trägt, wie das materielle Brod die natürliche Nährkraft und die materielle Sonne die natürliche Keim- und Zeugungskraft. Aber auch hier dienen die Analogien der glühenden Kohle und der duftenden Lilie wieder dazu, um einerseits zu verhindern, daß in Christus das Verhältniß der belebenden Kraft zu ihrem Substrate so gefaßt werde, als ob erstere, wie beim natürlichen Brode und der Sonne, **in der Natur des Substrates enthalten wäre**, und um andererseits die geistige Form und unbemessene Ausdehnung der belebenden Wirksamkeit des Fleisches Christi zu veranschaulichen.

248 Die Verkettung der vis vivifica des Fleisches Christi mit der physischen Einigung ist nicht bloß ein tiefgedachtes Theologumenon Cyrills, sondern auch in den Anath. 11 und dem 3. Briefe Cyrills an Nestorius dogmatisirt. Can. 11 lautet: Si quis non confitetur carnem Domini vivificatricem esse et propriam ipsius Verbi Dei Patris, sed velut alterius praeter ipsum, conjuncti eidem per dignitatem aut quasi divinam habentis habitationem, ac non potius vivificatricem esse, quia facta est propria Verbi cuncta vivificare valentis, A. S. In der explan. Anath. wird dieser Canon erklärt, wie folgt: Sanctum ac vivificum incruentumque in ecclesiis sacrificium peragimus, corpus quod proponitur, similiter et pretiosum sanguinem non communis nobisque similis hominis cujuspiam esse credentes, sed potius tanquam proprium corpus effectum et sanguinem Verbi, quod omnia vivificat, accipientes, siquidem communis caro vivificare non potest. Et hoc Salvator ipse testatum facit: *Caro*, inquiens, *non prodest quidquam; spiritus est, qui vivificat*. Quia enim caro Verbi facta est propria, ob id intelligitur et est vivifica, quemadmodum ipse Salvator ait: *Sicut misit me vivens Pater, et ego vivo propter Patrem, et qui manducat me, et ipse vivet propter me*. Cum itaque Nestorius, et qui cum illo sentiunt, mysterii hujus virtutem temere dissolvant, propterea, et id quidem admodum convenienter, editus est hic anathematismus. Aehnlich in der ep. canon. 3. ad Nest. n. 18.

249 Viele von den für die substanzielle Einigung der göttlichen Substanz mit der menschlichen in Christus gebrauchten Ausdrücke (selbst die mixtio) und Analogien (selbst die der Vereinigung von Geist und Fleisch) werden, wie von anderen VV., bes. *Hilar. Pict.*, und namentlich von Cyrill in der Erklärung der Worte des Heilandes, ut omnes unum sint, sicut tu Pater in me et ego in te, auch auf die übernatürliche Vereinigung menschlicher Personen mit Gott bezogen, um dieselbe ebenfalls als eine substanzielle und physische einer bloßen Vereinigung κατὰ σχέσιν oder einer bloßen moralischen Einheit (durch Willenseinheit), wie sie natürlicher Weise zwischen befreundeten Menschen sowie zwischen den Menschen und Gott entstehen und bestehen kann, gegenüberzustellen. Vgl. oben B. III § 169, bes. n. 842 f. Wie an dieser Stelle gezeigt, werden bei den begnadigten Creaturen

die Ausdrücke in einem laxeren Sinne genommen, nämlich im Sinne der κόλλησις, adhaesio oder cohaesio, welche gegenüber Nestorius auf eine Linie mit seiner συνάφεια gestellt wird, im Grunde aber noch inniger und realer ist als diese, da sie ebenfalls der Vereinigung der geistigen Seele mit dem Leibe analog ist. Ueberdieß wird die Vereinigung der Substanzen in Christus bes. dadurch von der zwischen uns und Gott stattfindenden unterschieden, daß jene, um der Grund und das Band der letzteren sein zu können, wesentlich erhabener sein muß als diese, und daß ferner jene in Christus nicht bloß ein übernatürliches Leben seiner Menschheit zur Folge hat, sondern diese selbst zu einem lebendigmachenden Prinzip machte. Endlich ist selbst in solchen Ausdrücken, in welchen die Menschheit Christi in Bezug auf ihre Vereinigung mit Gott mit der Natur der übrigen Menschen zusammengestellt wird, z. B. wenn es heißt, im Fleische Christi sei die ganze menschliche Natur vergöttlicht, zum Tempel und zur Braut Gottes gemacht worden, der Unterschied darin sichtbar, daß die Natur der übrigen Menschen eben vermöge ihres Zusammenhanges mit der Menschheit Christi dieser Vorzüge theilhaft wird.

III. Das Produkt oder Resultat der substanziellen oder physischen Einigung der menschlichen Substanz mit der göttlichen Substanz des Logos bestimmt sich von selbst, im Gegensatz zu der der relativen, accidentellen und moralischen Verbindung entsprechenden moralischen Einheit der Person, als ein einziges, aus den beiden Substanzen in ihrer Einigung constituirtes substanzielles Gesammtwesen, welches Cyrill gewöhnlich den durch die Einigung vollendeten Einen Christus und Sohn nennt. Mit Rücksicht auf die in der Einigung selbst wesentlich enthaltene Unterordnung der niederen Substanz unter die höhere wird das Gesammtwesen näher bestimmt als der Gott Logos in und mit seinem eigenen Fleische (Anath. 2), technisch ausgedrückt, als die (vermöge der ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν hergestellte) Eine incarnirte Hypostase oder auch als die (vermöge der ἕνωσις φυσική hergestellte) Eine incarnirte Natur des Logos, d. h., im Gegensatze zu den zwei als selbstständig und gesondert bestehen bleibenden „Hypostasen" oder „Naturen" des Nestorius, die mit der unselbstständig gewordenen Substanz des menschlichen Fleisches behaftete, allein selbstständig bleibende Substanz des Logos oder das in der Wesenheit des Fleisches existirende und dieselbe zu seinem Sein ziehende substanzielle Wesen des Logos. Diese Einheit Christi als Eines substanziellen Wesens, wodurch er wahrhaft Eins (ἕν) ist, enthält den entscheidenden und formalen Grund, weßhalb er nicht bloß moralisch, sondern im strengsten Sinne oder physisch Einer (εἷς κατὰ φύσιν Mart. I. in Conc. Lat. can. 10 u. 11) und folglich nicht bloß irgendwie, sondern im strengsten Sinne oder physisch Ein Subjekt oder Eine Person (ἓν πρόσωπον) oder Eine physische Person ist. Weil nun der Ausdruck ἓν πρόσωπον an sich der Mißdeutung fähig war und eine solche vielfach erfuhr: so wurde ihm, wie von Cyrill selbst, so auch von den späteren VV. und Concilien der nicht abzuschwächende Ausdruck μία ὑπόστασις τοῦ Λόγου σεσαρκωμένη an die Seite gegeben, um die Einheit des πρόσωπον als eine physische zu charakterisiren. Der von Cyrill in derselben Absicht viel gebrauchte Ausdruck μία φύσις τοῦ Λόγου σεσαρκωμένη ist dagegen nicht förmlich von der Kirche recipirt worden, wie er auch in keinem der kanonisch gewordenen Aktenstücke Cyrills enthalten war; wohl aber ist er als durchaus orthodox und berechtigt anerkannt worden, wofern er nur in dem von Cyrill intendirten Sinne verstanden werde.

Es ist nicht ohne tiefe Bedeutung, daß Cyrill in diesen Formeln für die Constitution des Einen Christus und des Einen Sohnes in der Regel die constituirenden Glieder als Logos und Fleisch, nicht etwa als Gott oder Sohn Gottes einerseits und andererseits als Menschheit, bezeichnet, und daher auch nicht von dem incarnirten oder menschgewordenen Sohne Gottes oder dem menschgewordenen resp. in die Menschheit eingekehrten Worte Gottes redet. Nicht nur war die gewählte Ausdrucksweise im Evangelium vorgezeichnet; es war auch keine andere in derselben Weise geeignet, die substanzielle Einheit des Gesammtwesens überhaupt und speziell unter dem Gesichtspunkte des Einen Christus und des Einen Sohnes zu erklären und zu veranschaulichen. Denn der Name Logos bezeichnet weit mehr, als der Name Sohn Gottes, das göttliche Element in seinem besonderen substanziellen Wesen, als individuell bestimmte göttlich-geistige und darum absolut selbstständige Substanz, die aber in und vermöge ihrer höchsten Geistigkeit mit einer geschöpflichen Substanz zu einem Ganzen vereinigt werde oder vielmehr diese mit sich vereinige, um den Christus per exc., d. h. das in eminentester Weise von der geistigen Substanz Gottes erfüllte, weil durch sie constituirte, Wesen herzustellen; unter dem Namen des Fleisches aber erscheint die Menschheit als eine solche Substanz die naturgemäß einem geistigen Wesen angegliedert und in dasselbe als dessen Eigenthum aufgenommen werden kann. Sodann stellt der Name Logos das in der Einigung in Betracht kommende göttliche Wesen ebenso als Erzeugniß oder Frucht einer geistigen Zeugung dar, wie der Name Fleisch die Menschheit als Erzeugniß oder Frucht einer leiblichen Zeugung, wobei die erstere Frucht sofort auch als persönlich, mithin als Sohn, die letztere aber bloß als eine zu einer Person zu gestaltende resp. in eine solche aufzunehmende Frucht sich darbietet und daher dort, wo sie wirklich nur Kleid oder Schale der geistigen Frucht ist, nicht einen anderen Sohn neben dieser, sondern nur Einen Sohn mit dieser ausmachen kann.

251 Den zweiten Ausdruck Cyrill's für das Eine Wesen Christi: *una natura Verbi incarnata* hat man allerdings damals auf Seiten der Nestorianer und Antiochener anstößig gefunden, und die Monophysiten haben ihn bekanntlich zum Vorwande und zum Schlagworte ihrer Häresie gewählt. Er verliert aber alles Auffällige und Schiefe, wenn man auf die Umstände sieht, unter welchen, und auf die Art und Weise, wie Cyrill ihn gebrauchte und erklärte. Nestorius wollte die göttliche Substanz des Logos und die menschliche Substanz in Christus als zwei eigene Hypostasen und Naturen im Sinne von zwei selbstständigen Substanzen oder Wesen fortbestehen lassen; in dem Sinne, wie sein Gegner beide Worte gebrauchte, konnte daher Cyrill und mußte sogar, wie Eine Hypostase, so auch Eine Natur behaupten, d. h. Eine selbstständige Substanz und Ein selbstständiges Wesen, und zwar das des Logos, so daß die menschliche Substanz nur als ein Zubehör und Anhängsel an und in diesem Wesen erschien. Er gebrauchte darum auch hier das Wort „Natur" als materiell vollkommen gleichbedeutend mit dem Worte „Hypostase" zur Bezeichnung des besonderen substanziellen Seins des göttlichen Logos oder des göttlichen Logos in sich selbst (vgl. die Stelle oben n. 235), indem er die „Natur des Logos" nicht im Sinne der dem Logos als einer Person angehörigen, also formell von ihm unterschiedenen und zugleich anderen göttlichen Personen angehörigen Wesenheit dem Logos selbst als einer einzelnen besitzenden Person gegenüberstellen wollte, sondern den Ausdruck so nahm wie dort, wo er die Einigung secundum naturam mit der Einigung secundum hypostasim gleichstellt und ebenso von der Vereinigung der Hypostasen wie von der der Naturen redet. Diese Bedeutung aber kann das Wort „Natur" auf zweifache Weise erhalten, entweder so, daß es direkt, wie οὐσία, die göttliche Wesenheit bezeichnend, durch den

Genitiv „des Logos" dieselbe näher bestimmt als die Wesenheit, wie sie im Logos ist, ihn konstituirt und so Eins mit ihm ist; oder so, daß „Natur" ebenso wie „Hypostase" geradezu concret für „Wesen" genommen wird, und der Genitiv „des Logos" beim ersteren Worte ebenso wie beim letzteren nur ausdrücken soll, welches bestimmte Wesen hier als „Wesen" in Betracht gezogen worden. Das Letztere ist nach den Umständen, unter welchen Cyrill die Ausdrücke gebrauchte, das Wahrscheinlichere, ohne daß man darum zu sagen braucht, „Natur" habe hier auch dieselbe formelle Bedeutung, wie das Wort „Hypostase" dort hat, wo es im Gegensatz zur göttlichen Natur den Inhaber derselben bezeichnet. Denn in diesem formellen Sinne gebrauchte Cyrill hier auch das Wort Hypostase nicht; er hatte auch keine Veranlassung dazu, da es ihm einzig darauf ankam, zu betonen, daß die menschliche Substanz in Christus nicht eine in sich und für sich bestehende Substanz, sondern bloß das Zubehör einer höheren in sich und für sich bestehenden Substanz sei. Weil nun der Ausdruck una natura Verbi incarnata gerade in dieser Beziehung höchst bezeichnend, ja noch schärfer ist als der Ausdruck una hypostasis: so konnte noch später, selbst nach den monophysitischen Kämpfen, der hl. Maximus sagen, derselbe umfasse den ganzen Kern des Geheimnisses (disp. co. Aceph.), und es erscheint daher sehr kurzsichtig, wenn Neuere in Betreff seiner den hl. Cyrill entschuldigen zu sollen glauben.

Eine ausführliche Erklärung und Vertheidigung der Berechtigung des Ausdruckes una natura Verbi incarnata gegenüber Nestorius und seines antimonophysitischen Sinnes gibt Cyrill bes. in der ep. ad Acacium Melit. (tom. 5. p. II. p. 114 ff.), worin er auch namentlich zeigt, daß selbst die Antiochener mit dem sachlichen Inhalte desselben einverstanden seien. U. A. heißt es: Quamvis eos damnemus, qui voces ita secernunt, ut alias seorsum Deo Verbo ex Patre nato, alias rursus seorsum homini ex muliere orto adscribant: vocum tamen differentias nullatenus sustulimus. *Una enim manifesto* (ὁμολογουμένως) *est Verbi natura, sed eam incarnatam et humanatam esse novimus*, ut jam dixi. Quo autem modo incarnata sit et humanata, si quis curiosius inquirat, videbit ipsum de Deo Deum Verbum formam servi accepisse et in similitudinem hominum factum esse, sicut scriptum est, *et secundum hoc ipsum ac solum intelligetur naturarum sive substantiarum differentia; non enim ullatenus idem sunt in naturali qualitate divinitas et humanitas;* alioquin quomodo Verbum, cum Deus erat, exinanitum est, seipsum ad minorationem demittens h. e. ad nostras conditiones? Cum igitur incarnationis modus studiose inquiritur, *duo ineffabiliter et inconfuse inter se conjuncta secundum unionem mens humana plane videt, verum unita neutiquam disjungit, sed ex illis duobus unum Deum et Filium et Christum et Dominum esse credit* et convenienter admittit. At vero Nestorii prava sententia . . . *duas quidem naturas nominat, eas vero ab invicem divellit, Deum seorsum ponens et itidem hominem seorsum* . . . Antiocheni autem fratres, ea, ex quibus Christus intelligitur, simplici et sola consideratione complectentes, naturarum quidem dixerunt differentiam, quia, ut dixi, *non idem sunt in naturali qualitate divinitas et humanitas*, unum vero Filium et Christum et Dominum et, ut vere unius, unam ejus personam esse dicunt . . . nec physicam admittunt divisionem, sicut infelicium inventorum auctori visum est. Vgl. auch die ep. 2 ad Successum, auszüglich bei *Franzelin* thes. 35. 252

Der correkte materielle Sinn der Formel ist gegenüber den Monophysiten erklärt und anerkannt vom Conc. V. can. 8: Si quis . . . unam naturam Dei Verbi incarnatam dicens non sic hac voces intelligit, sicut etiam ss. Patres docuerunt, quod ex divina natura et humana, unitione secundum hypostasin facta, unus Christus constitutus est, sed ex hujusmodi vocibus unam naturam sive essentiam (οὐσίαν) Deitatis et carnis Christi introducere conatur, a. s. Ferner von *Martin*. I. in Conc. Later. can. 5: Si quis secundum ss. Patres non confitetur vere et proprie unam naturam Verbi incarnatam, per hoc, quod incarnata dicitur, nostra substantia perfecte in Christo Deo et indiminute, absque tantummodo peccato, significata, condemnatus sit. Nach diesem Texte wäre die Formel selbst von der Kirche nicht nur als einer richtigen Deutung fähig anerkannt, sondern sogar als eine maßgebende Formel vorgeschrieben. Aber nach dem griech. Texte, der in diesem Canon wie in manchen folgenden gegenüber der Unklarheit und Verworrenheit des lateinischen Textes offenbar als der authentische zu 253

betrachten ist, muß man „proprie et secundum veritatem“ bloß bekennen, daß die Formel una natura incarnata im Sinne der Väter durch das „incarnata“ die vollkommene Menschheit Christi ausdrücke. Förmlich als Regel adoptirt wurde nur die una *hypostasis* incarnata, so vom Conc. IV. im Symbolum und vom Conc. V. can. 4 u. 5.

254 Ueber den formellen Sinn des Ausdrucks natura Verbi waren unter den Vätern, wie später unter den Theologen, die Ansichten verschieden. Vgl. *Petav.* l. 4. c. 6 ff. und l. 6; *Franzelin* pr. 318 f. Das Beste bei *Thomassin*. l. 3. 7. u. 13 in unserem Sinne.

255 Aus denselben Gründen und in demselben Sinne, wie Cyrill die Formel una natura incarnata aufstellte, redet er auch so, als ob in Christus die διάκρισις oder διαίρεσις (Scheidung, Unterscheidung, Geschiedenheit) und zuweilen selbst die διαφορά (Verschiedenheit) der Naturen nicht sachlich, sondern nur κατ' ἐπίνοιαν, μόνῃ νοήσει (secundum rationem, im erkennenden Geiste) bestehe oder sich vollziehen lasse. Keineswegs will er damit die reale Verschiedenheit der beiden in Christus vereinigten Substanzen nach ihrer Wesenheit läugnen. Er will durch die ersten Ausdrücke bloß eine objektive Geschiedenheit und Trennung der Naturen läugnen, und durch die letzten bloß verwerfen, daß die zwei Naturen im Sinne des Nestorius objektiv als zwei Wesen von einander unterschieden seien. Im Gegentheil hat die distinctio secundum rationem hier gerade die Tendenz und Bedeutung, auch objektiv den Inhalt und die Eigenschaften der Naturen, was Cyr. öfter den λόγος φύσεως = ratio naturae (soviel wie οὐσία oder essentia, resp. ποιότης φύσεως = qualitas naturae) nennt, aus einander zu halten (sola intelligentia quae unita sunt discernentes, propter confusionis scilicet errorem [vitandum] lautet die von Cyrill aufgestellte und von Papst Agatho [ep. ad Imp.] adoptirte Formel). An eine bloße distinctio rationis im scholastischen Sinne ist dabei absolut nicht gedacht, wie das von Cyrill konstant beigebrachte Beispiel des Unterschiedes von Leib und Geist im Menschen beweist. Vgl. *Petav.* l. 4. c. 3 u. 10; l. 6. c. 9.

256 Die Lehre Cyrills von der Einen Substanz Christi ist nur eine Umformung der früheren Lehre, daß Christus nicht bloß Einer, sondern Eins, d. h. Ein Wesen, und darum Einer, weil Eins sei. Die letztere Redeweise ist so wenig bedenklich, daß vielmehr die entgegengesetzte: Christus sei zwei Wesen, absolut unstatthaft ist, und da der absolut gebrauchte Ausdruck, Christus sei aliud et aliud, naturgemäß diesen Sinn hat, so ist derselbe nur mit Einschränkung und Vorsicht zu gebrauchen. Zwar beruft man sich für diesen Ausdruck darauf, daß es sich in der Incarnation umgekehrt verhalten müsse als in der Trinität; wenn hier wegen des Unterschiedes der Personen gesagt werde, die Personen seien nicht unus, sondern alius et alius, wegen der Einheit des Wesens aber, sie seien nicht aliud et aliud, sondern unum: so müsse dort wegen der Einheit der Personen gesagt werden, Christus sei nicht alius et alius, wohl aber wegen der Verschiedenheit der Naturen, er sei aliud et aliud. Man bedenkt aber nicht, daß man bei der Trinität nicht sagen kann, die einzelnen Personen seien alius et alius *Deus*, weil dadurch die Einheit der Wesenheit ausgeschlossen würde; nun ebenso würde bei Christus die Einheit der Person ausgeschlossen, wenn man schlechthin von ihm sagen dürfte, er sei aliud et aliud, nämlich aliud et aliud *ens*. Wenn gleichwohl auch die VV. zuweilen jene Antithese machen, so hat dieselbe den folgenden Sinn: 1) in dem Einen Christus seien zwei Wesenheiten, wie in den göttlichen Personen eine, oder 2) der Eine Christus habe zwei Naturen, wie die drei göttlichen Personen eine, oder auch 3) der Eine Christus sei zweierlei, d. h. entweder sein Eines Wesen bestehe aus zwei dasselbe constituirenden verschiedenen Substanzen, oder dasselbe bestehe in zwei Gestalten als Hypostase der Gottheit und als Hypostase der Menschheit, während man gar nicht sagen kann, daß, wie in Gott die drei Personen der

Wesenheit selbst sind, so in Christus die göttliche Person nicht minder mit der Menschheit als mit der Gottheit identisch sei. Mit Recht hatte daher Greg. Naz. (s. oben 195) so nachdrücklich hervorgehoben, daß Gott und Mensch in Christus Eins (Ἕν) seien, und die späteren TT. haben einstimmig diese Form als durchaus nothwendig zur Wahrung der realen Einheit Christi anerkannt.

257 *Bonav.* in 3. dist. 6. a. 2. q. 1. *Thom.* q. disp. de Verbo inc. a. 3 u. 3. p. q. 16. a. 1. Vgl. hiezu *Suarez* in Comm.: Illa propositio, *Christus est aliud et aliud*, neganda potius est quam concedenda, quia juxta communem significationem et sensum ejus, significando diversitatem in natura substantiali, significat etiam diversitatem in supposito, quia significat diversitatem simpliciter, quae includit utramque distinctionem, in quo differt ab illo relativo *alterum*, quod tantum dicit diversitatem secundum quid. Et licet fortasse contrarium probabiliter defendi posset, tamen cum propositio sit ambigua et possit facere erroneum sensum, simpliciter admittenda non est. Dicatur ergo Christus habere aliud et aliud, et esse Deum et hominem secundum aliud et aliud, et componi ex his, quae sunt aliud et aliud: non vero simpliciter esse aliud et aliud. S. a. *Salmant.* in h. l., sehr eingehend.

258 IV. Der Beweis für die substanzielle und physische Einigung der Substanzen in Christus wurde natürlich zunächst aus allen den Stellen der heiligen Schrift geführt, worin der Ursprung Christi als Fleischwerdung des Logos oder als Annahme der Knechtsgestalt, sowie die Identität des Subjektes der göttlichen und menschlichen Prädikate dargestellt wird. Dabei wandte man auf die Form der Einigung dieselbe Regel der Schrifterklärung an, welche die VV. früher bezüglich der Wahrheit der menschlichen Natur geltend gemacht hatten, indem man sagte: ohne die substanzielle Einigung würde die Menschwerdung und das Menschsein Gottes eben so etwas Imaginäres und Scheinbares, ein Menschspielen sein, wie wenn Gott keinen wahrhaft menschlichen Leib oder eine wahrhaft menschliche Seele angenommen hätte; es würde folglich in diesem Falle die ganze Lehre der Schrift über Christus und Christi über sich selbst zu einer großartigen Phantasmagorie. Weil aber mit dem wahren Menschsein Gottes auch das wahre Gottsein des Menschen Jesus wegfallen würde: so würden durch die Gleichstellung Jesu mit Gott und die ihm vindicirte göttliche Ehre die heilige Schrift und Christus selbst die Menschen zur Anthropolatrie und mithin zur Idololatrie verleitet haben, was eine noch viel schlimmere Täuschung darstelle als diejenige, welche die Gnostiker und Apollinaristen annehmen mußten.

259 Sodann wurde gezeigt, daß nur die substanzielle Einigung den Zwecken der Menschwerdung entspreche, weil nur durch sie die Bewirkung der Erlösung möglich werde. Denn 1) nur vermöge der durch seine Einigung begründeten wahrhaft göttlichen Würde der Menschheit Christi könne Christus der vollkommene, Gottes würdige Priester und das vollkommene, das Heil der Welt aufwiegende Opfer sein, wodurch die Sündenschuld getilgt und die Gnade gewonnen werde; und 2) nur vermöge der durch jene Einigung der Menschheit Christi mitgetheilten göttlichen Kraft könne dieselbe das Princip sowohl der vollkommenen und gründlichen Heilung der natürlichen Corruptibilität der menschlichen Natur als der Einflößung göttlichen Lebens in den menschlichen Geist werden. Wenn man daher einen bloßen Menschen in dem Erlöser sähe, würde man einem

bloßen Menschen die Macht und Kraft zuschreiben, die nur im Gottmenschen denkbar ist und somit abermal einen bloßen Menschen Gott gleichstellen. Nach christlichen Begriffen könne der Erlöser aber kein anderer sein als der Schöpfer, wie auch die Erlösung nicht minder wesentlich Gottes eigenstes Werk sei als die Schöpfung, und deßhalb könne Gott die Ehre des Erlösers ebenso wenig an einen andern abtreten wie die Ehre des Schöpfers.

260 Vgl. die schöne Zusammenstellung dieser Gründe bes. nach Cyrill bei *Thomassin*. l. 3. cap. 2. Ebenso kommen hier alle jene weiteren Gründe in Betracht, welche wir oben § 209 für die Convenienz der Incarnation angeführt haben. Speziell über die Wahrheit der Menschwerdung s. *Vinc. Lirin.* in Common. c. 20: Quotiescumque aliqua suscipitur imitatio actionis alienae, ita aliorum officia aut opera patrantur, ut tamen hi, qui agunt, non sint ipsi, quos agunt . . . Catholica vero fides ita Verbum Dei hominem factum esse dicit, ut, quae nostra sunt, non fallaciter et adumbrate, sed vere expresseque susciperet et, quae erant humana, non quasi aliena imitaretur, sed potius ut sua gereret et prorsus, quod agebat, hoc esset, quod agebat, is esset. Sicut ipsi nos quoque in eo, quod loquimur, sapimus, vivimus, subsistimus, non imitamur homines, sed sumus . . . ita etiam Deus Verbum assumendo et habendo carnem, loquendo, faciendo, patiendo per carnem, sine ulla tamen suae corruptione naturae, haec omnino praestare dignatus est, ut hominem perfectum non imitaretur aut fingeret, sed exhiberet, ut homo verus non videretur aut putaretur, sed esset atque subsisteret.

§ 218. Der Fortbestand der vereinigten Substanzen in ihrer eigenen Besenheit und wesentlichen Beschaffenheit als zweier vollständiger Wesens- oder Naturformen, und die Existenz der Einen göttlichen Person oder Hypostase in zwei Naturen — nach der Lehre der Kirche gegen die Monophysiten.

Literatur: Das Historische bei Werner, Schwane, Zobl, Hergenröther: gegen die Eutychianer *Leo M.* ep. ad Flavianum (25. ed. Ball. 28); ep. ad *Monach. Palaest.* (99, B. 124), ad Leon. Imp. (138, B. 165) und ad Julian. Coensem (26. B. 35); *Gelasius* I. de duabus naturis; *Theodoret.* Eranistes s. polymorphus ll. 4 (l. 1. Immutabilis; l. 2. Inconfusus; l. 3. Impatibilis; l. 4. Recapitulatio); *Vigilius Thapsensis* c. Eutych. ll. 5; *Leontius Byz.* in ll. 3. co. Nest. et Eut.; quaestiones de una natura composita, capita co. Severum, solutio argum. Severi; *Anastas. Sinaita* adv. Acephalos; *Maxim. M.* ep. 39—42, sowie die Vertheidiger des Conc. Chalc. im Dreikapitelstreit *Fulg.*, *Ferr.*, *Facundus Herm.* und bes. *Rusticus* diac., *Joh. Dam.* de fide l. 3. c. 3--6; *Thom.* c. gent. l. 4. c. 35; *Petav.* l. 4 c. 1—9; l. 5. c. 1—12. *Thomassin.* l. 4; *Nat. Alex.* in saec. V. disp. co. Eutych.; *Le Grand* disp. 6. c. 2; Schäzler § 9.

261 Nachdem gegen Nestorius so nachdrücklich die substanzielle und physische Vereinigung der menschlichen Substanz mit der göttlichen festgestellt war, wurde dieselbe durch Eutyches und seine Nachfolger dahin mißdeutet, daß dieselbe nach Analogie der natürlichen substanziellen und physischen Vereinigungen auch als Vereinigung zu Einer Wesenheit und Natur gedacht werden müsse. Statt einer Erhöhung und Verklärung der menschlichen Substanz durch die göttliche ergab sich daraus eine Zerstörung oder wesentliche Herabminderung beider und folglich auch eine Herabwürdigung der Erhabenheit und der eigenthümlichen Bedeutung ihrer realen Vereinigung, wie sie gegen Nestorius geltend gemacht worden war. Zugleich erneuerte man dadurch in anderer und schlimmerer Gestalt die vornestorianischen Häresien des Arianismus und des Apollinarismus, indem man zwar, im Unterschiede von diesen, die wahre und volle menschliche Substanz und die wahre und reale göttliche Substanz als Elemente der Constitution Christi annahm, aber diese Elemente durch

ihre Einigung entweder zerstören oder so wesentlich alteriren ließ, daß dadurch ihre Natur aufgehoben wurde.

262 Die Form, in welcher man die Einigung zu Einer Wesenheit und Natur in Christus vorstellte, ist im Allgemeinen eine zweifache, je nachdem man den für dieselbe in den natürlichen substanziellen Einigungen aufzustellenden Maßstab auf einem tieferen oder einem höheren Gebiete suchte. Die erstere gröbere und in höherem Grade materialistische Form war die ursprüngliche, welche auch in den kirchlichen Entscheidungen zunächst berücksichtigt wurde; die zweite, feinere und weniger materialistische hat sich erst später entwickelt, indem man die Natureinheit in Christus den bereits gefällten kirchlichen Entscheidungen zu accommodiren suchte.

263 Die erste Form bestimmte die Einheit der Substanzen in Christus vollständig nach Maßgabe der Einigung zweier materieller Substanzen oder substanzieller Elemente vermittelst der chemischen Mischung, in welcher die Elemente ihre spezifische Wesensform ganz oder theilweise verlieren. Wie aber diese in einer doppelten Gestalt auftritt, so dachte man sich auch die Mischung Christi bald in der einen, bald in der andern Gestalt. Die erste Gestalt ist die Mischung eines an Quantität und Qualität geringeren Elementes mit einem mächtigeren, worin das erstere von letzterem so absorbirt wird oder in demselben so aufgeht, daß es, dessen Wesensform annehmend, die seinige verliert und so seiner Wesenheit nach in dasselbe verwandelt wird; sie heißt vorzüglich τροπή = conversio. (Als Beispiele galten die Mischung eines Tropfens Honig mit dem salzigen Meere, oder eines Tropfens Wassers mit einer Menge Weines, obgleich hier nicht nothwendig eine chemische Verbindung stattfindet.) Die zweite Gestalt ist die Mischung zweier sich in der Vereinigung wechselseitig beeinflussenden und bestimmenden Substanzen, worin eine jede von ihrer eigenen Wesensform an die andere abgibt, aber auch hinwiederum von dieser empfängt, so daß aus beiden Substanzen eine dritte mit einer, zugleich die Eigenthümlichkeiten der beiden Wesensformen repräsentirenden Mischform hervorgeht — wechselseitige Vermischung, sie heißt vorzüglich σύγχυσις = confusio. (Als Beispiel diente die Mischung von Gold und Silber im Elektrum.) Beide Gestalten schließen eine Aufhebung, ἀφανισμός, ἀναίρεσις, consumtio, ademptio, der Wesenheit und Natur der gemischten Substanzen ein, die erstere die vollständige Aufhebung (ἀναίρεσις) der Wesenheit der verwandelten Substanz, die zweite eine Verwischung (ἀφανισμός im weiteren Sinne) der Wesenheit beider. Eutyches selbst nahm die Mischung in Christus im Sinne der ersten Gestalt, aber so, daß er bald (in seiner Mißdeutung des Verbum caro factum est) die Gottheit in die Menschheit, bald (in seinem Vergleiche, daß die Menschheit wie Oel von dem Feuer der Gottheit verzehrt werde) die Menschheit in die Gottheit verwandelt werden ließ. Diesen Widerspruch fühlend, hielten sich die meisten Eutychianer an die zweite Gestalt, die Vermischung, welche indeß eine Verwandlung beider Elemente in eine dritte Wesenheit und dabei auch allerdings eine relative wechselseitige Wandlung des einen in das andere einschließt.

264 Die zweite, feinere Form des Monophysitismus hat sich nach Erlaß des „Henotikon" (der zweideutigen Unionsformel des Kaisers Zeno) unter dessen Anhängern gegenüber den Gegnern desselben (den sog. Akephalern), die dem ursprünglichen Monophysitismus treu blieben, ausgebildet und wurde namentlich von den Severianern vertreten. Sie bestimmte die substanzielle Einheit in Christus im Sinne derjenigen Natureinheit, wie sie beim Menschen in der Vereinigung von Leib und Seele stattfindet, also im Sinne der zusammengesetzten Natur, in welcher die beiden Theile ihre Wesenheit behalten, aber ihre wesentliche Beschaffenheit beiderseits modificiren. Obgleich man diese Form gewählt hatte, um die in der ersten Form ausgesprochene Wandlung und Vermischung auszuschließen: so findet doch auch bei dieser Form immer noch eine gewisse Wandlung und Vermischung der beiden Elemente statt, wie denn eine solche wesentlich zum Begriffe der Natureinheit gehört. Eine Wandlung findet statt, inwiefern vermöge der substanziellen Einigung die Elemente physische Eigenschaften verlieren, welche sie an sich besaßen, und von dem anderen Elemente physische Eigenschaften annehmen, welche sie an sich nicht besaßen. (Einige scheinen dabei auf Seiten der Menschheit Christi die Wandlung auch in der Weise als eine substanzielle Umwandlung derselben gefaßt zu haben, wie beim natürlichen Menschen die Speise durch die Kraft der Seele in menschliches Fleisch umgewandelt wird.) Aus demselben Grunde, und inwiefern hier beide Elemente als wahre

Theile in Einem Ganzen aufgehen, worin sie sich wechselseitig ergänzen, bestimmen und modificiren, findet hier auch immer noch eine gewisse Vermischung der Substanzen statt, welche sich in einer Verwischung ihrer besonderen Eigenschaften zeigt.

265 Weil die Natureinheit zweier Substanzen sich namentlich darin bethätigt, daß die geeinigten Substanzen Ein Prinzip (principium quo) der Thätigkeit und des Leidens (oder motus activi et passivi) bilden: so zeigt sich auch der Eutychianismus besonders in der aus der substanziellen Union in Christus gefolgerten Beschaffenheit der beiden Elemente Christi in Hinsicht auf das Thun und Leiden, obgleich die positiven Folgerungen, welche in dieser Beziehung gezogen wurden, unendlich mannigfaltig und widersprechend waren. Vorzüglich drehten sich jedoch die monophysitischen Folgerungen um die Leidensfähigkeit Christi, indem man aus der Natureinheit bald folgerte, daß die Gottheit in der Einheit mit der Menschheit leidensfähig werde, bald, daß die Menschheit in der Einheit mit der Gottheit leidensunfähig oder incorruptibel werde. Das Verhältniß der Lebensthätigkeit der beiden Substanzen trat dagegen erst später in den Vordergrund, besonders bei den Severianern, welche den Uebergang zu den Monotheleten bildeten.

266 Als Grundfehler des Monophysitismus bezeichnen die VV. und Concilien die in der Einheit der Natur resp. in der Wandlung und Vermischung liegende Vernichtung (ἀναίρεσις) oder Verwischung (ἀφανισμός) der Eigenthümlichkeit der beiden geeinigten Naturen. Damit ist zunächst und beiderseits gemeint, daß beide Naturen durch die Einigung die positive spezifische Vollkommenheit der Substanz oder der substanziellen Beschaffenheit verlören, welche sie außerhalb der Einigung besaßen oder besessen haben würden, und insofern ist die Vernichtung oder Verwischung der Naturen eine mutatio in deterius. Aber auf Seiten der menschlichen Natur wird zugleich, und in der ersten Zeit mit Vorzug, auch das als Irrthum hervorgehoben, daß die Einigung in der Menschheit eine wesentliche mutatio *in melius* im Gefolge habe, d. h. eine solche, welche die Wesenheit der Menschheit zu einer höheren Wesenheit gestalte und durch diese Um- oder Fortgestaltung der Wesenheit mit innerer Nothwendigkeit der Menschheit eine solche höhere Beschaffenheit verleihe, die alle ihr natürlichen Unvollkommenheiten unbedingt ausschlöße. Aber auch dieß führt sich in letzter Instanz auf eine Verwischung der positiven Vollkommenheit der Menschheit und der Gottheit zugleich zurück, weil einerseits die durch die geistige Seele vollendete Menschheit nicht, wie der organische Leib bei der Eingießung der Seele, ohne Verwischung ihrer positiven Vollkommenheit durch einfache Fortgestaltung, sondern nur durch förmliche Umgestaltung zu einer höheren Wesenheit gemacht werden kann, und weil andererseits nach jener Auffassung die Gottheit in der Menschheit, wie die Seele im Leibe, mit physischer Nothwendigkeit Alles wirken müßte, was sie in ihr wirken kann, also ihre Freiheit und Unabhängigkeit verlieren müßte.

267 Ihrem allgemeinen Charakter nach hatte die monophysitische Häresie, obgleich den entgegengesetzten Zielpunkt, doch denselben naturalistischen und rationalistischen Ausgangspunkt wie die nestorianische. Beide Häresien gingen nämlich von der Anschauung aus, daß eine substanzielle und physische Einheit in Christus nur nach Art der natürlichen substanziellen und physischen Einheiten, also als Natureinheit denkbar sei, dagegen jede Einheit zwischen zwei vollständigen, eigenartigen Naturen nur eine moralische Einheit sein könne. Nestorius hatte nun, eben um die im gegebenen Falle absolut undenkbare Natureinheit zu vermeiden, zur moralischen gegriffen und damit die substanzielle und physische Einheit ganz geläugnet, indem er die Vertheidiger derselben als Vertreter einer Wandlung und Vermischung der Naturen verleumdete. Die Monophysiten dagegen, welche die substanzielle Einheit festhalten wollten, mußten von derselben Grundanschauung aus diese Einheit in der Form der Natureinheit behaupten und verleumdeten daher die Katholiken als Vertreter einer bloß moralischen Einheit oder als Nestorianer. Während aber die Nestorianer, indem sie einfach das Geheimniß läugneten, eine in sich verständliche und nicht innerlich widersinnige Doktrin aufstellten: machten die Monophysiten aus dem angenommenen Geheimniß ein absolut unverständliches und widersinniges Monstrum, das nur durch wilden Fanatismus und tolle Phantasterei aufrecht gehalten werden konnte. Unter der Maske einer mystischen und spiritualistischen Richtung übertrugen sie, wie einst die Gnostiker, den elendesten Materialismus auf das geistige und übernatürliche Gebiet; wie hierdurch die Gnostiker zu ihren Emanationen aus Gott kamen, so kamen die Eutychianer dazu, geistige Substanzen, wie Gott und die geistige Seele, unter einander zu

mit der körperlichen Substanz so zu confundiren, wie man zwei körperliche Elemente chemisch verbindet; daher auch bei ihnen wie bei den Gnostikern das Unbestimmte und Schwankende in der Lehre und der Rattenschwanz von kleineren Sekten. Selbst die Vertreter der natura composita behielten jenen Materialismus bei, indem sie den geistig belebten Menschen wie eine todte Masse behandelten und die reinste Geistigkeit Gottes den Mängeln des animalischen Geistes im Menschen unterwarfen.

268 Ihren positiven theologischen Anhalt suchten die Monophysiten in den bis dahin von den VV. gebrauchten Ausdrücken für die Form und die Folgen der substanziellen Vereinigung der menschlichen mit der göttlichen Substanz. Einerseits bezogen sie sich auf die Ausdrücke der VV. vor Cyrill (nämlich die Mischung und die daraus entstehende Vergöttlichung der menschlichen Substanz oder die Absorption derselben in Gott), indem sie diese in ihrer crassen Weise deuteten; zum Theil aber auch auf die die substanzielle und physische Einigung scharf betonenden Ausdrücke Cyrills selbst, namentlich die una natura Verbi incarnata, deren gegen die Nestorianer gekehrte Spitze sie nicht verstehen wollten. Die Vertreter der natura composita beriefen sich dabei insbesondere darauf, daß Cyrill die Einheit Christi mit der Einheit des Menschen in Parallele gestellt hatte.

269 I. Die gegenüber den Monophysiten zuerst durch Papst Leo I. in der epist. ad Flavianum und dann durch das Chalcedonense in seinem Symbolum formulirte katholische Lehre (s. oben n. 105 ff.) sprach sich zunächst positiv dahin aus, daß 1) die menschliche Substanz in der Vereinigung mit der göttlichen ebenso in ihrer Natur, d. h. in ihrer Wesenheit und wesentlichen Beschaffenheit, fortbestehe, wie die göttliche Substanz des Logos in der ihrigen, daß also beide Substanzen nach wie vor zwei von einander verschiedene unversehrte Wesenheiten und Naturen darstellen, und daß folglich 2) Christus nicht bloß ursprünglich aus einer Verbindung zweier Naturen hervorgegangen sei, sondern aus solchen bestehe und in solchen existire.

270 Diese Wahrheit wurde daraus hergeleitet, daß nach der Vereinigung Christus 1) ebenso wahrhaft und vollkommen Mensch ist, wie er wahrhaft und vollkommen Gott ist, was er nicht sein könnte, wenn er nicht die ganze menschliche Natur in ihrer Eigenthümlichkeit ebenso besäße, wie die göttliche; und daß er 2) ebenso wahrhaft Menschensohn und darum den übrigen Menschen consubstanzial ist, wie Gottessohn und darum Gott consubstanzial. Insbesondere aber wird 3), namentlich vom hl. Leo, diese Lehre formell darin ausgesprochen gefunden, daß nach dem Apostel (Phil. 2, 7) der Sohn Gottes zu der *forma Dei*, in welcher er Gott gleich war und ist (ὑπάρχων), die *forma servi* hinzugenommen habe, um in ihr und durch sie den Menschen vollkommen ähnlich zu sein; denn hier stellt der Apostel nicht zwei vermischbare Elemente, sondern zwei bestimmte, gegeneinander abgegrenzte, ihre besonderen Eigenthümlichkeiten besitzende Formen oder Gestalten gegenüber, welche in ihrer Verbindung in demselben Subjekte jede sich noch ihrer vollen Eigenthümlichkeit geltend machen sollen. 4) Den thatsächlichen Beweis für die Fortdauer der beiden Formen in ihrer Eigenthümlichkeit findet Leo darin, daß dem Einen Christus zweierlei wesentlich verschiedene Prädikate beigelegt würden, welche nur dadurch denkbar seien, daß in ihnen zwei zwar mit einander im selben Subjekte verbundene, aber in ihrer Eigenschaft, Wesenheit und wesentlichen Beschaffenheit verharrende Formen jede auf eine besondere, der anderen Form gänzlich fremde Weise sich bethätigen. Namentlich würde eine Umwandlung der Substanz des Fleisches

in die Gottheit allen jenen menschlichen Prädikaten die Unterlage entziehen, in welchen das apostolische Symbolum die sacramenta salutis nostrae aufzählt, und nicht minder, als der Scheinleib der Gnostiker und der aus Gott emanirte Leib des Apollinaris, Christum selbst und seine Heilswirkung zu einem bloßen Phantasma machen.

271 Indem Leo auf die verschiedenen eigenthümlichen Bethätigungsweisen der beiden „Formen oder Naturen" in Christus als Zeichen und Folgen ihrer wesentlichen Verschiedenheit hinweist: erklärt er zugleich, daß beide „Formen" gerade im formellen Sinne des Wortes zwei „Naturen" sind, d. h. zwei Prinzipien, wodurch eine verschiedene Art des Thuns resp. des Leidens bestimmt wird. Denn das agit utraque forma quod proprium est versteht Leo, wie die beigefügten Beispiele zeigen, von jedweder Wirksamkeit, wodurch sich die Natur als Grund oder Bedingung irgend welcher von ihr ausgehender oder sie betreffender Wirkungen erweist. Die Einheit der Person bringe nur mit sich, daß die Wirksamkeit der einen Natur nicht außer, sondern in der Verbindung mit der anderen Natur und unter deren Theilnahme geübt werde.

272 Vgl. über den letzten Punkt aus der epist. ad Flav. die Stelle Agit utraque forma ... und dazu ep. ad Leon. Imp. (ep. 138, ed. Ball. 168, fast gleichlautend in ep. ad monach. Palaest. 99. Ball. 124) cap. 6: Licet ergo in uno Domino Jesu Christo, vero Dei atque hominis Filio, Verbi et carnis una persona sit, quae inseparabiliter atque indivise communes habeat actiones: intelligendae tamen sunt ipsorum operum qualitates, et sincerae fidei contemplatione cernendum est, ad quae provehatur humilitas carnis, et ad quae inclinetur altitudo Deitatis; quid sit, quod caro sine Verbo non agit, et quid sit, quod Verbum sine carne non efficit. Sine Verbi enim potentia nec conciperet Virgo nec pareret, et sine veritate carnis obvoluta pannis infantia non jaceret. Sine verbi potentia non adorarent Magi puerum stella indice declaratum, et sine veritate carnis non juberetur in Aegyptum transferri puer et ab Herodis persecutione subduci. Sine Verbi potentia non diceret vox Patris missa de caelo: *Hic est filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui;* et sine veritate carnis non protestaretur Joannes: *Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi.* Sine Verbi potentia non fieret redintegratio debilium et vivificatio mortuorum, et sine veritate carnis nec cibus jejuno nec somnus esset necessarius fatigato. Postremo sine Verbi potentia non se Dominus Patri profiteretur aequalem, et sine veritate carnis non idem diceret Patrem se esse majorem; cum catholica fides utrumque suscipiat, utrumque defendat, quae secundum confessionem Beati Apostoli Petri unum Christum Dei vivi Filium et hominem credit et Verbum. Quamvis itaque ab illo initio, quo in utero Virginis Verbum caro factum est, nihil unquam inter utramque formam divisionis exstiterit, et per omnia incrementa corporea unius personae fuerint totius temporis actiones: ea ipsa tamen quae inseparabiliter facta sunt, nulla permixtione confundimus, sed, quid cujus formae sit, ex operum qualitate sentimus. Nec Divina enim humanis praejudicant, nec humana Divinis, cum ita in idipsum utraque concurrant, ut in eis nec proprietas absumatur nec persona geminetur.

273 II. Negativ wurde die obige Lehre gegenüber den Monophysiten dadurch gewahrt und schärfer bestimmt, daß das Chalcedonense wie Leo I. von Christus erklärte, er sei zwar indivise und inseparabiliter (ἀδιαιρέτως und ἀχωρίστως), aber zugleich *immutabiliter* (resp. inconvertibiliter ἀτρέπτως = unwandelbar) und *inconfuse* (ἀσυγχύτως = unvermischt) in zwei Naturen, indem die untheilbare und untrennbare Einheit der Person in keiner Weise durch Wandlung oder Vermischung den Unterschied und die Eigenthümlichkeit der beiden Naturen aufhebe.

Zunächst und direkt ging die Ausschließung der Wandlung oder Vermischung gegen diejenige Form derselben, welche ursprünglich von den Monophysiten behauptet wurde, d. h. gegen die rein materialistisch gedachte Umschmelzung einer Substanz in die andere oder beider in eine dritte, wodurch die eigenthümliche Wesenheit der einen oder beider vollständig aufhört. Aber mit Rücksicht darauf, daß die Eigenthümlichkeit der Naturen in keiner Weise aufgehoben werden soll, ist die Ausschließung der Wandlung und Vermischung auch in dem weiteren Sinne bestimmt, daß jede Abänderung der Eigenschaften oder der eigenthümlichen Funktionen der beiden Naturen fern gehalten werden soll, und zwar bei der Gottheit unbedingt, bei der Menschheit jedoch selbstverständlich nur in soweit, als dieselbe eine Abänderung der Wesenheit einschließt. 274

Sowohl im weiteren als im engeren Sinne konnte die Ausschließung der Wandlung und Vermischung nicht bloß positiv aus dem Fortbestande der Naturen nachgewiesen, sondern auch als eine Absurdität ersten Ranges zurückgewiesen werden. Denn die göttliche Substanz ist wesentlich und absolut und in jeder Beziehung unwandelbar und unvermischbar (vgl. B. II. § 76), und schon darum allein kann auch nichts Anderes in sie verwandelt oder mit ihr vermischt werden. Ebenso ist die menschliche Substanz, weil und in wiefern sie nicht als ein beliebiger Körper, sondern als ein durch die geistige Seele informirter Körper gedacht wird, zwar absolut zerstörbar, aber nicht in der Weise wandelbar oder mischbar, daß sie durch die Vereinigung mit einem anderen Wesen ihre Wesensform und ihre wesentlichen Eigenschaften verlieren könnte. Ueberdies gibt es nichts Zweckloseres und Zweckwidrigeres, als daß Gott in der Entfaltung seiner übernatürlichen Wirksamkeit sich selbst seiner Natur resp. seiner natürlichen Eigenschaften berauben und die menschliche Natur zerstören resp. abmindern sollte. Nicht nur würde er durch eine solche Zerstörung oder Abminderung der menschlichen Natur die Zwecke der Erlösung nicht erreichen; gerade im Akte der Erlösung selbst würde er das gerade Gegentheil von der Erlösung thun, indem er dasjenige zerstörte, wodurch und woran er sich zuerst als Retter und Heilbringer erweist. Was aber die Aufhebung der aus der Wesenheit der menschlichen Natur sich ergebenden Unvollkommenheiten betrifft, so konnte auch diese dem Zwecke der Menschwerdung gemäß, welche in der Heilung der menschlichen Wesenheit bestand, nicht durch Aenderung der Wesenheit als solcher, sondern nur durch Verklärung derselben erreicht werden, und ein Theil dieser Unvollkommenheiten sollte und mußte sogar auch thatsächlich zeitweilig fortbestehen, damit die Erlösung in der von Gott beabsichtigten Weise stattfinden könnte. 275

III. Der Gegensatz gegen die monophysitische Anschauung wurde von Leo I. sowie den griechischen VV. besonders in dreifacher Hinsicht genauer formulirt, wie folgt. 276

1. Die monophysitische Wandlung sei auf Seiten der Gottheit ebensowenig in der Form eines Zuwachses (augmentum) an innerer Vollkommenheit (wie bei dem menschlichen Geiste durch Hinzutreten des animalischen Lebens zum geistigen) als in Form einer Verminderung derselben (wie beim menschlichen Geiste durch Einschränkung des geistigen Lebens) denkbar.

Auf Seiten der Menschheit finde allerdings durch die Einigung ein augmentum der Herrlichkeit oder Kraft statt, aber kein solches, welches in der Weise einer Ersetzung ihrer wesentlichen Vollkommenheit durch eine höhere und wesentlich andere erfolgte, oder den sofortigen und gänzlichen Ausschluß ihrer sämmtlichen Unvollkommenheiten nothwendig zur Folge hätte.

277 2. Der monophysitischen Vermischung der Naturen ihrer Substanz nach stellte man, um den derselben zu Grunde liegenden wahren Gedanken, die höchste Innigkeit der Einigung, aus seiner Entstellung zu befreien, unter Betonung der darin entstellten Innigkeit das innigste Ineinandersein — bei den Griechen περιχώρησις — der beiden in ihrer vollen Integrität verharrenden Naturen gegenüber, oder eine Mischung in Form der Beimischung, in ähnlicher Weise, wie es die älteren VV. gegenüber den Arianern und Apollinaristen gethan hatten.

278 3. Gegenüber der monophysitischen Vermischung der eigenthümlichen Eigenschaften der beiden Naturen betonte man vorzüglich das Zusammen- und Ineinandersein der Naturen mit ihren entgegengesetzten Eigenschaften, nämlich der Gottheit mit ihrer ungeschwächten und vollen Herrlichkeit, leidenslosen Seligkeit und höchsten Macht, und der Menschheit in ihrer (noch nicht sofort durch den Einfluß der Gottheit gehobenen) Niedrigkeit, Leidensfähigkeit und Schwäche, wie denn Phil. 2, 7 ebenfalls der Unterschied der Naturen gerade nach dieser Richtung hin betont wird. In Verfolgung dieses Gegensatzes wird daher in der Regel nicht die den beiden Naturen eigenthümliche Thätigkeit und Lebenskraft in Parallele gestellt, sondern vielmehr die göttliche Natur schlechthin als Prinzip des Wirkens und Repräsentantin der Macht, die menschliche aber als Prinzip des Leidens und Repräsentantin der Schwäche hingestellt, was in der heiligen Schrift durch den Gegensatz von Geist und Fleisch in Christus ausgedrückt wird. Während demnach gegenüber den Nestorianern gerade die Mittheilung der göttlichen vis vivifica an das Fleisch als Beweis und Folge der substanziellen Einigung hervorgehoben wurde: wird hier umgekehrt die in und trotz jener Mittheilung fortbestehende Gebrechlichkeit des Fleisches als Beweis und Folge der fortdauernden Verschiedenheit der Naturen geltend gemacht.

279 4. Die Möglichkeit endlich, daß bei dem innigsten Ineinandersein der beiden Naturen die höhere ihre Macht bewahrt, die niedere in ihrer Schwäche belassen wird, findet ihre Erklärung in der absoluten Macht der Gottheit und in der absoluten Freiheit, diese Macht nach Außen wirksam sein zu lassen, m. E. W. in der absoluten reinen Geistigkeit der Gottheit. Wegen ihrer absoluten Macht kann die Gottheit keine Verbindung eingehen, in welcher sie selbst beeinträchtigt würde; und wegen der absoluten Freiheit, diese Macht zu gebrauchen, wird der Einfluß der Gottheit auf die Beschaffenheit der mit ihr substanziell verbundenen Natur nicht mit physischer Nothwendigkeit geübt, wie der Einfluß der Seele auf die Beschaffenheit des animalischen Lebens des Leibes oder auch des Feuers auf die Qualität des Eisens, sondern nach Maßgabe des göttlichen Willens und seiner weisen Absichten.

280 Vgl. zum Ganzen *Leo I.* ep. 25. (olim 11. Baller. 35) ad Julian. Coensem: Quod Deitatis est, caro non minuit; quod carnis est, Deitas non peremit. Idem

enim et sempiternus ex Patre, et temporalis ex Matre; in sua virtute inviolabilis, in nostra infirmitate passibilis; in Deitate Trinitatis cum Patre et Spiritu Sancto unius ejusdemque naturae, in susceptione autem hominis non unius substantiae, sed unius ejusdemque personae; ut idem esset dives in paupertate, omnipotens in abjectione, impassibilis in supplicio, immortalis in morte. Nec enim Verbum aut in carnem aut in animam aliqua sui parte conversum est, cum simplex et incommutabilis natura Deitatis tota in sua sit semper essentia, nec damnum sui recipiens nec augmentum, et sic assumptam naturam beatificans, ut glorificata in glorificante permaneat. Cur autem inconveniens aut impossibile videatur, ut Verbum et caro atque anima unus Jesus Christus et unus Dei hominisque sit Filius, si caro et anima, quae dissimilium naturarum sunt, unam faciunt etiam sine Verbi incarnatione personam; cum multo sit facilius, ut hanc unitatem sui atque hominis Deitatis praestet potestas, quam ut eam in substantiis suis obtineat solius humanitatis infirmitas? — S. auch serm. 2 de passione Dom.: Hoc catholica fides tradit, hoc exigit, ut in Redemptorem nostrum duas noverimus convenisse naturas, et manentibus proprietatibus suis, tantam factam unitatem utriusque substantiae, ut ab illo tempore, quo sicut humani generis causa poscebat, in Beatae Virginis utero *Verbum caro factum est*, nec Deum illum sine hoc, quod homo est, nec hominem sine hoc liceat cogitare, quod Deus est. Exprimit quidem sub distinctis actionibus veritatem suam utraque natura, sed neutra se ab alterius connexione disjungit. Nihil ibi ab invicem vacat; tota est in majestate humilitas, tota in humilitate majestas; nec infert unitas confusionem, nec dirimit proprietas unitatem. Aliud est passibile, aliud inviolabile; et tamen ejusdem est contumelia, cujus est gloria; ipse est in infirmitate, qui et in virtute, idem mortis capax et idem victor est mortis. Suscepit ergo totum hominem Deus, et ita se illi atque illum sibi misericordiae et potestatis ratione *conseruit, ut utraque alteri natura inesset*, *et neutra in alteram a sua proprietate transiret*. Sed quia dispensatio sacramenti, ad reparationem nostram ante saecula aeterna dispositi, nec sine humana infirmitate nec sine divina erat consummanda virtute: agit utraque forma cum alterius communione, quod proprium est, Verbo scilicet operante, quod Verbi est, et carne exsequente, quod carnis est. Unum horum coruscat miraculis, aliud succumbit injuriis; aliud ab aequalitate paternae gloriae non recedit, hoc naturam nostri generis non relinquit. Verumtamen etiam ipsa receptio passionum non ita est nostra affectione humilitatis exposita, ut a potentia sit divinitatis abjuncta. Quicquid Domino illusionis et contumeliae, quicquid vexationis et poenae intulit furor impiorum, non de necessitate toleratum, sed de voluntate susceptum est.

IV. Wie Cyrill gegenüber der moralischen Union der Nestorianer die Analogie der substanziellen Einheit des Menschen herangezogen hatte, in welcher eben zwei wesentlich verschiedene Substanzen, in ihrer wesentlichen Verschiedenheit verharrend, Eine Gesammtsubstanz bildeten: so haben auch die VV. und selbst das Symb. Athan. (s. oben n. 111) noch gegenüber dem Monophysitismus diese Analogie verwerthet, um zu zeigen, wie in der innigsten substanziellen Einigung die geeinigten Substanzen dem Wesen nach verschieden bleiben, und so auch ihre besonderen, ja zum Theil entgegengesetzten Eigenschaften bewahren könnten. Dieser Vergleich war unbedingt durchschlagend gegenüber der ursprünglichen materialistischen Form des Monophysitismus, welcher eine Wandlung und Vermischung der Wesenheit der Substanzen behauptete, und trug ohne Zweifel viel dazu bei, daß viele Anhänger des Henotikons dieselbe aufgaben. Aber zugleich gab er diesen ein Mittel in die Hand, an die Stelle einer Form des Monophysitismus eine andere weniger verfängliche Form zu setzen, indem sie sich darauf beriefen, daß a eben in der allgemein von den Orthodoxen geltend gemachten Analogie durch die substanzielle Einigung auch eine Einheit der Natur bewirkt werde. So

281

wurden hinwiederum die Katholiken genöthigt, den Werth jener Analogie genauer zu erklären und damit auch den Begriff der Natureinheit vollständiger zu beleuchten.

282 Fast durchgängig bestanden sie darauf, daß auch beim Menschen strenggenommen zwei Naturen, und nicht Eine, vorhanden seien, und folglich hieraus kein Grund entnommen werden könne, in Christus zwei Naturen zu läugnen. Wenn aber beim Menschen zugleich von Einer aus zwei Naturen zusammengesetzten Natur gesprochen werde, so folge daraus nicht, daß Christo ebenfalls eine aus Gottheit und Menschheit zusammengesetzte Natur beigelegt werden, geschweige Gottheit und Menschheit schlechthin Eine Natur genannt werden könnten; denn im letzteren Falle fehlten eben diejenigen Gründe und Bedingungen, welche im ersteren Falle gestatteten, von Einer Gesammtnatur zu reden, und selbst im ersteren Falle werde vom Leibe und der Seele nur figürlich (abusive *Gelas.* l. c.) gesagt, daß sie Eine Natur seien.

283 1. Zuerst sagte man: das Compositum aus Leib und Seele kann und muß deßhalb und insofern als eine Gesammtnatur betrachtet werden, weil beide Naturen sich als Theile zu einer bestimmten Art von Wesen in der Weise vereinigen, daß nicht jeder einzelne Theil dem Ganzen seinen Namen gibt, während zugleich der Name des Ganzen als Ausdruck einer bestimmten Art von Wesen nicht bloß auf ein einzelnes Individuum beschränkt ist, sondern von vielen Individuen ausgesagt werden kann. Bei Christus hingegen werde umgekehrt das Ganze mit dem konkreten Namen der einzelnen Substanzen bezeichnet (Mensch — Gott), während der eigenthümliche Name des Ganzen als solchen (Christus) ihn wesentlich als ein durchaus einziges Einzelwesen bezeichne und nicht als Name einer Art von Wesen gelten könne. Die Einordnung als Theil in ein Ganzes und die Zusammenordnung mit einem andern bloß geschöpflichen Theile widerspreche überdies der absoluten Erhabenheit der göttlichen Natur über alles Geschöpfliche. Dieser erste Grund zeigt, daß man in Christus deßhalb nicht von Einer Natur reden kann, weil es in ihm, obgleich er Ein Wesen ist, keine Eine Wesenheit gibt, wenigstens nicht in dem Sinne, wie man gewöhnlich von Einer aus zwei substanziellen Elementen bestehenden Wesenheit redet.

284 2. Sodann führte man nach verschiedenen Seiten hin aus, die beiden Naturen im Menschen könnten deßhalb als Eine Natur angesehen werden, weil sie vermöge ihrer beiderseitigen Natur auf einander angewiesen seien und sich wechselseitig in ihrem Sein, Wirken und Leiden bedingten, beeinflußten und beschränkten und dadurch ihre beiderseitige Natur in sich selbst näher bestimmten, vollendeten und modificirten. Insbesondere a) habe die Seele nicht minder als der menschlich organisirte Leib eine natürliche Bestimmung zur Constitution des menschlichen Wesens, und träten beide nur in's Dasein in Beziehung auf einander. Ferner b) bedürfe die Seele zur Ausübung ihrer Lebensfunktionen ebenso des Leibes, wie der Leib der Seele, um überhaupt lebendig zu sein, so daß der Leib nicht minder die Seele, als die Seele den Leib, wie zur Herstellung des Gesammtwesens, so auch zur Herstellung ihrer eigenen naturgemäßen Vollendung ergänze. Sodann werde c) die Seele in der Vereinigung

mit dem Leibe an diesen so gebunden, daß sie ebenso an der Leidensfähigkeit desselben theilnehme, wie der Leib der Seele seine organische Gestalt verdanke. Endlich d) werde die Seele in den Leib so hineingebannt und von ihm beschränkt, daß sie während der Verbindung ebenso wenig zugleich außerhalb des Leibes sein und wirken könne, als der Leib ohne die Seele irgendwie sein und wirken könne. Alle diese Formen wechselseitiger Abhängigkeit der beiden Naturen fallen aber bei Christus nothwendig schon deßhalb weg, weil in ihm die höhere Natur, die Gottheit, in keinerlei Abhängigkeit von der Menschheit gerathen kann. Insbesondere existirt die Gottheit bereits vor der Menschheit und ist auch nicht von Natur, sondern nur durch gnädige Herablassung zur Vereinigung mit derselben bestimmt; sie bedarf der Menschheit nicht zur vollen Entfaltung ihres eigenen Lebens und kann überhaupt nicht in derselben ein neues Leben gewinnen oder entfalten; sie kann ferner an deren Leidensfähigkeit nicht theilnehmen und bewahrt endlich auch noch während der Vereinigung ihre Unermeßlichkeit und Allgegenwart.

3. Die direkte und peremptorische Abweisung des monophysitischen Schlusses, die von den VV. gewöhnlich in der Weise ausgeführt wird, daß Gottheit und Menschheit zwei vollkommene Naturen oder Formen seien, ist die, daß im Menschen namentlich der niedere Theil des Ganzen nicht in demselben Sinne Natur genannt werden kann, wie bei Christus. Beim Menschen ist der Leib im Gegensatze zur Seele nicht gleich dieser eine durch sich lebendige Natur, sondern nur eine todte Masse, welche erst durch die Seele zu einer lebendigen Natur gestaltet werden kann und soll; daher können und müssen hier beide Substanzen nicht bloß irgendwie, sondern wie Form und Materie zur Constitution Einer Natur sich vereinigen (Vgl. B. III. n. 400 ff.). Bei Christus hingegen ist die Menschheit gegenüber der Gottheit nicht eine bloße Materie, sondern vermöge der Information und Belebung des Leibes durch eine geistige Seele ebenso, wie die Gottheit, eine in ihrer Art vollendete und abgeschlossene lebendige Natur mit einer eigenen Wesens- und Lebensform; mithin kann und darf die Vereinigung beider Substanzen hier nicht die Tendenz und Wirkung haben, erst eine lebendige Natur aus einem todten und einem belebenden Prinzip zu constituiren, sondern nur die, zwei Naturen oder zwei Wesens- und Lebensformen in einer Person zu vereinigen und damit allerdings auch die niedere unter den verklärenden und veredlenden Einfluß der höheren zu stellen. Eine Vereinigung dieser beiden Naturen zu einer dritten in demselben Sinne, wie Leib und Seele im Menschen Eine Natur bilden, könnte höchstens dadurch stattfinden, daß die geistige Seele als Wesens- und Lebensform des Leibes Christi durch die Gottheit aus ihrer Stellung verdrängt würde, sei es durch Zerstörung ihrer Wesenheit, sei es durch Erdrückung ihrer eigenthümlichen Kraft; beides ist aber so widersinnig als möglich, noch widersinniger, als wenn die Apollinaristen geradezu und vornherein das Vorhandensein einer geistigen Seele in Christus läugneten und die Gottheit an deren Stelle setzten.

Vgl. über die einschlägigen Aeußerungen der älteren kirchlichen Schriftsteller bes. *Thomassin*. l. c.

In anderer Form läßt sich das Verhältniß der Einheit Christi zu der Einheit des Menschen im Anschluß an das oben n. 239 f. Gesagte dahin aus-

drücken: Christus sei der Logos, also der ungeschaffene Geist, mit seinem durch eine vernünftige Seele belebten Fleische (cf. Anathem. 2. v. Cyrill), der Mensch aber ein geschaffener Geist mit seinem durch ihn selbst beseelten Fleische (vgl. B. III. n. 408). Beiderseits bezeichnet der Ausdruck „Geist mit seinem Fleische“ die substanzielle Einheit näher als eine persönliche Einheit. Während nun aber beim Menschen das Beseeltsein des Fleisches durch den Geist auf die hier mit der persönlichen Einheit verflochtene Natureinheit hinweist: wird diese bei Christus dadurch ausgeschlossen, daß nicht der Logos, sondern die von ihm mitangenommene geschöpfliche Seele seinen Leib beseelt. Selbst beim Menschen zeigt sich von diesem Gesichtspunkte aus statt einer schlechthin Einen lebendigen Natur eine virtuell doppelte Natur, indem nicht das ganze Leben des Geistes in der Belebung des Fleisches aufgeht, sondern das geistige Leben in seiner Eigenthümlichkeit sich neben und über dem animalischen behauptet. Bei Christus aber muß dieser virtuellen Doppelnatur eine wirkliche Doppelnatur entsprechen, weil der göttliche Geist nicht zugleich das Lebensprinzip des Fleisches ist, sondern dieses in der geschöpflichen Seele gegeben ist. Um hier noch an eine Natureinheit denken zu dürfen, müßten Geist und Geist ebenso, wie Geist und Leib, zu Einer Natur sich vereinigen können; dies aber wäre ein evidenter Widerspruch, weil nur dadurch zu ermöglichen, daß der eine Geist ganz auf die Stufe der todten körperlichen Materie herabgedrückt würde.

288 Demnach ruht die rein persönliche Einheit bei Christus im Gegensatze zu der mit Natureinheit verbundenen persönlichen Einheit im Menschen auf einem doppelten Unterschiede der beiderseitigen Elemente, deren einer die niedere Substanz, der andere die höhere betrifft. Die niedere Substanz ist im Menschen nur eine unvollständige, in Christus eine vollständige lebendige Natur. Die höhere personbildende Substanz ist im Menschen eine nicht schlechthin selbstständige, da sie als Lebensprinzip des Leibes von diesem abhängig wird; in Christus aber ist sie eine absolut selbstständige, welche in keiner Weise abhängig werden kann und sogar die Macht hat, nicht bloß eine körperliche, sondern auch eine geistige Substanz sich zu eigen zu machen.

289 Während dem Gesagten zufolge die VV. davon ausgehen, daß man auch beim Menschen ebenso von zwei Naturen wie von Einer, ja noch mehr von zweien als von Einer, reden könne, ist nach scholastischem Sprachgebrauche das Umgekehrte der Fall. Nach der bereits von *Al. Hal.* und *Bonav.* präformirten skotistischen Ansicht kann man freilich immer noch, wie von einer zusammengesetzten Natur des Menschen, so auch von zwei Theilnaturen und zwei einander ergänzenden Formen reden. Aber nach der thomistischen Auffassung des Verhältnisses von Form und Materie im Menschen ist es eigentlich gar nicht möglich, beim Menschen von zwei Naturen zu reden, da hiernach der Leib im Unterschied von der Seele gar keine eigene, wenn auch nur unvollkommene, substanzielle Form besitzt, und mithin beim Menschen bloß eine Einigung von Form und Materie, nicht auch von Form und Form stattfindet, vielmehr jede andere Form in der Seele aufgeht. Die Redeweise und das ganze Verfahren der VV. aber, worin der Unterschied der „Naturen“ oder „Formen“ im Menschen konstant und selbst in dogmatischen Formeln gegenüber der eutychianischen Lehre vom Aufgehen der niederen Form in der höheren als klassisches und durchschlagendes Gleichniß für Christus gilt, und dieß auch bei Erklärung der beiderseits verschiedenen Weise der Einigung stets nicht nur nicht eingeschränkt, sondern vorausgesetzt wird, ist ein deutlicher Beweis, daß die aus der aristotelischen Philosophie entlehnte thomistische Fassung

wenigstens nicht durch theologische Gründe gefordert wird. Ueberdieß hat das Verfahren der VV. den Vortheil, daß es die substanzielle Einheit in Christus und die im Menschen stattfindende nicht so unvermittelt neben einander oder vielmehr einander gegenüber stellt, wie die thomistische Auffassung. Während nämlich diese die Einheit im Menschen als Einheit von Materie und Form, die Einheit Christi als Einheit von Form und Form hinstellt: erscheint bei den VV. schon die Einheit im Menschen als Einheit zweier Formen, so jedoch, daß es nur zwei unvollständige, einander naturgemäß und zu Einer Gesammtnatur ergänzende Formen sind, wogegen die Einheit Christi die Einheit zweier vollständiger Formen ist, die nur auf übernatürliche Weise und nur zu Einer Hypostase zusammentreten.

IV. Aus dem Gesagten ergibt sich, daß der dogmatische Terminus „zwei Naturen“, wenn er schon, rein sprachlich betrachtet, noch nicht die Möglichkeit, in Christus auch von Einer zusammengesetzten Natur zu reden, ausschloß, das doch thun mußte in Anbetracht des besondern Charakters der beiden Naturen in Christus. Um so weniger aber durfte bei Christus von der Verbindung zweier Naturen zu Einer die Rede sein, weil daraus sich die Folge ergeben hätte, daß die göttliche Natur mit der menschlichen vereinigt sei nicht bloß insofern, als sie in der zweiten Person subsistirt und sonach vermöge und vermittelst ihrer individuellen Subsistenz, sondern, abgesehen von dieser individuellen Subsistenz, und daß umgekehrt die Person erst durch ihre göttliche Natur mit der menschlichen Natur vereinigt sei. In der That sagten die Monophysiten, die göttliche Natur habe am Kreuze gehangen, und durch den Beisatz des Petrus Fullo zum Trisagion: qui crucifixus es pro nobis deuteten sie die weitere Consequenz an, daß alle drei Personen Mensch geworden und gekreuzigt worden seien. Indem die Katholiken diesen Consequenzen gegenüber betonten, daß nur Eine Person der Trinität in und kraft ihrer besonderen Subsistenz, die göttliche Natur aber bloß insofern, als, und dadurch, daß sie in dieser Person subsistirt, mit der Menschheit vereinigt worden sei: wurde das die beiden Naturen verbindende Band ausschließlich in die beide Naturen gemeinschaftlich besitzende Person verlegt, und wurden damit beide Naturen einander so gegenübergestellt, daß sie in keiner Weise als ein einheitlicher Gegenstand des Besitzes, sondern als zwei untereinander wesentlich verschiedene, nur durch den Besitz selbst geeinigte Gegenstände des Besitzes, oder nur als zwei verschiedene Seinsformen desselben Subjektes, mithin nur als zwei, nicht auch als Eine Natur gedacht werden könnten. Es verhält sich damit ähnlich, wie wenn man sagt, daß zwei demselben Fürsten untergebene Länder, wenn jedes seine eigene Regierungsform hat, nicht Ein Reich, sondern zwei durch Personalunion verbundene Reiche seien. 290

Vgl. über den sogen. Theopaschitenstreit sowol bez. des Trisagions (Sanctus Deus, Sanctus Fortis, Sanctus Immortalis) wie bez. der der monophysitischen Entstellung desselben entgegengesetzten, anfangs freilich verschiedentlich aufgefaßten resp. mißdeuteten Formel: unus de Trinitate passus est, Werner, apol. Lit. II. § 263 ff. und v. Schäzler a. a. O. § 10. 291

V. Daß die Berufung auf die Cyrill'sche Formel **una natura Verbi incarnata** gegen den realen Unterschied der Naturen in Christus auf einer groben Mißdeutung beruht, ist bereits oben n. 250 ff. gezeigt. Treffend wurde auf dem Concil zu Chalcedon durch Eustathius von Berytos bemerkt, gegen 292

Nestorius müsse man Eine, gegen Eutyches zwei Naturen behaupten[1]. Die durch die Opposition zu diesen entgegengesetzten Häresieen bedingte verschiedene Formulirung des Dogmas läßt sich in folgender Weise darstellen.

293 Gegen Nestorius mußte die Constitution Christi als Eines Wesens aus zwei zu einander zusammentretenden Substanzen betont werden in der Weise, daß die niedere vermöge dieser Einigung an die höhere als ihren Inhaber und in die höhere als ihren Träger übergeht, und so Gott, als mit der Menschheit bekleidet, zugleich Mensch ist. Hiebei brauchte in keiner Weise in der göttlichen Substanz die Hypostase oder Person von ihrer göttlichen Wesenheit und Natur unterschieden resp. derselben gegenübergestellt zu werden; es konnten vielmehr füglich die Namen Hypostase und Natur beide gleichmäßig im konkreten Sinne für die im Logos als selbstständig existirende göttliche Substanz gesetzt werden. Gegen Eutyches aber mußte im Anschluß an das apostolische Wort Phil. 2 die Existenz des aus der Einigung der Substanzen hervorgegangenen Christus in zwei neben einander fortbestehenden Wesensformen betont werden. Hiebei war es dann unbedingt nothwendig, in der höheren Substanz Christi, im Logos, die Hypostase als den Inhaber und Träger der göttlichen Natur von dieser selbst als seiner göttlichen Wesensform zu unterscheiden, um dieser als der ersten die menschliche Natur als zweite Wesensform beigesellen zu können. Hieraus ergab sich dann weiter auch eine andere Fassung der Constitution Christi; diese stellt sich nämlich von hier aus dar nicht als ein Zusammentreten einer selbstständig bleibenden und einer unselbstständig werdenden Substanz oder vielmehr ein Uebergehen der letzteren an erstere und in erstere, sondern als ein Zusammentreten zweier Seinsformen in Einem Subjekte oder in Einer Hypostase als ihrem gemeinsamen Träger und Inhaber, um gemeinschaftlich ihm anzugehören und in ihm zu sein. Beide Auffassungs- und Vorstellungsweisen haben nicht nur ihre volle Berechtigung, sondern auch ihre besondern Vortheile, und ergänzen sich wechselseitig, gerade so wie die beiden fundamentalen Schriftstellen, an welche sie sich anschließen (das Verbum caro factum est bei Johannes, welches Cyrill in seinen Anathematismen wiederholt, und das in forma Dei existens accepit formam servi des hl. Paulus, woraus Leo I. seine ganze Ausdrucksweise entlehnt hat) und wie im nicänischen Symbolum die σάρκωσις und die ἐνανθρώπησις des Logos.

294 Darin, daß man mit dem Conc. IV. u. V. (can. 4) die Einheit Christi auch nach dieser zweiten Seite hin in den Cyrillischen Ausdrücken una hypostasis und unio secundum hypostasim angedeutet fand und in denselben nur ihren prägnanten Sinn hervorzuheben brauchte, zeigte sich die ursprüngliche Wahl dieser Ausdrücke als eine höchst glückliche und providentielle. Wie nämlich hypostasis, zunächst bloß im Sinne von substantia gebraucht, naturgemäß ebenso die substantia *subsistens* als solche oder die *subsistentia* bezeichnet: so brauchte man das Wort, wie fortan geschehen, nur in diesem volleren Sinne

[1] In act. I. bei *Hard.* II. p. 127: Qui dicit unam naturam ad negationem carnis Christi, quae nobis sit consubstantialis, anathema sit; et qui dicit duas naturas ad divisionem Filii Dei, anathema sit.

zu nehmen, um mit dem Nestorianismus auch den Eutychianismus formell auszuschließen. Denn die Einigung der Menschheit mit der subsistentia des Logos, oder mit dem Logos secundum subsistentiam, zu Einer subsistentia ist nicht nur ihrem Begriffe nach formell verschieden von der Einigung einer Natur mit einer andern nach der Natur zu Einer Natur, wobei die höhere Natur gar nicht als eine in sich subsistente in Betracht kommt, ja ihre Subsistenz verliert oder doch in derselben beschränkt wird; im Gegentheil, wo, wie hier, die erstere Einigung als die einzige behauptet wird und im Hinblick auf die absolute uneinschränkbare Subsistenz des Logos auch als die einzig denkbare behauptet werden muß, schließt sie schon durch ihren Begriff selbst formell die letztere aus.

§ 219. Die in dem Unterschiede der Naturen begründete innere und aktive Lebendigkeit der menschlichen Natur in Christus als eines besonderen selbstthätigen und sich selbst bewegenden Prinzips (*princ.* quo) des Strebens, Wollens und Handelns, sowie das in der Einheit der Person begründete organische Verhältniß des menschlichen Prinzips zu dem göttlichen als eines ihm physisch eigenen, lebendigen Werkzeuges — nach der Lehre der Kirche gegen die Monotheleten.

Literatur: Das Historische bei *Nat. Al.*, Werner, Schwane, Zobl, Hergenröther. *Sophronius* epist. ad Sergium (bei *Hardouin* IV. p. 1258 f.); *Max. Mart.* bes. ep. ad Marin. und disp. cum Pyrrho; *Agatho* Papa ep. ad Imper.; *Damasc.* l. 3. c. 15, 17—18; de duabus coll.; *Thom.* c. gent. l. 4. c. 36; 3. p. q. 18—19; *Petav.* ll. 8 u. 9; *Thomassin.* l. 5. c. 1—10; *Nat. Alex.* saec. VII. disp. co. Monoth.; Schäzler a. a. O. § 11.

Mit der Feststellung der zwei vollständigen Naturen in Christus war auch schon klar genug entschieden, daß die menschliche Natur, nicht minder denn die göttliche, als eine wahrhaft und zwar geistig lebendige, wie überhaupt eine eigene vitale Thätigkeit und ein eigenes Strebevermögen, so insbesondere von ihrer geistigen Seite ein aktives Vermögen des freien Wollens und Handelns besitzen müsse. Nichtsdestoweniger konnte es scheinen, als ob, wie bei der Zusammensetzung des natürlichen Menschen, der wesentliche Unterschied der Naturen im Hinblick auf die substanzielle Einigung derselben in Einer Person nicht dahin ausgedehnt werden dürfe, daß der menschlichen Natur auch eine eigene Thätigkeit, namentlich die in dem freien Wollen und Handeln sich bekundende Selbstthätigkeit und Selbstbewegung resp. Selbstbestimmung, zukomme, weil dieß eine Selbstständigkeit der Menschheit involvire, welche mit der substanziellen Einheit der Person sich nicht vertrage. Aus diesem Gedanken resp. unter der Firma desselben ist die monotheletische Häresie entstanden, und durch die ihr gegenübergestellte katholische Lehre von der, unbeschadet der Einheit der Person, fortbestehenden Zweiheit der Willen und der Thätigkeiten in Christus und dem durch die Einheit der Person begründeten organischen Verhältniß des menschlichen zum göttlichen Prinzip hat die dogmatische Fixirung der Constitution Christi erst ihren vollen Abschluß erlangt. 295

Die monotheletische Häresie verdankt bekanntlich ihre Formulirung dem Versuche, den Unterschied der Naturen in Christus so zu fassen, daß wenigstens die severianischen Monophysiten, die Anhänger der natura composita, von jenem Unterschiede keine Beeinträchtigung der Einheit Christi mehr zu fürchten brauchten. Diese Monophysiten nämlich nahmen an der Zweiheit der Naturen besonders deßhalb Anstoß, weil damit zugleich eine eigenthümliche Thätigkeit beider Naturen behauptet werde, eine eigenthümliche Thätigkeit aber nur demjenigen zugeschrieben werden könne, was auch für sich selbst existire. Um ihnen entgegenzukommen, wurde daher der Unterschied der Naturen auf den Unterschied der Substanzen und der darin begründeten Leidensfähigkeit der menschlichen Substanz beschränkt, — welche beide Momente allerdings auch katholischerseits vorzüglich gegen die 296

Monophysiten überhaupt und besonders die Akephaler geltend gemacht worden waren. Dagegen wurde ihnen eingeräumt, daß im Hinblick auf die Einheit der Person alle Thätigkeit in Christus unmittelbar und ausschließlich von dem göttlichen Prinzip ausgehe. In dieser Richtung deutete man denn auch die sowohl von den Katholiken wie von den Severianern angewandte Analogie der Zusammensetzung des Menschen, in welcher der Leib wie seine eigene Substanz, so auch seine eigenen Leiden (nämlich die rein materiellen, Verwundung, Zersetzung u. s. w.) hat, aber alle vitale Thätigkeit und Bewegung von der Seele ausgeht, und der Leib der Seele gegenüber ein an sich kraft- und energieloses Organ ihrer Thätigkeit ist.

297 Die strengen und konsequenten Monotheleten, welche im Grunde vollständige Monophysiten waren, scheinen überhaupt alle und jede in der menschlichen Natur Christi sich vollziehende Thätigkeit, also auch die im vegetativen und animalischen Leben und dem Erkenntnißleben des Geistes bestehende, oder die ganze „Naturthätigkeit" im engeren Sinne, unmittelbar auf das göttliche Prinzip zurückgeführt zu haben, also, wie die Arianer, was die Thätigkeit anbelangt, den Logos vollständig an die Stelle des menschlichen Lebensprinzips gesetzt zu haben — nur mit dem Unterschiede, daß die Arianer auch die Substanz der menschlichen Seele läugneten, diese Monotheleten aber die Seelensubstanz als an sich vollständig todt oder ertödtet betrachtet zu haben scheinen, welche dem Logos gegenüber ebenso ein an sich kraft- und energieloses Organ, wodurch resp. woran und worin er seine Eine Wirksamkeit übe, darstelle, wie es der Leib gegenüber der Seele ist.

298 Die diskreteren, aber darum auch inkonsequenten Monotheleten und überhaupt fast alle, wenn es galt, den Monophysitismus zu verbergen und nur den Eifer für die Einheit der Person vorzukehren, verlangten im Interesse der letzteren zunächst nur, daß diejenige Thätigkeit, welche im spezielleren Sinne Selbstthätigkeit oder Selbstbewegung ist, resp. aus einer Selbstbewegung hervorgeht oder eine solche mit sich führt, (also alle eigentlichen Handlungen) unmittelbar und ausschließlich von der göttlichen Person durch ihren göttlichen Willen und ihre göttliche Kraft ausgehe, daß folglich alle Willensentschließungen ausschließlich vom göttlichen Willen gefaßt würden und ihm ausschließlich alle Verfügung über die Kräfte und Glieder der menschlichen Natur zur Ausführung dieser Entschließungen angehöre. Sie verlangten also im Interesse der Einheit der Person und der Würde des personbildenden Prinzips nicht nur, daß der menschliche Wille Christi, als der göttlichen Person angehörig und von ihrem Einflusse abhängig, nicht die ganze und volle Selbstmacht (αὐτεξουσία) und selbstmächtige Obmacht oder Herrschaft (ἡγεμονία) über die niederen Theile der menschlichen Natur besitze, wie bei den übrigen Menschen. Sie behaupteten vielmehr, durch die Abhängigkeit von der göttlichen Person und ihrem ihn bewegenden und beherrschenden Einflusse würde der menschliche Wille alle und jede Selbstmacht und selbstständige Obmacht über die niederen Theile der Natur verlieren und diese ganz und vollständig an das göttliche Prinzip abgeben. Denn die Selbstmacht des menschlichen Willens lasse die menschliche Natur sofort als durchaus selbsteigen und nicht als Eigenthum eines Höheren erscheinen, und ebenso lasse ein der menschlichen Natur eigenes, von dem göttlichen verschiedenes Handeln diese sofort als ein selbstständiges Wesen erscheinen. Ueberdieß schließe die Selbstmacht des menschlichen Willens wesentlich die Möglichkeit ein, dem göttlichen Willen zuwider zu handeln; zwei einander zuwiderhandelnde Willen könnten aber unmöglich demselben Subjekte angehören. So setzten diese Monotheleten, ähnlich wie früher die Apollinaristen, den Logos in die Stelle des hegemonischen Prinzips in der menschlichen Natur ein, nur daß er bei den Apollinaristen die geistige Seele auch der Substanz nach, bei den Monotheleten bloß ihrer Macht nach, verdrängte und vertrat.

299 In dieser Weise ist der leitende Gedanke des Monotheletismus, obgleich sehr verblümt und ohne schroff die Consequenz zu ziehen, daß man nur von Einer Energie in Christus reden könnte, vielmehr bloß um das Verfängliche des Ausdruckes „zwei Energien" hervorzuheben, gerade im Anschluß an die Leoninische Formel, daß die beiden Formen in Christus in alterius communione thätig seien, dargestellt in dem Briefe des Pt. Sergius an Papst Honorius: Scripsimus ad Alexandrum patriarcham, ut de cetero *nullum permitteret, unam aut duas proferre operationes* in Christo Deo nostro; magis autem (sicut sancta et universalia tradiderunt consilia) *unum eundemque* Filium unigenitum Dominum nostrum Jesum Christum, verum Deum, *operatum confiteri tam divina*

quam humana, et omnem Deo decibilem et homine dignam operationem ex uno eodemque incarnato Deo Verbo indivise procedere et ad unum eundemque redigi. Nam *unius* quidem *operationis vox*, quamquam a quibusdam sanctis dicta est patribus, tamen peregrina videtur et perturbare potest aures quorumdam, suspicantium, ad peremptionem hanc proferri inconfuse atque secundum subsistentiam unitarum in Christo Deo nostro duarum naturarum, quod non est unquam nec fiat. Similiter autem et *duarum operationum dictio* multos scandalizat, utpote a nullo sanctorum et probabilium ecclesiae institutorum edita: insuper et consequens ei esset, praedicare duas voluntates, contrarietates circa invicem habentes, tamquam Deo quidem Verbo salutarem volente adimpleri passionem, humanitate vero ejus obsistente ejus voluntati et resistente, et perinde duo contraria volentes introducerentur, quod impium est; impossibile quippe est, in uno eodemque subjacente duas simul et erga hoc ipsum contrarias subsistere voluntates. Nam salutaris Deum gerentium patrum doctrina manifeste instruit, quod nunquam intellectualiter animata Domini caro separatim et ex appetitu proprio contrario nutui uniti sibi secundum subsistentiam Dei Verbi naturalem motum suum effecit; sed quando et qualem et quantam ipse Deus Verbum volebat. Et, ut planius dicatur, quemadmodum corpus nostrum regitur et ornatur et disponitur ab intellectuali et rationali anima nostra, ita et in Domino nostro tota humana ejus conspersio, ab ipsius Verbi deitate, semper in omnibus mota, deimobilis erat, secundum Nyssenum Gregorium, dicentem contra Eunomium ita: Secundum quod Deus Filius, impassibilis utique est et immortalis; si qua autem passio de eo in evangelio dicitur, per humanitatem profecto, quae suscipiebat passionem, hujusmodi operatus est. Operatur quippe vere deitas per corpus, quod circa ipsam est, omnium salutem; ut sit carnis quidem passio, Dei autem operatio. Dadurch, daß in diesem Briefe die wahren Ansichten und Absichten der Monotheleten schlau versteckt waren, hat sich bekanntlich Papst Honorius täuschen lassen, und ist daher der Häresie nicht so entschieden entgegengetreten, wie es vom heiligen Stuhle zu erwarten war. Er fehlte darin, daß er einerseits nicht so sehr die physische Zweiheit, als die, wie aus dem Contexte hervorgeht, moralisch verstandene Einheit, d. h. widerspruchslose Zweiheit, des Willens in Christus betonen zu müssen glaubte, und daß er andererseits meinte, unter den obwaltenden Umständen könne der Ausdruck zwei Energien ebenso verfänglich sein, wie der Ausdruck Eine Energie, und sei daher ebenso wie dieser zu vermeiden. Das Dogma selbst aber hat er in aller Schärfe am Schlusse seines zweiten Briefes dahin formulirt, daß es in Christus zwei Naturen gebe „*propria operantes et operatrices*", womit sowohl die beiden Naturen eigenthümliche Thätigkeit, wie die eigenthümliche aktive Kraft der Naturen mit aller Schärfe ausgedrückt ist.

Einige spätere TT., namentlich Vasquez, haben gemeint, diese letztere Fassung des Monotheletismus sei die einzig maßgebende gewesen und auch zunächst von der Kirche verurtheilt. Demnach hätte es sich kirchlicherseits nicht darum gehandelt, auch den Fortbestand des Willensvermögens, also auch der Willenskraft, inwiefern dieselbe mit natürlicher Spontaneität auftritt, zu behaupten, sondern bloß um den ungehinderten Fortbestand der Macht zu eigenen wirksamen Entschließungen, also zu bestimmten Willensakten und zur äußeren Bethätigung derselben. Zuweilen allerdings beschränkten sich die Monotheleten, in die Enge getrieben, darauf, der Menschheit das abzusprechen, was sie θέλημα γνωμικόν, etwa voluntas decretoria oder ex sententia, d. h. ex judicio practico formata, nannten, womit direkt nicht das Willensvermögen, sondern nur ein bestimmter Akt bezeichnet wurde. Die Ausdrucksweise und das Verfahren der Kirche und der Väter aber geht überall weiter und tiefer, indem hier stets von der voluntas und operatio *naturalis* die Rede ist, und unter ersterer nicht einmal ausschließlich der geistige Wille, sondern auch das animalische Strebevermögen verstanden wird. In der That läugnete ein Theil der Monotheleten förmlich, alle aber, wenn sie konsequent bleiben wollten, auch das natürliche Strebevermögen in Christus; denn wenn sie die freie Selbstbewegung des menschlichen Willens darum läugneten, weil die Seele Christi, vom Logos bewegt, sich ihm gegenüber leidend verhalten müsse, dann mußten sie aus demselben Prinzip auch läugnen, daß es in der menschlichen Natur Christi überhaupt eine Selbstbewegung gebe; und überdieß gehört die Macht der freien Selbstbewegung so sehr zur Natur und zum Wesen des geistigen Willens, daß mit

ihrer Läugnung jede Triebkraft im Willen und damit das Willensvermögen als aktives überhaupt geläugnet werden muß.

801 Zum besseren Verständniß der Controverse, wie sie katholischerseits aufgefaßt wurde, dienen folgende Bemerkungen.

Wille (θέλημα, voluntas) und Thätigkeit oder auch „Wirken" (ἐνέργεια = operatio, nicht Wirksamkeit oder Wirkungsweise, wie Manche übersetzen) gelten als Wechselbegriffe, die sich wechselseitig so durchdringen und bestimmen, daß sie sich bald decken, bald wie Grund oder Folge zu einander verhalten. Bei den menschlichen Handlungen erscheint zunächst der Wille, d. h. der Willensentschluß als Prinzip derjenigen Thätigkeit, die durch ihn bewirkt wird (nämlich des actus imperatus z. B. des Gehens, Sprechens), und die als solche zwar ihm gegenüber nur eine That (ἐνέργημα, operatum) ist, aber gleichwohl auch in sich selbst noch Thätigkeit bleibt, weil und inwiefern dabei die dem Willen untergeordneten Kräfte mitwirken. Diese vom Willensentschlusse getragene Thätigkeit, welche mit jenem als Handlung Ein Ganzes bildet, ist zunächst gemeint, wenn, wie in der Formel des Conc. VI., im Anschluß an die Lehre von zwei Willen in Christus und als Corollar derselben, auch zwei Thätigkeiten behauptet werden, und es geschieht daher das letztere auch zunächst in dem Sinne, daß die betreffenden menschlichen Thätigkeiten eigene in sich abgeschlossene, von einem menschlichen Willen getragene Handlungen bilden. Wenn aber der actus imperatus noch eine Thätigkeit ist, dann ist dieß a fortiori der Willensentschluß selbst, und erst dadurch, daß er als eine Bethätigung der aktiven Kraft des Willens gedacht wird, läßt sich auch die ganze von ihm abhängige Thätigkeit als eine menschliche Handlung begreifen. Mithin ist die Möglichkeit und Wirklichkeit der menschlichen Thätigkeit in Christus ebenso als Grund wie als Folge des menschlichen Willens zu betrachten. Wird sie nun als Grund betrachtet, dann wird durch die Behauptung derselben direkt die aktive Kraft oder die Aktivität der menschlichen Natur überhaupt betont, welche von den VV. ebenfalls ἐνέργεια genannt wird (also im Sinne unserer „Energie"). In dieser tieferen und zugleich allgemeinen Fassung der ἐνέργεια = Aktivität bezeichnet dieselbe nicht bloß diejenige Aktivität, welche der Wille in seinen freien Entschließungen bekundet, sondern umfaßt alle vitalen Kräfte der menschlichen Natur. Gleichwohl geht die Aktivität auch in diesem weiteren Sinne Hand in Hand mit dem Willen im weiteren Sinne, d. h. mit dem vitalen Streben und Triebe (ὁρμή = appetitus) der Natur. Denn die eigentliche Aktivität ist eben dadurch ein lebendiges Vermögen der Selbstthätigkeit im Gegensatz zum Vermögen des Mitwirkens in einem todten Werkzeuge, daß mit dem Vermögen, thätig zu sein, ein innerer Trieb und ein inneres Streben zur Bethätigung in der Natur vorhanden ist, woraus die Thätigkeit wie aus ihrer Wurzel hervorgeht, wie das auch speziell bei der Aktivität des geistigen Willens der Fall ist. Demgemäß führte sich die Controverse mit den Monotheleten prinzipiell darauf zurück, ob es in der menschlichen Natur Christi eine eigene, der Natur als solcher wesentlich eigenthümliche Energie = Aktivität resp. einen solchen Willen = Strebe- oder Triebkraft gebe.

802 In diesem Sinne ist dann aber der natürliche „Wille" nicht bloß Prinzip solcher Bewegungen, welche wegen ihres vorherrschend aktiven Charakters schlechthin Thätigkeiten heißen, sondern auch derjenigen, welche wegen ihres vorherrschend passiven Charakters passiones oder Leidenheiten heißen, nämlich der Gemüthsbewegungen, und insbesondere gerade derjenigen Gemüthsbewegungen resp. derjenigen Empfindungen, welche mit Schmerz verbunden oder reiner Schmerz sind und darum vorzüglich Leiden heißen; denn solche Leiden oder Leidenheiten sind nur auf Grund eines in der Natur vorhandenen Strebens oder Widerstrebens denkbar, so daß die strengen und konsequenten Monotheleten mit der Läugnung des natürlichen Willens nicht bloß die eigene Thätigkeit, sondern auch die natürliche Leidensfähigkeit der Menschheit läugnen mußten. Aus demselben Grunde sind solche Leidenheiten oder Leiden, als aus Aktion oder Reaktion hervorgehend, auch als Energien, operationes oder Thätigkeiten zu betrachten, und schon Leo I. begreift dieselben ausdrücklich ein, wo er von der operatio der menschlichen „forma" neben der göttlichen redet, indem er die erstere sogar vorzüglich in den Leiden Christi ihren Gegensatz zu letzterer bekunden läßt. Umgekehrt können freilich auch alle vitalen Thätigkeiten der geschöpflichen Natur insofern als Leidenheiten bezeichnet werden, weil und inwiefern die Creatur nie absolut aus sich, sondern unter einem bewegenden Einflusse von Außen, speziell von Seiten Gottes

wirkt und in ihrer Bethätigung sich selbst aktuirt und in sich verändert wird. Aber dieses Leiden oder Bewegtwerden schließt die eigene Thätigkeit oder die Selbstbewegung der menschlichen Natur in Christus ebenso wenig aus, als in allen anderen geschöpflichen Naturen, und wenn daher die Monotheleten auf diesen Grund hin die menschliche Thätigkeit Christi bestreiten wollten, mußten sie zugleich alle geschöpfliche Thätigkeit läugnen.

803 Auf den kürzesten und schärfsten Ausdruck gebracht, drehte sich daher die ganze Controverse um die eigene immanente Thätigkeit oder die Selbstbewegung der menschlichen Natur oder auch der menschlichen „Wesenheit" (οὐσία) in Christus, oder um die Bewegung derselben aus sich selbst und in sich selbst, welche bei den Griechen κίνησις οὐσιώδης, motus substantialis, genannt wird, weil und inwiefern sie aus der Substanz kommt und in derselben ist, in dem Sinne nämlich, wie Papst Agatho im Anschluß an Augustinus daraus, daß das menschliche Wollen motus animi ist, herleitet, daß es ein motus *naturae* sei. Hiernach versteht man, wie auch das natürliche Prinzip des Wollens und der Thätigkeit unter dem Namen ἐνέργεια von Damasc. (de duab. vol. n. 34) als Bewegung (ἔμφυτος κίνησις, δύναμις ἀεικίνητος) definirt wird, weil und wiefern es gleichsam eine sprudelnde Quelle der Bewegung ist. Desgleichen begreift man sofort, in welchem Sinne bei den durch die Menschheit gewirkten Wundern die menschliche Thätigkeit eine in sich abgeschlossene sein kann, nämlich insofern, als dieselbe vom menschlichen Willen ausgeht und in der Bewegung der menschlichen Kräfte und Glieder abschließt.

804 Sprachlich sind folgende Notizen über die auf den Willen und die Thätigkeit bezüglichen Ausdrücke bemerkenswerth, welche von *Max. M.* und *Joh. Dam.* oft und ausführlich erklärt und erörtert werden, während die Monotheleten eben in der Confusion dieser Ausdrücke und ihrer verschiedenen Bedeutung ihre Stärke suchten.

Hinsichtlich des Willens kommen sehr mannigfaltige Ausdrücke in Betracht. 1) θέλημα ist ebenso allgemein wie voluntas und Wille, zugleich aber spezifischer Ausdruck für das Willensvermögen. 2) θέλησις (= appetitus) ist der allgemeine Ausdruck für das Wollen als Streben, und steht daher, wie appetitus, ebensowohl für die angeborene, im Willensvermögen als einem Strebevermögen enthaltenen Tendenz und damit auch für das Willensvermögen selbst, wie für die hieraus hervorgehenden Akte (die appetitiones), seien sie unwillkürliche oder willkürliche. 3) βούλησις bezeichnet immer einen durch Erkenntniß des Objektes bedingten, und vorzüglich den ohne eigentliche Erwägung und Untersuchung auf Grund einfacher Apprehension erfolgenden Akt (die simplex voluntas oder vol. finis des hl. Thomas). 4) γνώμη (sententia, der consensus der Scholastiker) ist die auf Grund der abgeschlossenen Erwägung eintretende, im judicium practicum sich aussprechende Genehmhaltung eines Gutes durch den Willen. 5) προαίρεσις endlich (electio efficax = propositum) der aus dieser Genehmhaltung hervorgehende Entschluß, das betr. Gut zu realisiren oder zu erwerben. Von diesen Ausdrücken wird in der monotheletischen Controverse katholischerseits in der Regel θέλησις und subsidiarisch auch θέλημα gebraucht; die übrigen aber fast gar nicht, weil dieselben nur speziellere Formen der aktuellen θέλησις oder des Wollens bezeichnen, theilweise aber auch, namentlich die beiden letzten, im strengen Sprachgebrauch (wonach γνώμη und προαίρεσις eine aus vorher bestandener Unsicherheit der Erkenntniß und des Willens hervorgehende Genehmigung und Entschließung bedeuten) ein unvollkommenes Wollen resp. einen unvollkommenen Willenszustand ausdrücken, der beim menschlichen Willen Christi ebensowenig wie beim göttlichen denkbar ist. In diesem Sinne wurde gegenüber denjenigen Monotheleten, welche bloß das freie Wollen und Handeln in der Menschheit Christi verwarfen und das freie Wollen unter dem Namen θέλημα γνωμικόν als etwas mit der Vollkommenheit Christi Unverträgliches bezeichneten, auch von den Katholiken zuweilen geradezu geläugnet, daß es in der Menschheit Christi oder in Christus überhaupt einen „gnomischen Willen" gebe (vgl. *Max.* disp. c. Pyrrho). Wo und inwieweit dagegen die γνώμη, abgesehen von der Unvollkommenheit in ihrer Bildung, bloß auf das allen freien Entschlüssen zu Grunde liegende praktische Urtheil bezogen und zugleich als ein schlechtbin selbstständiges und selbsteigenes Wollen gedacht wird, kommt dieselbe jeder Person zu, und wurde sie daher zuweilen auch bei Christus zugegeben; aber dann mußte man auch zugleich sagen, das gnomische oder das schlechthin freie und in letzter Instanz entscheidende Wollen in Christus könne wegen der Einheit der Person nur eines sein, nämlich das göttliche, indem der menschliche Wille sich nicht nach eigener γνώμη bewege (*Dam.* l. 3. c. 19), oder das gnomische Wollen sei allerdings nicht, wie das Wollen

überhaupt, Sache der menschlichen Natur, sondern Sache der göttlichen Person. Ueberhaupt wurde der gnomische Wille in diesem Sinne im Gegensatz zum „natürlichen" auch als hypostatischer Wille bezeichnet, nicht deßhalb, weil nicht auch er der Person nur durch eine Natur und in einer solchen zukäme, sondern 1) weil und inwiefern er, als in letzter Instanz entscheidende Macht betrachtet, nicht nothwendig in der menschlichen Natur mitgegeben ist, sondern, je nach der Art ihrer Hypostasirung, auch in eine von ihr verschiedene Natur verlegt werden kann; und 2) weil und inwiefern er, als Akt betrachtet, durch seine Verschiedenheit in verschiedenen Subjekten eine Verschiedenheit nicht der Natur, sondern bloß der Inhaber der Natur bekundet, welche ihre natürliche Willenskraft in verschiedener Weise gebrauchen.

805 Während es in Bezug auf den Willen besonders darauf ankam, die verschiedenen Ausdrücke genau zu fixiren, kam es bezüglich der Thätigkeit darauf an, die verschiedenen Bedeutungen des Einen Ausdrucks ἐνέργεια genau zu unterscheiden. Derselbe bezeichnet nämlich ebenso wohl den actus primus, das Vermögen und die natürliche Tendenz zur Thätigkeit (potentia oder vis agendi) als eine das Wirken ermöglichende Wirklichkeit, wie den actus secundus, die Thätigkeit selbst oder das Wirken (operatio), und zwar ebenso wohl die unwillkürliche oder natürliche, wie die willkürliche, die eigentliche Handlung (actio). An dieser hinwiederum bedeutet er bald die Thätigkeit, soweit sie immanent oder Selbstbewegung und somit Selbstverwirklichung ist, bald die Wirksamkeit der Thätigkeit nach Außen (efficacia = virtus producendi), resp. die Richtung der Thätigkeit auf die Verwirklichung einer äußeren Wirkung, bald aber auch das äußere Produkt dieser Thätigkeit (ἐνέργημα oder ἐνεργητόν, opus oder operatum, Werk oder Wirkung).

806 Die katholische Lehre gegenüber dem Monotheletismus wurde zuerst von Martin I. im Conc. Later. (theils in symbolischer Form, theils in einer Reihe von Anathematismen can. 10 ff.), und sodann vom Conc. VI. in einer Erweiterung des Symbolums von Chalcedon definirt. Darnach bestehen in Christus vermöge der zwei Naturen auch zwei physische Willen (θελήσεις oder θελήματα) und zwei physische Thätigkeiten unverwandelt und unvermischt nebeneinander, aber so, daß diese Willen und Thätigkeiten ebenso unzertrennlich und unlöslich in derselben physischen Person physisch vereint (συμφυῶς ἡνωμένα Lat. c. 10 u. 11) sind, wie die Naturen, und daß letztere deßhalb in Gemeinschaft mit einander wollen und wirken, in beiderlei Arten von Wollen und Thätigkeit aber der Wollende und Thätigseiende physisch Einer und derselbe ist und mithin dieser selbe auf zweifache Weise will und thätig ist. Neben dem göttlichen Willen existirt daher auch ein von ihm physisch verschiedener menschlicher Wille, und neben der göttlichen Thätigkeit eine von ihr physisch verschiedene menschliche Thätigkeit; aber die Verschiedenheit der Willen involvirt weder einen Widerspruch derselben, noch auch eine Unabhängigkeit des einen vom andern; vielmehr ist der menschliche dem göttlichen so untergeordnet und von ihm beeinflußt, daß er demselben in Allem folgt (Conc. VI).

807 Mit Vorsicht und Nachdruck wurden stets zwei physische Willen und Thätigkeiten behauptet, und zwar nach der Erklärung der Theologen der damaligen Zeit aus mehrfachen Gründen, resp. in mehrfacher Hinsicht. Zunächst soll damit 1) negativ gesagt werden, daß man die Zweiheit der Willen und Thätigkeiten — oder die Besonderheit des menschlichen Willens oder Wollens, d. h. seiner habituellen oder aktuellen Tendenzen, und der menschlichen Thätigkeit gegenüber dem göttlichen Willen und der göttlichen Thätigkeit

— nicht behaupten wolle in dem Sinne, daß eine Einheit der Willen und Thätigkeiten hinsichtlich ihrer Richtung auf ein gemeinschaftliches Objekt oder Ziel oder eine gemeinschaftliche Wirkung auf Grund der Leitung und Bewegung des einen Willens durch den anderen, also m. E. W. eine Einheit der Harmonie und der Conspiration oder Zusammenordnung ausgeschlossen werde; vielmehr beziehe sich die Zweiheit nur auf das physische Wesen oder Sein des Wollens und der Thätigkeit in sich selbst. Das physische Sein und Wesen des menschlichen Wollens und Thätigseins aber besteht darin, daß es eine Bewegung der menschlichen Natur aus und in sich selbst ist; daher weist der Ausdruck „physisches Wollen und Thätigsein" 2) positiv darauf hin, daß die menschliche Natur als solche neben der göttlichen aus und durch sich selbst ein besonderes Prinzip sei, wodurch und worin sich das Wollen vollziehe, und daß sie mithin ein besonderes aktives Vermögen des Wollens und Wirkens in sich enthalte. Ueberdies wird 3) in der durch keine Wandlung und Vermischung beeinträchtigten Verschiedenheit des physischen menschlichen Wollens und Handelns (resp. des physischen Prinzips desselben) vom göttlichen betont, daß jenes in Christus ungeschmälert die ganze positive und reine Vollkommenheit besitze, welche es vermöge der menschlichen Natur überhaupt haben kann und in anderen bloßen Menschen besitzt, daß also insbesondere der menschliche Wille von Natur nach allem dem strebe, was zur Erhaltung und Vollendung der Gesammtnatur nothwendig ist, und ebenso wahrhaft sich selbst bestimme, wie in den übrigen Menschen. Dagegen wird 4) speziell beim Willen durch seine Bezeichnung als physischer Wille auch die Einschränkung intendirt und angedeutet, daß derselbe, sowohl in seinen natürlichen wie in seinen freien Strebungen, auch nur auf das sich richte, was der Natur gemäß (κατὰ φύσιν), und nicht auf das, was der Natur zuwider (παρὰ φύσιν) sei, daß derselbe also m. E. W. nur als naturgemäßes Wollen in Christus bestehe.

Für die nähere Ausführung der katholischen Lehre unterscheiden wir 808 A. das, was die Besonderheit des menschlichen Wollens und Wirkens betrifft, wie die Besonderheit der Natur sie fordert und mit sich bringt, und B. das, was das Verhältniß des menschlichen zum göttlichen Wollen und Wirken betrifft, wie die substanzielle Einigung der Naturen es fordert und mit sich bringt.

A. Was die Besonderheit des menschlichen Wollens und 809 Wirkens gegenüber dem göttlichen betrifft, so ergibt sich dieselbe im Allgemeinen evident daraus, daß die menschliche Natur Christi nach der Einigung mit dem Logos in ihrer Eigenart vollkommen fortbesteht. Nun ist es aber nicht bloß philosophisch evident, daß jede Natur, namentlich jede lebendige Natur, ein besonderes Prinzip des Strebens und der Thätigkeit, und jede geistige Natur auch ein Prinzip des Wollens ist; sondern auch theologisch wurde von jeher die Besonderheit des Wollens und der Thätigkeit als Kennzeichen einer besonderen Natur angesehen und sogar an erster Stelle zu den Proprietäten gerechnet, welche in Christus den Naturen ungeschmälert verbleiben. In Christus aber mußte die menschliche Natur um so mehr als Prinzip des Wollens und der Thätigkeit bestehen bleiben, weil der Zweck der Menschwerdung dies besonders erforderte, und andernfalls Christus gerade als Mensch ein todtes

Idol wäre, wie die Götter der Heiden. Wenn es ferner in Christus kein menschliches Wollen und Wirken gäbe, so müßte all seinem Wollen und Wirken die göttliche Natur als principium quo zu Grunde liegen und dasselbe könnte daher nicht der Person des Sohnes allein, sondern müßte der ganzen Trinität angehören. Und umgekehrt, wenn die Zahl der Personen für die der Willen und Thätigkeiten entscheidend wäre, müßte in der Trinität selbst jede Person ihren besonderen Willen und ihre besondere Thätigkeit haben. Wie aber hier die Einheit der Natur die Einheit des Willens und der Thätigkeit einschließt: so muß auch bei Christus die Zweiheit der Natur die Zweiheit der Willen und Thätigkeiten begründen.

810 Speziell findet sich in der menschlichen Natur Christi 1) zunächst ein natürlicher Wille im Sinne des vitalen Strebevermögens (des sogen. appetitus naturalis) oder der natürlichen Tendenz nach den naturgemäßen Gütern, welche sich namentlich in dem Widerstreben gegen die Beraubung oder die Gefährdung dieser Güter äußert. Ohne einen solchen natürlichen Willen, der im Menschen sich in einen animalischen und geistigen theilt, wären in Christus keine Affekte, insbesondere keine schmerzlichen Affekte denkbar. Wenn daher die heilige Schrift von Christus alle Arten und Stufen von Affekten (soweit dieselben nicht indecent sind) berichtet, vom Hunger und Durst bis hinauf zur Furcht und zur Trauer: dann ist damit auch der Bestand und die Aktivität des natürlichen Willens bekundet. Ganz besonders aber zeigt sich dieser natürliche Wille in der Agonie Christi, d. h. in dem durch das Widerstreben gegen den vorausgesehenen Tod hervorgerufenen Kampfe und in dem hierauf bezüglichen Gebete, worin Christus jenes Widerstreben gegen den Tod als Akt seines vom Willen seines Vaters und folglich auch von seinem eigenen göttlichen Willen verschiedenen und demselben materiell sogar entgegengesetzten Willens darstellt. Das Vorhandensein eines solchen natürlichen Willens in der Menschheit Christi kann um so weniger auffallen, als schon in der einen Natur des natürlichen Menschen außer den höchsten Vermögen auch die niederen ihre eigenen natürlichen Tendenzen haben.

811 Sodann findet sich in Christus 2) das geistige Strebevermögen nicht bloß im Sinne des natürlichen Strebens und der daraus hervorgehenden unwillkürlichen Selbstbewegung (der voluntas ut natura), sondern auch im Sinne eines vom göttlichen Willen verschiedenen Vermögens der Selbstbestimmung (der voluntas ut ratio). Auch dies ergibt sich mit höchster Klarheit aus dem erwähnten Gebete des Heilandes, indem er darin ausspricht, daß er auf die Befriedigung seines natürlichen Strebens verzichte und aus Gehorsam dasselbe wolle, was Gott will. Die innerliche Verschiedenheit des sich selbst bestimmenden menschlichen Willens vom göttlichen spricht sich hier in doppelter Weise aus, einerseits in seiner physischen Einheit mit dem natürlichen Willen, dessen Streben er verläugnet, und andererseits in seinem Gegensatz zum göttlichen Willen, den er als eine über ihm stehende Norm seines Wollens anerkennt. Ueberhaupt ist das besondere menschliche Vermögen der Selbstbestimmung am schärfsten ausgesprochen in allen Stellen, welche vom Gehorsam Christi, d. h. von der unterwürfigen Gleichförmigmachung seines Willens mit dem göttlichen reden.

Hiermit ist auch zugleich der Einwand abgewiesen, welcher die relative Selbst- 812 ständigkeit des menschlichen Willens in Christus deßhalb in Frage stellt, weil derselbe in Allem von Gott bewegt werde; denn diese Bewegung muß, wenn sie mit einer gehorsamen Unterwürfigkeit zusammen bestehen soll, so gedacht werden, daß das Bewegte nicht wie eine Maschine dem Anstoß nachgibt, sondern durch eigene Selbstbestimmung sich der Intention des Bewegers anschließt und sein Wollen dem Wollen des letzteren gleichförmig macht. Dieser Einwand kann um so weniger verfangen, weil man sonst jede geschöpfliche Selbstbestimmung, ja überhaupt jede geschöpfliche Selbstbewegung läugnen müßte. Im Gegentheil, so wenig im Menschen die Bewegung der niederen vitalen Kräfte durch den geistigen Willen in deren Bethätigung den Charakter der Selbstbewegung aufhebt, so wenig kann in Christus die Bewegung seines menschlichen Willens durch den göttlichen dessen Selbstbestimmung aufheben. Da ferner der göttliche Wille in seiner Allmacht auch die Macht besitzt, unfehlbar die Uebereinstimmung des menschlichen Willens mit sich zu erzielen: so ist damit zugleich der weitere Einwand erledigt, daß der menschliche Wille in Christus, wenn vorhanden, auch in Widerspruch zum göttlichen müsse treten können. Beide Einwände gehen im Grunde davon aus, daß man, um den Einfluß der Gottheit auf das Leben der Menschheit ganz in derselben Weise denken zu können, wie den Einfluß der menschlichen Seele auf das Leben des Leibes, der Gottheit keine wesentlich höhere Macht zuschreibt, als ein geschöpflicher und speziell der menschliche Geist besitzt, der allerdings nur dann das innerlich bewegende Prinzip in einem Wesen sein kann, wenn er das einzige ist, daher kein anderes selbstthätiges Prinzip in demselben Wesen neben sich duldet und, sobald ein selbstthätiges Prinzip neben ihm existirt, auch dasselbe nicht so beherrschen kann, daß es stets in Gleichförmigkeit mit seinem Willen thätig ist.

Die positiven und inneren Gründe für den menschlichen Willen in Christus 813 hat *Damasc.* l. de duab. vol. prägnant zusammengestellt, wie folgt: Si non assumpsit humanam voluntatem Christus, qua voluntate factus est Patri *obediens?* Si non assumpsit humanam voluntatem, qua voluntate factus est *sub lege?* Si non assumpsit humanam voluntatem, qua voluntate *implevit omnem justitiam?* Si non assumpsit humanam voluntatem, non attulit ei *remedium*, quod primum in morbum inciderat; quod enim non assumptum fuit, non est curatum, ut ait Gregorius Theologus; quid enim offenderat nisi voluntas? Quod ergo offenderat, quod peccaverat, id demum amplius curatione egebat. Quodsi neges id ab eo assumptum, quod peccaverat: fateare necesse est, nec peccatricem quidem ac aegram naturam eum assumpsisse. Quod si non assumpsit, nec humanam assumpsit naturam; ipsa quippe est, quae peccaverat.

Endlich findet sich 3) in Christus auch ein von dem göttlichen verschie- 814 denes menschliches Vermögen der Thätigkeit im Allgemeinen und des Handelns insbesondere, so zwar, daß die daraus hervorgehenden Thätigkeiten und Handlungen, physisch d. h. als Selbstbewegung betrachtet, als in sich abgeschlossen angesehen werden müssen und in keiner Weise mit den göttlichen zu Einer Thätigkeit oder Handlung identifizirt oder vermischt werden können. Das ergibt und erklärt sich vorzüglich aus dem sub 1 und 2 Gesagten. Denn das natürliche Streben, wie die freie Selbstbestimmung, zielt eben wesentlich auf eine Thätigkeit oder ein Handeln, näher auf eine immanente Thätigkeit oder eine Selbstbewegung ab, und unter diesem Gesichtspunkte kann kein Thun und Handeln einer Natur mit dem einer anderen Eins werden; denn wenn auch die eine Natur auf das Zustandekommen oder die äußere Wirksamkeit der Selbstbewegung einer anderen Natur Einfluß üben kann, so kann doch die Selbstbewegung der einen Natur nie die der anderen Natur werden, ohne daß die Naturen in einander aufgehen oder zu Einer sich verschmelzen. Ebensowenig ist es denkbar, daß beide Naturen durch Verschmelzung oder Vermischung zu Einer einzigen immanenten Thätigkeit sich

verbinden; denn in diesem Falle müßte die Gottheit an die Creatur gebunden und von ihr abhängig werden, wie die menschliche Seele in den animalisch-vegetativen Lebensfunktionen an den Leib gebunden ist und als Substrat dieser gemischten immanenten Thätigkeit innerlich mitverändert wird. Ueberdieß werden alle Handlungen der Menschheit unmittelbar von dem eigenen Willen derselben bestimmt und geleitet; zwei Willen können aber unmöglich einen gemeinschaftlichen Willensakt erwecken, und so ist auch die ganze unmittelbar durch den menschlichen Willensakt bestimmte Handlung gegenüber der durch den göttlichen Willensakt bestimmten Thätigkeit der Gottheit wesentlich in sich als eine eigene Handlung ebenso abgeschlossen, wie wenn sie von einer anderen Person gesetzt würde. Aus diesem Grunde sind die Akte der göttlichen und die der menschlichen Natur mehr gegeneinander abgeschlossen, als im Menschen die Akte der niederen und der höheren Kräfte oder die Thätigkeit des Körpers und des Willens, und können namentlich nicht einmal in derselben Weise zu einer Gesammthandlung zusammentreten, wie hier, wo beide Thätigkeiten sich wechselseitig bedingen und bestimmen und ein einziger Willensentschluß die Seele der Handlung ist, und wo daher die Gesammthandlung immerhin als physisch Eine betrachtet werden kann. Sie können nur so zu einer Gesammthandlung zusammentreten, wie die Handlungen verschiedener Personen sich zur Bezielung und Erzielung einer gemeinschaftlichen äußeren Wirkung verbinden können, nur daß bei Christus die Handlungen nicht bloß im gemeinschaftlichen Ziele, sondern auch im gemeinschaftlichen Träger und in der physischen Einigung ihrer Prinzipien verbunden sind und insofern allerdings nicht bloß äußerlich zusammentreten, sondern ursprünglich zusammenhängen und nicht bloß moralisch, sondern physisch untereinander verbunden sind.

815 Der hiegegen gerichtete Einwand der Monotheleten aus der Einheit der handelnden Person führt sich auf ein Mißverständniß des Satzes zurück: *actiones sunt suppositorum*, als ob derselbe besage, das suppositum resp. die Person als solche und allein begründe die Form der Thätigkeit. Indeß a) besagt das Prinzip im Allgemeinen nur, daß das Suppositum ebenso der Träger der Thätigkeit sei, wie der Kraft, wodurch dieselbe geübt wird, und daß folglich es allein das Thätige oder das principium quod, die Natur bloß princ. quo sei. Uebrigens wurde dabei ursprünglich gar nicht an den Gegensatz zwischen dem Suppositum und seiner Natur, sondern bloß an den Gegensatz zwischen dem Suppositum als einem Ganzen und den Theilen seiner Natur gedacht; aber gerade bei diesem Gegensatze ist es offenbar, daß die Einheit des Suppositums nicht auch die Einheit seiner Thätigkeiten mit sich bringt; denn beim Menschen z. B. ist die Thätigkeit des geistigen Erkennens wesentlich verschieden vom Sehen und Hören, und ebenso sind viele actus imperati, wenn auch moralisch Eins mit dem actus imperans, doch physisch von demselben verschieden. Wenn nun schon die Verschiedenheit der Theile Einer Natur eine verschiedene Thätigkeit begründet, dann a fortiori die Verschiedenheit zweier ganzer Naturen. b) In einem spezielleren Sinne sagt man beim persönlichen Suppositum, daß die freien Handlungen nicht bloß ihm gehören, und zwar in der Form der sittlichen Zurechenbarkeit, sondern auch von ihm und nicht von der Natur ausgehen, insofern nämlich, als die Setzung und Richtung der freien Handlungen nicht, wie die der unfreien Thätigkeiten, schon durch die natürlichen Tendenzen in einer den verschiedenen Inhabern derselben Natur gemeinschaftlichen Weise im Voraus festgestellt sei, sondern erst von jedem einzelnen Inhaber durch seine Selbstbestimmung festgestellt werde. Aber auch diese Selbstbestimmung wird von dem Inhaber der Natur doch nur durch den Gebrauch der zu ihr gehörigen Kräfte vollzogen, und er kann sie folglich in doppelter Weise vollziehen, wenn er ein doppeltes Erkenntniß- und Willensvermögen hat.

Ebenso wenig verfängt der *zweite Einwand*, daß die Menschheit vermöge der substanziellen Einigung mit einem höheren Prinzip der Thätigkeit nothwendig als *ein Organ oder Werkzeug dieses höheren Prinzips* erscheine, und daher dieses allein als thätig und seine Thätigkeit als die einzige gedacht werden könne und müsse. Daß die Menschheit vermöge der Union in einem gewissen Sinne Organ des göttlichen Prinzipes sei, ergibt sich allerdings von selbst; die daraus zu ziehenden Folgerungen müssen sich aber im konkreten Falle nach der eigenthümlichen Natur der betreffenden Prinzipien und ihres Verhältnisses zu einander richten. In unserem Falle besteht nun allerdings 1) das Grundverhältniß zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Prinzip, daß dieses der einzige Träger und Inhaber auch der Thätigkeit des niederen Prinzipes, also der einzige operator ist, und daß folglich das niedere Prinzip nicht als ein für sich bestehendes, sondern nur *als ein dem höheren angehöriges Organ wirkt*. Aber dieses Organ ist eben eine in sich selbst lebendige und zwar geistig lebendige Natur, die gerade darum von dem höheren Prinzipe, dem Logos, angenommen wird, damit dieses noch in einer *neuen, von seiner ursprünglichen verschiedenen Weise thätig* sei. Sodann steht 2) hier allerdings auch *die Thätigkeit des niederen Prinzipes in spezieller Weise unter dem leitenden und bewegenden*, resp. *verklärenden und erhebenden, Einflusse des höheren Prinzipes*. Aber auch hieraus folgt wiederum nur, daß die beiden Thätigkeiten nicht koordinirt sind, sondern eine der andern subordinirt ist, oder auch, wie Leo I. (ep. ad Flav.) sehr treffend sagt, daß die höhere Thätigkeit ein operari schlechthin, die niedere ein exsequi ist, keineswegs aber, daß die niedere gar nicht mehr eine eigenthümliche Thätigkeit neben der höheren ist; im Gegentheil wird dieß hier vorausgesetzt, und bei den eigentlich menschlichen Handlungen wirkt die menschliche Freiheit sogar in der Form eines agens principale, resp., im Vergleiche zu unpersönlichen Werkzeugen, in der Form eines agens ministeriale. Endlich bringt es das Verhältniß der Menschheit zur Gottheit 3) mit sich, daß die erstere bei gewissen Wirkungen, nämlich den Wundern, allerdings auch in dem Sinne *bloß werkzeuglich* wirkt, daß die Wirkung im Grunde allein von dem höheren Prinzipe ausgeht, und so der aktive Einfluß der Menschheit auf die Wirkung mit dem der Gottheit nur eine einzige Wirksamkeit darstellt. Aber auch hier ist der werkzeugliche Einfluß in der Regel an irgend eine menschliche Handlung (des Befehles, der Berührung) geknüpft, und erscheint daher die Menschheit selbst hier selbstthätig neben der Gottheit, wenn nicht bez. der wunderbaren Wirkung, so doch bez. der von der Gottheit in der Hervorbringung dieser Wirkung benützten menschlichen Handlung. 816

Mit diesem Einwand hängt der *dritte Einwand* zusammen: nach Cyrill (oder vielmehr nach der Kirchenlehre selbst) liegt die wesentliche Folge der substanziellen Einigung darin, daß das Fleisch Christi an der lebendigmachenden Kraft der Gottheit theilnehme, was Cyrill öfters so ausspricht, das Fleisch Christi habe *dieselbe Wirksamkeit* (Energie) *wie die Gottheit*, oder von Natur Eine mit *dieser gemeinsame Wirksamkeit*. Nimmt man den letzteren Ausdruck für sich allein und außer dem Zusammenhange mit dem ersteren, dann könnte es vielleicht scheinen, es sei hier an die innere physische Lebensthätigkeit in der Menschheit Christi gedacht, welche ebenso mit der Thätigkeit der Gottheit Eins sei, wie die vegetativ animalische Lebensthätigkeit des menschlichen Leibes mit der der Seele. Aber im Zusammenhange mit dem ersteren Ausdrucke bedeutet der letztere offenbar nur, die Menschheit Christi habe *außer und über ihrer inneren und eigenthümlichen physischen Kraft für ihr eigenes Leben* auch noch Antheil an der *übernatürliches Leben spendenden Kraft und Wirksamkeit* der leibhaftig in ihr wohnenden Gottheit, welche auch ihr vermöge der substanziellen Verbindung und in der Weise, wie es durch dieselbe geschehen kann, mit eigen sei, so nämlich, wie dem glühenden Eisen vom Feuer die Kraft zu leuchten und zu wärmen mitgetheilt wird. Auch diese „Einheit der Kraft und der Wirksamkeit“ schließt daher die eigene Kraft und Thätigkeit der Menschheit nicht aus, sondern setzt dieselbe vielmehr voraus; ja sie nimmt, wie die VV. sich ausdrücken, dieselbe geradezu in Anspruch, indem eben ihretwegen, d. h. *um zu zeigen*, daß jene Kraft der Menschheit miteigen sei, die *Aeußerung und Bethätigung derselben an die eigenen Handlungen der Menschheit Christi geknüpft wurde*, geschweige daß der göttliche Willensakt, von dem diese Bethätigung ausgeht, und der menschliche Akt physisch Eins würde. 817

Vgl. zum letzten Punkte *Thomassin*. l. c. cap. 7. Die betreffenden Stellen Cyrills 818

s. oben n. 248 ff. Speziell gehört hierhin Cyr. in Joan. 6, 54: Audiant igitur, qui fidem in Christum prae vecordia nondum suscepere: *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis, et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis.* Expertes enim et vacui plane vitae, quae in sanctificatione ac felicitate est, remanent, qui per mysticam eulogiam non susceperunt Filium. Vita enim est secundum naturam, in quantum et ex vivente Patre genitus est; vivificum autem nihilo minus etiam sanctum ejus corpus conjunctum aliquo modo et Verbo cuncta vivificanti ineffabiliter unitum, quod idcirco ejus esse reputatur ac velut unum cum ipso censetur. Indivisus enim est post incarnationem, praeterquamquod Verbum ex Deo Patre existens et templum ex virgine assumptum intelliguntur non idem esse natura; non enim consubstantiale est corpus Christi Verbo divino, sed unum congressu et concursu incomprehensibili. Quum ergo vivifica facta sit caro Salvatoris, utpote vitae secundum naturam, Verbo nimirum divino, unita, cum illam degustabimus, tunc vitam habebimus in nobis, ei quippe simul uniti, quemadmodum ipsa Verbo inhabitanti. Hanc enim ob causam etiam in suscitandis mortuis non verbis tantum et nutu Deo convenienti Salvatorem operatum esse comperimus, sed carnem suam quasi cooperatricem ad hoc potissimum adhibuisse, ut ostenderet illam vivificare posse ac velut unum quid cum ipso jam factam esse: enimvero proprium ejus, nec alterius corpus est. Unde, cum principis Synagogae filiam suscitavit dicens: *Filia surge,* apprehendit manum ejus, ut scriptum est; eam nempe omnipotenti suo jussu ut Deus et rursus tactu sanctae carnis vivificando, unam esse et eandem utriusque demonstrat operationem. Praeterea cum in civitatem Naïm advenisset, et efferretur filius ille matris unicus, rursus tetigit loculum, dicens: Adolescens, tibi dico, surge. Itaque non solo verbo mortuos excitari vult, sed ut ostendat vivificum esse suum corpus, ut jam antea diximus, mortuos tangit et per ipsum vitam jam corruptis immittit. Zu dieser Stelle bemerkt *Max. M.* ep. ad Nicandr.: Idcirco unam Verbi sanctaeque ipsius carnis et conjunctam utriusque actionem dicit [Cyrillus], unam propter unionem, conjunctam propter partes; ut quae ipsius sit tum in mandato omnipotenti tum etiam in attactu sanctae carnis; utroque enim modo Deus Verbum eam praestitit, ut, per carnem etiam vitam tribuendo, ipsam quoque plane vivificam factam esse ostenderet. Quemadmodum et ignis per ferrum comburens conjunctione sua cum ferro facit, ut ferrum quoque vim habeat comburendi, ut jam non ignis tantum natura sua, sed ferrum etiam conjunctione comburat. Divinam igitur Verbi in miraculis peragendis actionem non Verbi solum ipsius natura esse patet, sed etiam sanctae illius carnis propter conjunctionem in persona, quam sociam in divinis adhibuit, ut doctor ait, quemadmodum et anima corpus adhibet propriis operibus explendis. Im Uebrigen hat Niemand deutlicher als Cyrill, wie die in der defin. Conc. VI. angeführte Stelle aus thes. pg. 286 zeigt, den unverwischbaren Unterschied der göttlichen und menschlichen Thätigkeit eingeschärft.

319 Außerdem beriefen sich die Monotheleten auch auf eine Stelle aus *Dionys. Areop.* ep. 4. ad Cajum, worin von einer nova *actio theandrica* die Rede ist, indem sie das nova durch una fälschten und unter der actio theandrica eine Thätigkeit verstanden, welche als Ein physischer Akt aus der zu Einem principium quo agendi verschmolzenen göttlichen und menschlichen Natur hervorgehe, nicht eine aus zwei auf einander bezogenen und in ihrem Prinzip und Ziel geeinigten Akten zusammengesetzte Gesammtaktion, resp. je einen Akt, der auf den anderen, in seinem Prinzip mit ihm geeinigten, bezogen und durch dessen Einfluß in seiner Entstehung oder Beschaffenheit oder durch dessen Mitwirkung in der Form seiner äußeren Wirksamkeit bestimmt wird. Ebenso hätten sie sich auf die von *Dion.* gegebene Erklärung der actio theandrica: operari *humana divine, divina humane* und damit zugleich auf viele andere VV., die ähnlich reden, berufen können, was sie jedoch weniger thaten, weil diese Ausdrücke zwar einzeln genommen im Sinne eines eigentlichen Mischaktes gedeutet werden können, aber, neben einander gestellt, doch zwei von einander verschiedene Formen der Thätigkeit darstellen, in welchen bald das eine, bald das andere Prinzip der Thätigkeit überwiegt, was zu ihrer Lehre von der Einen Thätigkeit nicht paßte. Näheres hierüber unter n. 329 ff.

320 B. Das Verhältniß des menschlichen Wollens und Wirkens zu dem göttlichen, welches die substanzielle Einigung der Naturen in einer Hypostase mit sich bringt, gestaltet sich im Einzelnen nach den kirchlichen Definitionen wie folgt.

321 1. Vor Allem ist hervorzuheben, daß vermöge der substanziellen Einigung der Naturen der Träger und Inhaber des menschlichen Wollens und Wirkens kein anderes Subjekt oder keine andere Person ist als der Träger und Inhaber des göttlichen Wollens und Wirkens, und daß man folglich von dieser Person sagen muß, sie sei nicht minder bezüglich des menschlichen Wollens und Thuns der Wollende und Handelnde (der operator), wie hinsichtlich ihres göttlichen Wollens und Thuns. Diese Einheit der wollenden und handelnden Person beruht näher darauf, daß die menschliche Natur nicht als ein für sich bestehendes Wesen, sondern als eine in die göttliche Person aufgenommene, nur in ihr bestehende Natur thätig ist, und daß eben mit der Natur selbst auch deren Thätigkeit der göttlichen Person eigen wird.

322 2. Wie aber die substanzielle oder physische Einigung der Substanz der beiden Naturen in derselben Person kein bloßes Nebeneinandersein darstellt (analog etwa der Verbindung zweier Hände an demselben Leibe), sondern eine innigste Inexistenz der beiden Naturen und eine Unterordnung der einen unter die andere einschließt (analog, nicht gleich, derjenigen, die im Menschen zwischen Leib und Seele besteht): so besteht dasselbe Verhältniß der Inexistenz und der Unterordnung zwischen den Naturen auch in ihrer Eigenschaft als Prinzipien des Wollens und Wirkens, inwiefern die eine als das niedere Prinzip dem anderen als dem höheren, herrschenden oder hegemonischen an- und eingegliedert ist, und dieses jenem leibhaftig einwohnt und dasselbe durchdringt und erfüllt. Hieraus ergibt sich dann auch ein höchst inniges Wechselverhältniß der göttlichen und der menschlichen Thätigkeit, welches schon Leo I. dahin bestimmt hatte, daß eine Natur in Gemeinschaft mit der anderen das ihr Eigene wirke. Selbstverständlich gestalten sich aber Grund, Form und Umfang dieser Gemeinschaft ganz verschieden, ja in entgegengesetzter Weise, wo von dem Wirken des menschlichen Prinzips in Gemeinschaft mit dem göttlichen, und umgekehrt von dem Wirken des göttlichen Prinzips in Gemeinschaft mit dem menschlichen die Rede ist.

323 3. Das Wollen und Wirken des menschlichen Prinzips in Gemeinschaft mit dem göttlichen schließt wesentlich eine Abhängigkeit des ersteren von letzterem, aber zugleich auch eine Erhöhung desselben ein. Im Einzelnen gestaltet sich dasselbe wie folgt.

324 a) Zunächst wirkt das menschliche Prinzip wesentlich in Gemeinschaft mit dem göttlichen, weil und in wiefern es nur in diesem und durch dieses subsistirt und insoferne durch dasselbe auch als Prinzip seiner eigenen Thätigkeit vollendet wird. Obgleich aber diese Gemeinschaft zunächst nur eine Angehörigkeit des menschlichen Prinzips an das göttliche darstellt, welche zur Folge hat, daß die menschliche Thätigkeit dem göttlichen Prinzip angehört: so fordert doch der Vollbegriff dieser Angehörigkeit zugleich, daß auch die menschliche Thätigkeit selbst durch den Einfluß der göttlichen Thätigkeit, wenigstens in der allgemeinen

Form, wie Gott die Thätigkeit aller Creaturen beeinflußt, verursacht werde; denn die volle Angehörigkeit einer Thätigkeit an eine Person ist nicht schon adäquat dadurch hergestellt, daß dieselbe in dem Umfange der Person vorhanden ist oder vor sich geht; sie fordert überdies, daß sie von dem personbildenden Prinzip selbst mitverursacht werde. Wie man nämlich bei Menschen die einfachen actus hominis von den actus humani als den eigentlichen persönlichen Akten dadurch unterscheidet, daß die letzteren durch das oberste und freiwirkende Prinzip im Menschen verursacht werden: so werden auch bei Christus die Acte der Menschheit erst dadurch recht eigentlich Akte der göttlichen Person, daß sie unter dem Einfluß der eigenen Thätigkeit des göttlichen Prinzips zu Stande kommen. Aber auch umgekehrt reicht der bloße aktive Einfluß Gottes auf eine creatürliche Thätigkeit zwar unter Umständen aus, um dieselbe zu einem eigenen Werke, nicht aber, um sie zu einer eigenen Thätigkeit oder Handlung Gottes zu machen; dazu ist vielmehr nothwendig, daß jener Einfluß Gottes auf eine mit ihm persönlich verbundene und in ihm hypostatisch vollendete geschöpfliche Natur geübt werde. Weil aber nun jener aktive Einfluß Gottes bei jedem geschöpflichen Prinzip sich von selbst versteht, so kann man immerhin einfach sagen: die Thätigkeit der Menschheit Christi werde dadurch eine Thätigkeit Gottes, daß sie in der Angehörigkeit der Menschheit an die göttliche Person geübt werde.

825 b) Sodann wirkt das menschliche Prinzip in Gemeinschaft mit dem göttlichen insofern, als es in Folge der Vereinigung mit diesem in seiner ganzen Thätigkeit nicht bloß unter dem allgemeinen, auf jede geschöpfliche Natur sich erstreckenden, sondern unter einem ganz besonderen Einflusse des göttlichen Prinzips steht. Durch diesen Einfluß der Thätigkeit des göttlichen Prinzips wird α) bewirkt, daß das menschliche Prinzip bezüglich der natürlichen Leidenheiten nicht mit Nothwendigkeit denselben unterworfen bleibt und nur unter Zulassung des göttlichen Prinzips denselben verfällt, aber eben darum überhaupt keinen solchen verfallen kann, welche mit der Würde der göttlichen Person in Widerspruch stehen. Ferner wird durch den göttlichen Einfluß β) bewirkt, daß von der Freiheit des menschlichen Willens die Willkür und Gebrechlichkeit ausgeschlossen wird, vermöge deren er vom göttlichen Willen abweichen könnte, daß vielmehr im Gegentheil der Willensentschluß sich stets in vollkommenstem Einklange mit dem göttlichen Willen befindet oder als ein von diesem inspirirter auch stets mit demselben conspirirt. Sodann wird durch den göttlichen Einfluß γ) bewirkt, daß die Menschheit ihre menschliche Thätigkeit entweder mit einer übernatürlichen innerlichen Vollkommenheit (wie namentlich die geistige Thätigkeit des Erkennens und Wollens) oder doch unter und mit Umständen wirkt, worunter oder womit sie durch ihre natürliche Kraft allein dieselben nicht wirken könnte (wie beim Wandeln Christi auf dem Wasser). Diese drei Formen des göttlichen Einflusses führen bei den Vätern die Namen: ἔνδοσις (permissio), κίνησις (motio) und συνέργεια (cooperatio). Ein derartiger Einfluß kann zwar an sich von Gott auch auf die Thätigkeit einer geschaffenen Person geübt werden; aber in diesem Falle wäre derselbe nicht in dem substanziellen und physischen Zusammenhang (der συμφυΐα in den canones des Conc. Lat.) der menschlichen Natur mit

der göttlichen begründet und von derselben getragen, und würde man daher hier auch nicht in demselben Sinne wie bei Christus sagen können, daß die menschliche Natur in Gemeinschaft mit der göttlichen wirke.

In diesem doppelten Verhältnisse der menschlichen Thätigkeit Christi zum göttlichen Einflusse liegt aber offenbar außer der Abhängigkeit zugleich eine Erhöhung derselben, indem die menschlichen Handlungen Christi durch ihre Erhöhung zu Handlungen Gottes auch göttliche Würde erhalten, und das menschliche Vermögen, sie zu setzen, in derselben Person mit der Macht verbunden ist, dieselben in einer stets Gottes würdigen und nur durch Gott möglichen Weise zu setzen. Das Erstere und zum Theil auch das Letztere drücken die VV. dadurch aus, daß sie sagen, der menschliche Wille Christi, resp. seine menschlichen Handlungen seien ganz vergöttlicht (durchgottet), das Letztere aber dadurch, daß sie sagen, Christus wirke auch das Menschliche in göttlicher Weise (**humana** *divine*). 826

4. Während die gesammte menschliche Thätigkeit Christi in sich selbst und nothwendig unter dem göttlichen Einflusse steht: kann man von derjenigen Thätigkeit, worin das göttliche Prinzip das ihm Eigene in Gemeinschaft mit dem menschlichen wirkt, nicht dasselbe sagen. Denn die göttliche Thätigkeit kann in keiner Weise weder in sich selbst noch in Bezug auf ihre äußere Wirksamkeit unter dem Einflusse einer geschöpflichen Thätigkeit stehen, und ebensowenig kann sie in ihrer äußeren Wirksamkeit an dieselbe so gebunden sein, daß sie der Mitwirkung derselben bedürfte oder nicht ohne dieselbe wirken könnte (etwa so, wie beim Menschen die geistige Thätigkeit der Seele durch die animale Thätigkeit bedingt und die äußere Wirksamkeit des Geistes nothwendig an den Gebrauch der körperlichen Organe geknüpft ist). Vielmehr reducirt sich diese Gemeinschaft darauf, daß das göttliche Prinzip in den ihm eigenen äußeren Werken, soweit und inwiefern dabei eine Mitwirkung des menschlichen Prinzips möglich, zulässig und angemessen ist, die Thätigkeit des letzteren, als eine ihm ebenfalls eigene, zum Mittel oder Vehikel der Ausführung seines Willens und zur Bethätigung seiner Kraft macht. Nicht möglich und zulässig ist eine solche Mitwirkung bei dem göttlichen Werke der Erschaffung, wohl aber bei der Regierung der Creatur und der übernatürlichen Einwirkung Gottes auf dieselbe, und angemessen, ja hypothetisch nothwendig bei allen Werken, welche das ewige Wort als von Gott gesandt und als in seiner Menschheit existirend vollbringen sollte. Wirklich vorhanden aber ist diese Mitwirkung bei allen denjenigen göttlichen Werken, welche speziell als Werke Christi, nicht einfach als Werke Gottes auftreten und geltend gemacht werden. In diesem als selbstverständlich vorausgesetzten Sinne, und darum ohne ausdrückliche Einschränkung oder Erklärung, reden daher die VV., besonders Leo I., ganz allgemein ebenso davon, daß in Christus, d. h. in den Werken Christi als solchen, die Gottheit das Göttliche nicht ohne die Menschheit wirke, wie davon, daß die Menschheit das Menschliche nicht ohne die Gottheit wirke. Weil und inwiefern sodann die menschliche Thätigkeit, welche der Gottheit und deren eigenen Werken dient, demselben göttlichen Prinzip angehört oder nicht eine Gott fremde, sondern Gott eigene Thätigkeit ist, also nicht äußerlich, sondern innerlich in ihrem Prinzip mit der 827

göttlichen Thätigkeit in deren Prinzip zusammenhängt oder verwachsen ist, sagen die VV. weiterhin ebenfalls ganz allgemein, daß in Christus Gott das Göttliche in menschlicher Weise, divina *humane*, wirke.

828 5. Die Leoninische Formel, daß jede Natur in Gemeinschaft mit der anderen das ihr Eigene wirke, kann und muß aber dahin ergänzt werden, daß in gewissem Sinne auch jede Natur das der anderen Eigene als ihr miteigen wirke. So wirkt die göttliche Natur nicht bloß die göttlichen Werke, sondern auch die menschlichen Handlungen als ihre eigenen, in wiefern sie, als identisch mit dem Logos gefaßt, die menschliche Natur als ihr Eigenthum besitzt und deren Handlungen ihr Werk sind. Und umgekehrt wirkt die menschliche Natur nicht bloß ihre menschlichen Handlungen und Werke, sondern auch die eigenen Werke der Gottheit als ihre eigenen insofern, als ihre eigene auf solche Werke abzielende Thätigkeit getragen und beseelt ist von der ihr nicht zufällig und äußerlich, sondern wesenhaft und innerlich eigenen vis vivifica oder der ihr wesenhaft einwohnenden Kraft der Gottheit (s. oben n. 325 f.). Indeß wurde diese Ausdrucksweise in den monotheletischen Streitigkeiten in der Regel vermieden, um nicht zu Mißdeutungen Anlaß zu geben.

829 6. Aus der Leoninischen Formel erklärt sich leicht und wurde auch von den VV. erklärt, inwiefern bei Christus vermöge seines eigenthümlich zusammengesetzten Wesens von einem ihm eigenthümlichen Wirken die Rede sein könne, in welchem sich sein gottmenschliches Sein abspiegele. Die Väter wurden zu dieser Erklärung dadurch veranlaßt, daß in der That der Areopagit (ep. 4. ad Cajum) aus dem gottmenschlichen Wesen Christi ein gottmenschliches Wirken (energia oder actio theandrica) gefolgert und die Monotheleten dasselbe zu ihrem Schlagwort gewählt hatten. Aber der Areopagite selbst hatte den Sinn des Ausdruckes hinreichend erklärt, indem er die actio theandrica in folgender Verbindung vorbringt: „Obgleich an sich über die Menschen erhaben, ist Jesus wahrer Mensch geworden, aber kein bloßer Mensch, wie die anderen, sondern übermenschlich bleibend: und so hat er nicht als Gott (κατὰ θεὸν, d. h. einfach in göttlicher Weise, wie die anderen göttlichen Personen) das Göttliche gewirkt, noch das Menschliche als Mensch (κατ᾽ ἄνθρωπον, d. h. einfach in menschlicher Weise, wie die anderen, die bloßen Menschen), sondern, da in ihm Gott Mensch geworden (ἀνδρωθέντος θεοῦ), unter uns ein neues gottmenschliches Wirken gezeigt."

830 Der nächstliegende Sinn des Ausdrucks ist demnach der, daß unter dem gottmenschlichen Wirken in recto einerseits die menschliche Thätigkeit verstanden wird, in wiefern sie unter dem mitwirkenden Einfluß der derselben Person angehörigen göttlichen Thätigkeit vollzogen wird, andererseits die göttliche Thätigkeit, in wiefern sie unter Mitwirkung der derselben Person angehörigen menschlichen Thätigkeit nach Außen wirkt, m. a. W. die auf Grund des gottmenschlichen Wesens Christi göttlich beeinflußte menschliche, oder die in ihrer äußeren Wirksamkeit menschlich vermittelte göttliche Thätigkeit. Hiernach wären alle menschlichen Handlungen Christi ohne Ausnahme auch gottmenschliche Handlungen, und wenn schon nicht in allen gleichmäßig der göttliche Einfluß auf die

stanz oder die äußere Wirksamkeit der menschlichen Thätigkeit hervortritt, so haben doch alle gleichmäßig darin einen gottmenschlichen Charakter, daß sie als Handlungen einer göttlich hypostasirten Menschheit von der göttlichen Person die göttliche Würde entlehnen. Dagegen sind **nicht alle göttliche Thätigkeiten** Christi auch gottmenschliche Thätigkeiten, weil diejenigen, die allein durch die Gottheit und darum von Christus nur in der Einheit mit den anderen göttlichen Personen geübt werden, zwar Handlungen des Gottmenschen, aber nicht des Gottmenschen als solchen sind, d. h. in keiner Weise durch das Menschsein der göttlichen Person einen besonderen Charakter erhalten.

881 Wie nun in Christus die **gottmenschlichen** von den **rein göttlichen Handlungen** unterschieden werden **müssen**: so haben einige VV., besonders *Max. Conf.* und *Damasc.*, die gottmenschlichen Handlungen als **eine dritte Art von den rein menschlichen** unterschieden, wonach dann **nicht mehr alle, sondern nur ein Theil der menschlichen Handlungen Christi als gottmenschlich erscheinen**. Sie läugneten darum nicht, daß der Name und Begriff in einem sehr wahren Sinne auf alle menschlichen Handlungen ausgedehnt werden könnten, sondern faßten den Begriff der gottmenschlichen Handlung hier in einem **ganz speziellen oder eminenten Sinne**, wie er **zunächst den unter menschlicher Mitwirkung stattfindenden göttlichen Thätigkeiten**, aber ebenso auch **solchen menschlichen Thätigkeiten zukommt, die unter göttlicher Mitwirkung eine göttliche Wirkung bezielen und erzielen**. Diese Thätigkeiten, z. B. die wunderbare Heilung eines Kranken durch Berührung, sind nämlich im eminenten Sinne gottmenschlich 1) deßhalb, weil in ihnen die Thätigkeit der beiden Naturen neben einander und zugleich in gebührender Einheit und Unterordnung zusammenwirkt, also **in ihnen vorzüglich das gottmenschliche Wesen Christi sich offenbart**. Sie sind es aber auch 2) deßhalb, weil in ihnen die göttliche und die menschliche Thätigkeit, als auf eine gemeinschaftliche äußere Wirkung gerichtet und dieselbe herbeiführend, sich einigermaßen **zu Einer Gesammthandlung zusammensetzen**, deren Einheit jedoch, wie oben bemerkt, immer wesentlich verschieden ist von der Einheit der natürlichen menschlichen Handlungen, in welchen Geist und Körper zusammenwirken, und nur als physische Verbindung zweier Handlungen, nicht als eigentliche physische Einheit der Gesammthandlung zu denken ist.

882 Die **Abweisung der monotheletischen Erklärung** der actio theandrica ist dogmatisch vollzogen in can. 15 des *Conc. Later.*: Si quis secundum scelerosos haereticos deivirilem operationem, quam Graeci dicunt theandricam, unam operationem insipienter suscipit, non autem duplicem .... aut ipsam deivirilis, quae posita est, novi vocabuli dictionem unius esse significativam, non vero utriusque mirabilis et supernaturalis unitionis (παραδόξου καὶ ὑπερφυοῦς ἑνώσεως) demonstrativam, damnatus sit. In seiner auf dem Concil gehaltenen Rede (bei *Hardouin* III. pg. 787) hat Papst **Martin** selbst den Namen im Sinne des Areopagiten dahin erklärt, daß mit Rücksicht auf die mirabilis unitio **jede von beiden Thätigkeiten in ihrer Beziehung auf die andere** deivirilis genannt werden könne. Die Stelle ist sowohl als Commentar wie auch für sich selbst höchst werthvoll: S. Dionysius non unam, sed duplicem duplicis naturae operationem ostendere volens, composito verbo usus est, duas ejusdem personae secundum unitionem operationes significans. Et idcirco sapienter dixit: non secundum Deum divina operans, neque humana secundum hominem, summam nobis unitionem denuntians sicut naturarum, ita et operationum; quo-

niam summae unitionis est proprium, eundem miro modo utraque alterna ratione operari, hoc est *divina humane* et *humana divine*. Non enim nuda divinitate operatur divina, nec mera humanitate humana: sed per carnem rationaliter animatam et substantialiter sibi unitam operatur stupenda miracula, et vicissim per potestatem omnipotentem vivificarum ejus passionum sponte pro nobis experimentum sumpsit, ut et unitionem manifestet et differentiam exhibeat: unitionem quidem alterna adjectione et physica cohaerentia (συμφυΐᾳ) propriarum operationum, differentiam vero conservatione naturalis proprietatis.

333 Die *actio theandrica* im engeren Sinne erklären *Max. Conf.* und *Dam.* gewöhnlich durch das Gleichniß eines glühenden Schwertes, welches beim Einschneiden durch eine doppelte Kraft auch eine doppelte, aber untheilbar verbundene Wirkung hervorbringe. S. *Damasc.* l. 3. c. 15: Et in ignito quidem gladio, quemadmodum naturae salvantur ignis et ferri, sic et duae actiones et perfectiones eorum. Habet enim ferrum incidendi virtutem, et ignis urendi; et incisio actionis ferri perfectio est operisque absolutio, combustio vero ignis. Et salvatur horum differentia in combusta incisione et in incisa combustione, tametsi neque combustio sine incisione fiat post unionem nec incisio sine combustione. Et neque propter duplicitatem naturalis actionis duos ignitos gladios dicimus, neque propter singularitatem igniti gladii confusionem substantialis eorum differentiae inducimus. Sic et in Christo divinitatis ejus divina et omnipotens est actio, humanitatis autem, quae secundum nos; opus autem humanitatis, quod tenuit puellam manu et erexit, divinitatis vivificatio; aliud enim hoc et aliud illud, etsi ab invicem inseparabiles sunt in deivirili operatione.

334 7. Wie sich der wesentliche und durchgreifende Unterschied der menschlichen und der göttlichen Thätigkeit vorzüglich darin zeigt, daß erstere durch einen eigenen menschlichen Willen getragen wird: so zeigt sich auch gerade in der Art und Weise, wie der menschliche Wille in Christus thätig ist, vorzüglich die eigenthümliche, erhabene Verkettung der göttlichen und der menschlichen Thätigkeit. Die menschliche Thätigkeit wird nämlich insbesondere darum unter dem Einflusse der göttlichen in göttlicher Weise geübt, weil die Seele Christi sich als Seele des Logos erkennt und will und ihre Thätigkeit nur als Ausführung des auf dieselbe bezüglichen göttlichen Willens des Logos intendirt. Und ebenso wird die göttliche Wirksamkeit nach Außen insbesondere darum unter Mitwirkung der menschlichen Thätigkeit Christi und in menschlicher Weise ausgeübt, weil die menschliche Seele Christi nicht als ein blindes Werkzeug, sondern, als den ihr einwohnenden Logos mit seinen Plänen und Absichten anschauend, bei der Verwirklichung seiner göttlichen Werke wissend und wollend mitwirkt. Inwiefern endlich alle menschliche Thätigkeit Christi unmittelbar von dem menschlichen Willen bewegt und geleitet wird, wird sie vom göttlichen Willen besonders dadurch bewegt und geleitet, daß dieser durch seine Inspiration den menschlichen Willen leitet und zugleich ihm die Kraft gibt, alle Bewegungen der menschlichen Natur in einer dem göttlichen Willen entsprechenden Weise zu reguliren.

§ 220. Die dogmatischen Formeln und Begriffe für die Elemente und die Form der Constitution Christi: Hypostase (= Suppositum oder Subsistenz) und Person — Wesenheit und Natur — hypostatische oder persönliche Union.

Literatur: Vgl. B. II. § 114; *Thom.* 3. p. q. 2. a. 2; c. gent. l. 4. c. 35. 37. 41; q. disp. de unione Verbi a. 1; Comp. theol. 211—212; *Petav.* l. 3. c. 11—14.

Thomassin, l. 3. c. 3 ff.; *Tiphanus*, de hypostasi; *Franzelin*, thes. 16—30; *Hurter*, thes. 142—144; C. Braun, Der Begriff „Person“; Stentrup, Innsbr. theol. Zeitschr. 1877—78; Kleutgen, Abh. I. Cap. 2. § 1—3; v. Schäzler, Erste Beilage.

Im Laufe der dogmatischen Entwicklung der Lehre von der Constitution 335 Christi wurden erst allmälig auch die technischen Ausdrücke herausgebildet und festgestellt, welche die Elemente jener Constitution nach ihrer eigenthümlichen Bedeutung in derselben, sowie den spezifischen Charakter der Verbindung selbst bezeichnen sollten. Und wenn schon einzelne Ausdrücke, z. B. Person und Natur, bei den Lateinern schon vor den nestorianischen Kämpfen in Gebrauch waren, und im Anfange dieser Kämpfe sogleich die Ausdrücke ὑπόστασις und Einigung καθ' ὑπόστασιν gebraucht wurden: so hatten dieselben, namentlich die letzteren, welche abwechselnd mit φύσις und natura, resp. mit unio physica oder naturalis, gebraucht wurden, doch noch nicht sogleich den genau abgegrenzten formellen und spezifischen Sinn, in welchem sie später angewandt wurden.

I. Maßgebend für die Wahl und den Sinn der betreffenden Ausdrücke 336 war der in der Trinitätslehre festgestellte Sprachgebrauch, indem man davon ausging, daß das, was dort Eins, hier verschieden, was dort verschieden, hier eins sei. Wie nun in der Trinitätslehre das Verschiedene von den Griechen Prosopon und Hypostase, von den Lateinern Person oder auch subsistentia, das Eine aber Wesenheit oder Natur genannt wurde: so bezeichnete man in der Incarnationslehre das Eine Subjekt als Hypostase, Person oder subsistentia, die von demselben angenommene Menschheit aber ebenso wie die ursprünglich in ihr wohnende Gottheit als Wesenheit oder Natur. Demgemäß charakterisirte man auch die Menschheit eben so, wie die Gottheit, im Verhältniß zur göttlichen Hypostase oder Person als etwas in derselben Seiendes und ihr Angehöriges, genauer als eine durch seine Inexistenz und Angehörigkeit das Subjekt zum Wesen einer bestimmten Art machende und daher ihm den betreffenden Artnamen gebende Wesensform; und umgekehrt bestimmte man die göttliche Hypostase oder Person im Verhältniß zur Wesenheit oder Natur als Trägerin (= suppositum) und Inhaberin (= persona) derselben, welche durch dieselbe als ein Wesen von bestimmter Art existire (res naturae).

Sofort tritt aber hier neben der Analogie auch der wesentliche Unter- 337 schied zwischen dem beiderseitigen Verhältnisse hervor. Die Gottheit ist in ihrer Hypostase und Person so, daß sie dieselbe ihrem ersten Sein nach constituirt, und gehört ihr so an, daß sie mit ihr selbst identisch ist, m. a. W., sie stellt sich als das dar, wodurch und was die Hypostase oder Person an sich ist. Dadurch aber ist sie zugleich in der letzteren als der Grund ihrer Selbstständigkeit und Selbstmacht, nicht als ein bloß angeeignetes, von ihr abhängiges und ihrer Herrschaft (dominium) unterworfenes Eigenthum. Sie ist deßhalb in einem ganz speziellen Sinne „die eigene Natur, nicht bloß eine eigene Natur“ dieser Person, wie *Hil. Pict.* zu sagen pflegt, und um so mehr die eigene und eigentliche Wesenheit derselben, d. h. das, wodurch sie überhaupt diese bestimmte Person und namentlich eine Person von solchem Range und solcher Würde ist, oder die eigene Natur Christi, d. h. diejenige, durch welche, nicht in welcher, Christus

Christus, d. h. der Gesalbte ist (s. u. § 222). Die **Menschheit** hingegen ist so in der göttlichen Hypostase oder Person, daß sie dieselbe als bereits in sich selbst konstituirt voraussetzt, also bloß zu ihr hinzutritt, und gehört derselben so an, daß sie ihrer Wesenheit nach von ihr verschieden bleibt; sie ist darum nicht etwas, wodurch und was die Person an sich ist, sondern bloß etwas, durch **dessen Aufnahme und Beherrschung** die Person ein **zweites Sein in einer neuen Art** gewinnt; sie ist darum endlich so wenig auch nur der theilweise Grund der Selbstständigkeit und Selbstmacht ihres göttlichen Trägers und Inhabers, daß sie vielmehr in vollster Abhängigkeit von der in sich selbst vollendeten Selbstständigkeit und Selbstmacht desselben steht und eben durch dessen Obmacht und Herrschaft über sie in ihm als ihrem Träger und als Eigenthum ihres Inhabers existirt. Gegenüber der Gottheit als „der eigenen Natur" der göttlichen Hypostase ist daher die Menschheit nur **eine** eigene resp. eine **angeeignete** Natur derselben, und wird so auch in der Regel nicht Wesenheit, sondern **bloß Natur** der Hypostase genannt, obgleich sie allerdings als eine substanzielle Natur in sich eine substanzielle Wesenheit ist und auch zu ihrem Träger und Inhaber sich so verhält, daß sie ihn ähnlich, wie seine constitutive Wesenheit, zum Wesen einer besonderen Art macht. Denn „Natur" kann überhaupt jede einem Wesen irgendwie eigene Seinsform bezeichnen, wie man ja auch beim Menschen von der Annahme einer zweiten Natur durch Gewohnheit und insbesondere durch seine zweite Geburt aus Gott redet — ein Analogon, worauf die Sprache der Kirche und der VV. sehr oft rekurrirt; überdies ist der Name „Natur" im Gegensatze zur Person, besonders im lateinischen Sprachgebrauche, ganz dazu angethan, um eine niedrigere Form des Seins oder eine niedrigere Substanz zu bezeichnen, welche als bloße Sache in der Gewalt der Person steht.

838 II. Gegenüber der absoluten realen **Identität**, welche die **göttliche Natur mit ihrer Hypostase und Person Eins** macht: muß diejenige **Form der Einheit**, welche die Menschheit zur Natur derselben Hypostase macht, als eine **bloße Einigung**, unio, bezeichnet werden. Vor allen übrigen Formen der Einigung aber wird diese Form nach ihrem spezifischen Charakter **hypostatische oder persönliche Einigung** genannt, d. h. eine Einigung, wodurch eine Substanz mit einer Hypostase oder Person als **solcher**, d. h. als mit ihrem Träger und Inhaber, vereinigt wird und in Folge dessen ebenso wahrhaft, wenn schon in anderer Weise, in derselben ist, derselben angehört und mit ihr Ein Wesen ausmacht, wie deren ursprünglich eigene Wesenheit. Während es aber auch hypostatische Vereinigungen in diesem Sinne geben kann und namentlich im Menschen wirklich gibt, welche mit anderen Formen der Einigung gemischt sind oder doch nicht die volle Kraft und Bedeutung besitzen, die der hypostatischen Union in ihrer idealen Vollkommenheit zukommen kann: bezeichnet der Name hypostatische Union in unserem Falle näherhin eine **rein** und **voll** hypostatische oder persönliche Union. Die Einigung der Menschheit mit der göttlichen Hypostase oder Person ist **rein hypostatisch** und persönlich, weil und in wiefern sie in keiner Weise auf eine Ergänzung oder Beschränkung der ursprünglichen Natur der Hypostase abzielt oder durch eine Verschmelzung der Naturen zu Einer vermittelt wird, sondern **ausschließlich die Aufnahme und Aneignung** der

Menschheit in und an einen göttlichen Träger und Inhaber zum Ziele hat und ausschließlich durch die Tragkraft und Herrschermacht des letzteren begründet wird. Diese Einigung ist ferner aber auch eine voll hypostatische und persönliche, weil die angenommene Natur wegen ihrer Aehnlichkeit mit der ursprünglichen Natur der göttlichen Hypostase und Person derart ist, daß sie nicht als bloßer Gegenstand des Besitzes (wie etwa ein Glied des Leibes oder auch der ganze Leib gegenüber der geistigen Seele im Menschen) ihren Träger und Inhaber nur adjektivisch, d. h. als mit ihr ausgestattet und bekleidet, sondern ebenso, wie dessen ursprüngliche Natur, ihn mit ihrem konkreten Namen substantivisch, d. h. als ein Wesen der durch den Begriff der betreffenden Natur bestimmten Art benennen kann. Eben als rein und voll hypostatisch offenbart und bekundet sich daher die Einigung der menschlichen Substanz mit der göttlichen Hypostase und Person in der Identität des mit den Namen Mensch und Gott bezeichneten Subjektes. Denn diese Identität setzt nicht bloß voraus, daß die Menschheit einem Subjekte, welches Gott ist, wahrhaft angehört; sie setzt ebenso voraus, daß die Menschheit mit der höheren Natur dieses Subjektes nicht Eine Natur, vielmehr eine von seiner höheren Natur gänzlich verschiedene zweite Natur desselben bilde, und zwar eine solche, welche ebenso wie jene geeignet sei, demselben einen substantivischen Namen zu geben.

339 Die zum reinen und vollen Begriffe der hypostatischen Union gehörigen Momente ergeben sich übrigens in unserem Falle aus dem einfachen Begriffe von selbst, sobald nur der eigenthümliche Charakter der geeinigten Substanzen in Betracht gezogen wird. Um den reinen Begriff zu gewinnen, braucht man bloß an die Unwandelbarkeit der göttlichen Substanz zu denken; obgleich auch die Eigenart der menschlichen Substanz als einer vollständigen in sich lebendigen Natur mit in's Gewicht fällt. Den vollen Begriff aber scheinen die meisten TT. — und viele thun es wirklich — einfach darin und dadurch schon gegeben zu finden, daß die hypostatische Union eine reine sei, weil jede hypostatisch vereinigte, in ihrer Art vollständige Wesensform ipso facto der Hypostase eine neue Daseinsform gebe, indem sie z. B. beim Leibe Christi im Grabe nur die Unvollständigkeit seiner Natur als Grund anführen, weßhalb man nicht sagen könne, der Logos oder Gott sei ein Leib. Demnach müßte eine rein materielle Substanz, welche mit Gott hypostatisch vereinigt wäre, ihm ebenso ihren konkreten Namen übertragen, wie nach der Glaubenslehre die menschliche Substanz unter dem Namen Mensch. Die Härte solcher Uebertragung drängt sich von selbst auf und wird allgemein zugegeben. Die Uebertragung ist aber nicht nur hart, sondern auch falsch. Jedenfalls läßt sich dieselbe nicht daraus folgern, daß thatsächlich der konkrete Name Mensch der göttlichen Person beigelegt wird. Denn dieser Name, weil von einer vernünftigen Natur hergenommen, die nur persönlich existiren kann, bezeichnet nicht irgend welche Hypostase, sondern eine persönliche Hypostase und damit diejenige Form des Besitzes der Natur, wie sie eben den persönlichen Hypostasen zukommt; er kann daher sehr wohl die göttliche Hypostase, welche eben eine persönliche ist und durch persönlichen Besitz sich auch die menschliche Natur aneignet, bezeichnen. Dagegen charakterisiren die konkreten Namen, welche von unvernünftigen Naturen hergenommen werden, ihr Subjekt nicht nur nicht ausdrücklich als eine Person, sondern im Gegentheil als eine unpersönliche Hypostase, und können daher in keiner Weise auf einen persönlichen Inhaber der betreffenden Naturen übertragen werden. (Mit dem Namen „Fleisch" ist dieß nur darum nicht der Fall, weil derselbe metonymisch für fleischliches Wesen gebraucht wird, und so zwar auch unpersönliche, aber ebenso persönliche Wesen, die Fleisch an sich haben, bezeichnen kann.) Wenn daher solche Naturen mit einer göttlichen Person vereinigt gedacht werden, so gewinnt diese dadurch allerdings eine eigenthümliche Daseinsweise, wie sie auch der Sohn Gottes während der Trennung seines Leibes von der Seele hatte. Wie man aber hier nur sagen kann, Gott habe einen Leib oder

existire in und mit einem Leibe und der Leib sei ein Leib Gottes, nicht: Gott sei ein Leib oder existire als Leib oder der Leib sei Gott: so könnte man auch bez. keiner unvernünftigen Natur, wenn sie hypostatisch mit Gott vereinigt wäre, sagen, daß Gott als ein Wesen ihrer Art existire, oder daß ein Wesen ihrer Art als Gott existire. Dieser Austausch der konkreten Namen der Naturen auf Grund der hypostatischen Union kann ebenso nur zwischen der göttlichen und einer gottebenbildlichen Natur stattfinden, wie außer der hypostatischen Union allein die von den gottebenbildlichen Naturen hergenommenen Namen nicht in symbolischem, sondern in eigentlichem Sinne zum Ausdrucke der Vollkommenheit Gottes verwandt werden können, und umgekehrt allein die vernünftigen Creaturen vermöge derjenigen übernatürlichen Aehnlichkeit mit Gott, für welche sie empfänglich sind, „Götter" genannt werden können.

840 III. Das eigenthümliche, durch die hypostatische Union begründete Verhältniß zwischen der göttlichen Hypostase oder Person und ihrer menschlichen Natur bringt es mit sich, daß auch der Begriff und die Funktion der Hypostase oder Person selbst in ihrem Gegensatze zur Natur für das Verständniß des Geheimnisses der Incarnation nach einer anderen Richtung hin bestimmt oder vielmehr betrachtet werden muß, als in der Lehre von der Trinität.

841 In der Trinitätslehre kommt es darauf an, die Hypostase oder Person als die besondere, einzelne und von anderen Trägerinnen und Inhaberinnen durch besondere Form des Besitzes verschiedene (particuläre und individuelle) Trägerin und Inhaberin einer gemeinschaftlichen constitutiven Wesenheit und Natur zu kennzeichnen; und hiefür dient als Analogie das Verhältniß der zu einer gemeinschaftlichen Art gehörigen und dieselbe in sich darstellenden materiellen Einzelwesen oder Individuen, speziell der durch Mittheilung der Natur von einem an das andere zugleich unterschiedenen und verbundenen animalischen Einzelwesen, und vorzüglich der menschlichen Einzelwesen, welche nicht nur wahre Personen sind, sondern auch durch den Ursprung eines aus dem anderen in persönliche Relation zu einander treten. Wie aber unter diesem Gesichtspunkte in Gott die Hypostase ihrem Begriffe nach nichts Anderes ist als die Natur in ihrer individuellen Besonderung: so ist hier auch die hypostatische Funktion, oder das Tragen und Besitzen der Natur von Seiten der Hypostase, ein In sich haben im strengsten und absoluten Sinne des Wortes.

842 In der Incarnationslehre hingegen muß zunächst der Begriff der Hypostase und Person nach der Richtung hin bestimmt werden, daß die menschliche Substanz, obgleich ebenso wie in den übrigen Menschen keine allgemeine, sondern eine besondere und individuelle, darum nicht als Hypostase und Person erscheint. Es muß daher hier im Begriffe der Hypostase oder Person gerade dasjenige Moment hervorgekehrt werden, welches bei der Begriffsbestimmung der göttlichen Hypostase vorausgesetzt wird, daß dieselbe nämlich nicht einfach eine besondere, d. h. nicht allgemeine Substanz, sondern gegenüber jeder anderen Substanz ein in sich abgeschlossenes, durch sich selbst getragenes oder selbstständiges, und für sich bestehendes oder sich selbst angehöriges Ganzes ist, also nicht erst durch die Vereinigung mit einer anderen Substanz ein Ganzes herstellt: m. E. W. die eigene und volle Totalität der als Hypostase oder Person bezeichneten Substanz. Demnach ist in Christus die menschliche Substanz deßhalb keine Hypostase

oder Person, weil sie nicht in sich, durch sich und für sich ein Ganzes ausmacht; und dieß hinwiederum macht sie darum nicht aus, weil sie eben mit der göttlichen Substanz des Logos, als durch diese vollendet und abgeschlossen, Ein Ganzes bildet und zu dieser sich als Dependenz und Zubehör derselben verhält. Wenn sie aber schon in sich als Natur vollendet ist oder eine vollständige Natur darstellt, dann hat das nur die Wirkung, daß sie nicht, wie z. B. die Hand oder der Fuß oder auch der ganze Leib des Menschen, als Theil einer Gesammtnatur in ihrer eigenen Natur vollendet wird und auch ihrerseits nicht ein solches Ganzes mitconstituirt, welches ohne sie kein Ganzes wäre; vielmehr wird sie bloß als Erweiterung zu einem Ganzen hinzugezogen, welches bereits durch die göttliche Substanz des Logos constituirt ist. Diese letztere nämlich bewahrt auch in der Verbindung mit der menschlichen Substanz ihre ursprüngliche Totalität, indem sie in der Verbindung nicht weniger in sich, durch sich und für sich als etwas absolut Vollendetes fortbesteht, wie vorher. Denn ihre Vereinigung mit der menschlichen Substanz zu Einem Ganzen geschieht nicht darum, damit sie in sich selbst vollendet würde, sondern dazu, um die menschliche Substanz zu Einem solchen Ganzen zu vollenden, welches dieselbe durch sich allein nicht herstellen könnte; dieses aber bewirkt die göttliche Substanz eben in Kraft ihrer eigenen höchsten Vollendung und so auch kraft der ihr eigenen höchsten Totalität und der darin gegebenen höchsten Selbstständigkeit und Selbstangehörigkeit, wodurch sie die menschliche Substanz an sich anschließt und in sich aufnimmt, damit dieselbe in ihr und durch sie ein Ganzes bilde.

843 Dementsprechend ist hier gegenüber der menschlichen Natur auch die hypostatische oder persönliche Funktion der göttlichen Hypostase oder Person — das Tragen und Besitzen, kurz das Insichhaben der Natur — eine ganz andere, als diejenige, welche in der Trinitätslehre in Betracht kommt. Sie besteht hier darin, daß die göttliche Hypostase, als in sich selbst absolut vollendet, in der hypostatischen Union die von ihr verschiedene und unter ihr stehende Natur als an sie angefügt, angewachsen und angegliedert, und mithin als durch sie festgehalten und von ihr abhängig an sich trägt, besitzt und beherrscht. Das Tragen und Besitzen ist daher keineswegs in dem Sinne ein Insichhaben, wie bei dem Verhältnisse der göttlichen Hypostase zu ihrer eigenen Natur oder bei dem Verhältnisse einer geschöpflichen Hypostase zu den Theilen ihrer Natur, wodurch die Hypostase constituirt oder innerlich vollendet wird. Gleichwohl ist es immerhin auch ein wahres Insichhaben in dem Sinne, daß die göttliche Hypostase, indem sie die betreffende Natur innerlich vervollkommnet und vollendet, eben dadurch dieselbe als etwas innerlich mit sich Verbundenes zu sich in das mit ihr zu constituirende Ganze und damit in sich selbst als das herrschende Prinzip dieses Ganzen aufnimmt und insofern auch in sich trägt und in sich besitzt oder in sich hat.

844 IV. Zum volleren Verständnisse des Begriffes von Hypostase und Person in Hinsicht auf die hier in Betracht kommende hypostatische Union und Funktion muß die Bedeutung und Tragweite des Namens Hypostase und der damit zusammenhängenden verbalen Ausdrücke näher in's Auge gefaßt werden.

845 Die Scholastiker übersetzen Hypostase, weil und inwiefern damit ein Wesen als Träger der Natur und überhaupt aller Attribute bezeichnet wird,

in der Regel mit **suppositum** und ergänzen und spezifiziren dann diesen Namen durch den Namen **persona**, um den hier in Rede stehenden Träger einer Natur zugleich als eigentlichen, selbstmächtigen und herrschaftsfähigen Inhaber und Eigenthümer oder als Rechtssubjekt (suppositum cum dignitate) zu bezeichnen. Demgemäß konnte zwar die Union selbst ihrem spezifischen Charakter nach auch als unio *suppositalis* bezeichnet werden, wie es denn von Seiten der Skotisten und Nominalisten in der Regel und sogar fast ausschließlich geschieht. Der hl. Thomas und die meisten TT. reden jedoch gewöhnlich nur von der unio *personalis*, und zwar nicht nur deßhalb, um die Eigenart des suppositum, womit die Einigung geschieht, auszudrücken, sondern auch, um damit zugleich hervorzuheben, daß die Aneignung der menschlichen Natur an das göttliche suppositum kein beliebiges physisches Eigenthum, sondern einen wahren und eigentlichen Besitz der angenommenen Natur und eine eigentliche Herrschaft über dieselbe einschließe. Dagegen bestimmen sie die unio personalis, damit dieselbe nicht etwa als bloß moralische Einigung von Personen zu einer moralischen Person oder einer äußeren getrennten Sache mit einer Person mißdeutet werde, dadurch als eine physische und substanzielle, daß sie dieselbe als unio in unum suppositum, resp. in supposito, bezeichnen oder unter Beibehaltung des griechischen Namens unio hypostatica nennen.

846 Die **Griechen** haben nun zwar nicht einen dem Namen persona resp. der unio personalis formell äquivalenten Ausdruck, wodurch das suppositum zu einem suppositum cum dignitate oder einem Rechtssubjekt spezifizirt, und mithin die unio cum supposito oder in supposito förmlich als Aneignung oder Angliederung an ein die betreffende Natur rechtlich beherrschendes suppositum ausgedrückt würde. Dafür bedeutet aber auch ihr Ausdruck hypostasis hier, wie in der Trinitätslehre, formell nicht suppositum, sondern vielmehr, wie **subsistentia**, das in sich stehende oder auf sich Gestellte, **Selbstständige oder in sich, durch sich und für sich Bestehende** (substantia stans per se ipsam); und dieser Ausdruck läßt, was bei suppositum nicht der Fall ist, **einen emphatischen Sinn zu**, in welchem er nicht auf jedes suppositum, sondern nur auf dasjenige anwendbar ist, welches die Lateiner persona nennen, und in welchem gerade er sehr prägnant und tief dasjenige ausdrückt, was die Person zu einem suppositum von eigener, ausgezeichneter Art macht. In emphatischer Bedeutung bezeichnet nämlich hypostasis oder subsistentia ein Selbstständiges, welches **nicht irgendwie, sondern in ganz besonderer, vollkommener Weise selbstständig ist**; und da der Begriff des Selbstständigen dem des suppositum, d. h. des **Trägers**, zu Grunde liegt, und die Art des Tragens oder durch die Art, in welcher der Träger etwas in sich **Stehendes** ist, bestimmt wird, so bestimmt der besondere Charakter der hypostasis = subsistentia auch den besonderen Charakter derselben als suppositum. Die besondere vollkommene Art der Selbstständigkeit, welche hier gemeint, ist aber eben die der **selbstständigen geistigen Wesen**, welche als solche im **engeren und eigentlichen Sinne, oder ganz, in sich, durch sich und für sich bestehen**, und bei welchen daher die dadurch bestimmte Form des **Tragens** sich als **eigentliches Besitzen** und das Insichhaben als Inne-

haben darstellt, also die Funktion des suppositum sich zur Funktion der Person gestaltet.

Hiernach ist klar, daß dem recht verstandenen griechischen Ausdruck nicht 847 nur nichts abgeht, was in dem lateinischen liegt, daß vielmehr der gerade ihm zu Grunde liegende Gedanke von großer Wichtigkeit ist für die tiefere Auffassung der Lehre von der hypostatischen Union. Ganz besonders zeigt sich dieß darin, daß hypostasis = subsistentia hier ebenso sachgemäß, wie etymologisch richtig, nicht bloß ein in sich Selbstständiges, sondern auch vorzugsweise ein solches Selbstständiges bezeichnet, welches vermöge seiner höheren und volleren Selbstständigkeit in substanzieller Einigung mit einer niederen Substanz als gestaltendes und vollendendes Prinzip eines Ganzen auftreten kann, was eben bei den geistigen Hypostasen und bei ihnen allein zutrifft. Die Scholastiker gebrauchen zwar den Namen subsistentia in diesem Sinne fast gar nicht (sondern bloß abstrakt, für Selbstständigsein oder Selbstständigkeit), indem sie hypostasis durchweg mit subsistens, res subsistens übersetzen und, wenn sie die Person als besonders vollkommene Art des suppositum bestimmen, dabei nur die durch die Vernünftigkeit bedingte Dignität derselben hervorheben. In Folge dessen wenden sie den Begriff der persönlichen Hypostase direkt und zunächst auf den ganzen Menschen an, der keineswegs in demselben Sinne ganz in sich und durch sich besteht, wie ein geistiges Wesen, und ebensowenig als gestaltendes und vollendendes Prinzip in einer niederen Substanz fungiren kann. Gleichwohl ist die betreffende Auffassungsweise wenigstens vom hl. Thomas in seiner Lehre von den „*formae* subsistentes" niedergelegt und läßt sich von dieser aus in ihrer ganzen Schärfe entwickeln, wie denn auch Thomas selbst an manchen Stellen die persönliche Selbstständigkeit des ganzen Menschen aus der geistigen Subsistenz der Seele heraus konstruirt.

Zur Erklärung des Vorstehenden sind folgende sprachliche und begriffliche 848 Bemerkungen nothwendig.

1. Ὑφιστάναι, ὑφίστασθαι = subsistere, dastehen (welches vielfach als Wechselbegriff zu ὑπάρχειν = exsistere, dasein, gebraucht wird), läßt sich im Allgemeinen mit „In sich Bestehen" oder „In sich sein" wiedergeben. Das Substantiv ὑπόστασις = subsistentia bedeutet daher im Allgemeinen das in sich Bestehende, ὕπαρξις = existentia aber bald formell das Sein des in sich Bestehenden, bald auch konkret das in sich Seiende und darum in sich Bestehende selbst (so existentia bei Rich. von St. Victor in der Definition der Hypostase: incommunicabilis existentia). — 2. Demnach wird das subsistere zuweilen ganz allgemein von dem wirklichen Bestehen oder dem „In sich sein" der Dinge im Gegensatze zum bloßen Sein in den Gedanken oder in der Phantasie, also im Sinne der objektiven Wirklichkeit überhaupt gebraucht, wo es dann in dem Begriffe des exsistere aufgeht. — 3. In spezielllerem Sinne wird subsistere für dasjenige „In sich Bestehen" gebraucht, wie es der Substanz zukommt im Gegensatze zu den Accidenzien, die ihrem Begriffe nach in einem Anderen als ihrem Subjekte sind und daher in keiner Weise in sich stehen, sondern einem Anderen inhäriren, also im Sinne des nicht inhärirenden Bestehens oder Seins. Wegen dieses jeder Substanz wesentlich zukommenden in sich Bestehens drückt man bei den Substanzen auch deren Sein in einer anderen Substanz dadurch aus, daß man sagt, sie subsistire in dieser. — 4. In noch spezielllerem Sinne wird aber das subsistere von demjenigen Insichbestehen einer Substanz gebraucht, welches der Inexistenz einer Substanz in einer andern oder mit einer andern in Einem substanziellen Ganzen entgegengesetzt ist, also von dem dem Ganzen als solchen eigenthümlichen „In sich Sein und Bestehen", welches die VV. näher als ὑφιστάναι oder ὑπάρχειν κατ' ἑαυτό, ἀνὰ μέρος, ἰδίᾳ oder ἰδικῶς, secundum se seorsim,

proprie bezeichnen, m. E. W. von dem selbstständig Sein und Bestehen; das in dieser Weise Bestehende heißt dann auch schlechthin ὑπόστασις, subsistentia = ein Bestehendes, und da nur einem solchen auch das Sein als „Dasein“ im vollen Sinne des Wortes zukommt, ein ὑπάρχον = existens, oder eine ὕπαρξις = existentia. Dieses subsistere bildet auf dem natürlichen Gebiete namentlich den Gegensatz zu der Inexistenz und Unselbstständigkeit der Theile, besonders der Theile körperlicher Wesen, wie sie sowohl den integralen Theilen gegenüber dem Ganzen resp. den Haupttheilen (z. B. den Aesten gegenüber dem Baum resp. seinem Stamme), wie auch den wesentlichen Theilen, der Form und dem Stoffe, gegenüber dem Ganzen und gegenüber einander zukommt. Im letzteren Falle stellt der Mangel der Selbstständigkeit bei der Form sich dar in ihrer Inhärenz, d. h. in demjenigen Verhältnisse zum Stoffe, kraft dessen sie nur als von ihm getragen, also nicht als in sich selbst stehend, ein Ganzes bilden kann und auch in ihrem eigenen Sein und Wirken von ihm abhängig ist; auf Seiten des Stoffes aber darin, daß er nur als ὑποκείμενον = Substrat der Form, mithin als ihr unterbreitet oder unterliegend, ein Ganzes bilden und überhaupt erst in der Form und durch diese zu einem Ganzen werden kann, sowie durch dieselbe in seinem eigenen Sein bestimmt und vollendet wird. Auf beiden Seiten aber involvirt der Mangel an Selbstständigkeit gleichmäßig, wenn schon in verschiedener Weise, eine innere Abhängigkeit des Seins des Einen von dem des Anderen, oder ein Sein des Einen durch das Andere, in welchem es seine Ergänzung findet, und für das Andere, welchem es zur Ergänzung dient. Hiernach ist das Ganze ein Subsistirendes oder Selbstständiges besonders insofern, als es weder als formaler, inhärirender, noch als materialer, unterliegender Theil, sondern durch sich selbst und für sich selbst besteht: durch sich selbst, nicht als ob es keine äußere Ursache haben könnte, sondern weil es in sich Alles das enthält, was es zu einem vollen Wesen macht, und für sich selbst, in wiefern es nicht in der Weise eines Theiles für etwas Anderes da ist.

349 5. Offenbar treten nun aber diese Bestimmungen des Selbstständigen bei allen solchen Wesen, welche aus einem Stoffe und einer inhärenten Form zusammengesetzt sind, deßwegen nur in unvollkommener Gestalt auf, weil hier das Ganze wegen seiner Zusammensetzung nicht ganz in sich selbst und durch sich selbst besteht, d. h. nicht ganz in jedem Theile enthalten und durch denselben konstituirt ist; überdieß haben diese Wesen ebendeßhalb nicht durch sich selbst einen innerlich gefestigten d. h. unauflöslichen Bestand oder ein unauflösliches Sein, und sind auch nicht in der Weise für sich, daß sie im eigentlichen Sinne Selbstzweck wären, sich selbst angehörten und ihrer selbst mächtig wären. Eine alle diese Mängel ausschließende Gestalt der Selbstständigkeit findet sich nur bei den geistigen Wesen oder den „immateriellen Formen“, wie der hl. Thomas sie nennt, welche als „Formen“ den Gegensatz zur Materie und als immaterielle Formen den Gegensatz zu den der Materie inhärirenden Formen bilden, und im Gegensatze zu diesen Formen sowohl wie zu einem materiellen Ganzen als subsistirende Formen (formae subsistentes) bezeichnet werden. Vermöge ihrer Immaterialität subsistiren diese Formen in dem Sinne, daß sie ganz in sich und durch sich selbst und mithin unauflöslich bestehen; und da ihre Immaterialität mit der Erkenntniß und der Reflexion auf sich selbst auch die Fähigkeit, zu genießen und über sich selbst zu verfügen, begründet, so sind sie auch für sich im Sinne wahren Selbstzweckes und wahrer Selbstmacht. Hier trifft also der Begriff der Hypostase oder der subsistentia zusammen mit dem der Person, indem er in seinen ersten Momenten eben den tieferen metaphysischen Grund der die Person vor anderen unpersönlichen Hypostasen oder bloßen Sachen auszeichnenden Momente enthält, nämlich des Selbstzweckes und der Selbstmacht, welche die Scholastiker als dignitas der Hypostase bestimmen, die Modernen besonders im Selbstbewußtsein und der Freiheit ausgesprochen finden. Gerade der Name subsistentia ist aber wegen seiner abstrakten Färbung besonders geeignet, die geistigen Substanzen als „formae per se subsistentes“ den materiellen Wesen, die nur ein durch eine Form subsistent gemachter Stoff sind, gegenüberzustellen[1]. — 6. Indeß fordert die Wesenheit der geschöpflichen so-

[1] Im Grunde ist selbst der Name substantia der Form nach abstrakt; da nun die subsistentia nichts Anderes ist als die substantia stans per se ipsam, und der hl. Thomas ausdrücklich lehrt, daß die geistigen Substanzen in ganz speziellem Sinne substantiae

stigen Wesen nicht unbedingt, daß sie eben durch sich selbst allein ein vollständiges Ganze bilden; es kann daher ihre Subsistenz in diesem Sinne beschränkt oder gar aufgehoben werden, je nachdem sie mit einer niederen Substanz oder mit einer höheren vereinigt werden. Natürlicherweise findet sich nun im Menschen eine geistige Substanz mit einer anderen niedrigeren Substanz, dem Leibe, geeinigt, die als ihr ὑποκείμενον oder Substrat von ihr vollendet und ihr unterworfen ist; und zwar ist sie so damit geeinigt, daß sie bloß innerhalb des Leibes existirt und in Bezug auf ihre eigene volle Lebensthätigkeit und allseitige Vollkommenheit theils unmittelbar theils mittelbar vom Leibe abhängig ist und durch ihn ergänzt wird, also sich nach Art einer inhärenten Form verhält. In dieser Vereinigung ist daher die geistige Substanz als Seele des Leibes nicht mehr schlechthin ein Ganzes oder eine Subsistenz für sich, und wird dieß auch nicht nach der Trennung vom Leibe, weil sie immer die Bestimmung zu und die Neigung nach der Vereinigung mit dem Leibe behält; weßhalb die TT. gewöhnlich sagen, nicht bloß die anima conjuncta, sondern auch die anima separata sei keine Hypostase oder Person. Indeß folgt daraus keineswegs, daß die geistige Seele schlechthin keine Hypostase oder Person sei; denn um dieß sagen zu können, müßte die geistige Seele aufhören, eine forma subsistens zu sein und in dem ganzen Menschen so aufgehen, daß sie nicht mehr sich selbst angehörte. Im Gegentheil kommt, wie der hl. Thomas sagt, dem ganzen Menschen nur insofern Selbstständigkeit zu, als sein ganzes Wesen an der geistigen Selbstständigkeit theilnimmt, und eben darum ist jene Selbstständigkeit des ganzen Menschen auch eine wesentlich höhere Selbstständigkeit als in den niederen Geschöpfen. Die Seele ist und bleibt vermöge der in ihrem Wesen begründeten Selbstständigkeit der in sich ruhende Kern und das herrschende Prinzip des Ganzen, indem der Leib nicht bloß dem Menschen, sondern auch der Seele angehört, dem Menschen aber nur dadurch angehört, daß er der Seele angehört, weßhalb diese auch als der innere und der eigentliche Mensch bezeichnet wird. (Vgl. *Thom.* 1. p. q. 76. a. 1 ad 5: Anima illud esse, in quo *ipsa subsistit*, communicat materiae corporali, ex qua et anima intellectuali fit unum, ita quod *esse totius compositi sit etiam esse ipsius animae*, quod non accidit in aliis formis, quae non sunt subsistentes; s. a. c. gent. l. 2. c. 68.) Wenn man daher den Menschen nicht seiner Natur nach, sondern seiner Selbstständigkeit nach von den unpersönlichen Wesen unterscheiden will, so kann man nicht nur, sondern muß sogar streng genommen sagen, er sei ein Geist mit einem ihm angehörigen und von ihm belebten Leibe (s. B. III. n. 408). So findet sich im menschlichen Compositum zwar eine Einschränkung der geistigen Selbstständigkeit der Seele, aber keine Aufhebung derselben, vielmehr eine Bethätigung und Mittheilung derselben, welche sich darin vollzieht, daß der Leib erst durch die substanziell mit ihm verbundene in sich subsistirende Seele zu einem substanziellen Ganzen gestaltet und vollendet wird, und sich darin offenbart, daß der Leib, wie in und durch die Subsistenz der Seele vollendet, so auch als ganz von ihr abhängig für dieselbe besteht und daß das Ganze in den Rang und die Würde der geistigen Subsistenz der Seele eintritt. Die Möglichkeit jener Einschränkung gründet sich auf die relative Unvollkommenheit der Subsistenz der Seele, die Möglichkeit jener Bethätigung und Mittheilung aber darauf, daß die Seele eben eine *forma* subsistens ist. — . Wie hier durch die natürliche Verbindung einer geistigen Substanz mit einer niederen körperlichen Substanz die erstere in ihrer Eigenschaft als subsistentia zwar beschränkt, aber nicht aufgehoben wird: so kann, wie eben unser Dogma lehrt, selbst eine geistige Substanz übernatürlicher Weise, nicht durch Zerstörung oder Einschränkung ihrer geistigen Wesenheit, sondern durch höhere substanzielle Vollendung derselben ihren Charakter als Subsistenz dadurch gänzlich verlieren, daß sie mit einer noch

---

er se stantes seien, so bestätigt er darin selbst die obige Auffassung von subsistentia. In lib. de causis lect. 26: Si dicatur stans per se ipsum, quod non dependet a superiore agente, sic stare per se ipsum convenit soli Deo, qui est causa prima, a qua omnes causae secundae dependent. Si autem dicatur per se stans illud, quod non *formatur per aliquid aliud*, sed ipsummet est forma: sic esse stans per se ipsum convenit omnibus substantiis immaterialibus. Substantia enim composita ex materia et forma non est stans per se ipsam nisi ratione partium, quia scilicet materia est actu per formam et forma sustentatur in materia.



in wesentlich höherer Weise subsistirenden, weil in wesentlich höherer Weise geistigen, Subsistenz, nämlich mit Gott, zu einem Ganzen verbunden wird. In diesem Ganzen [illegible] dann die geschöpfliche Substanz gar nicht das Prinzip der Totalität und Selbstständigkeit desselben, sondern fungirt ähnlich, wie der menschliche Leib gegenüber der geistigen Seele, als ein ὑποκείμενον oder Substrat des höheren geistigen Prinzips, durch welches sie zu einem substanziellen Ganzen gestaltet und vollendet und zu dem sie deßhalb als etwas ganz von ihm Abhängiges und ihm Angehöriges hinzugezogen wird. — 8. Unbedingt un verlierbar und uneinschränkbar ist das subsistere und mithin auch der Charakter der Hypostase nur bei der göttlichen Substanz, welche, als absolut geistig, nicht nur absolut in sich, sondern auch ebenso absolut durch sich und für sich selbst existirt, also in absoluter Weise subsistirt und daher eine subsistentia oder forma subsistens im erhabensten Sinne des Wortes ist. Als absolute subsistentia kann sie nicht, wie der menschliche Geist, auch nur mit einer niederen Substanz sich so vereinigen, daß sie dadurch irgendwie ihre Selbstständigkeit einbüßte. Aber ebenso liegt es in ihrem Wesen als einer forma subsistens begründet, daß sie mit einer niederen Substanz durch innere substanzielle Gestaltung und Vollendung derselben sich zu einem Ganzen verbinden kann, in welchem sie jene niedere Substanz als etwas zu ihr Gehöriges an sich zieht und welchem sie [illegible] eigene erhabene Selbstständigkeit mittheilt, daß also auch sie in einem durch sie [illegible] Ganzen als Prinzip der Selbstständigkeit auftreten kann.

350 9. Das Verhältniß, in welches die höhere, in sich subsistirende Substanz oder subsistentia zu der mit ihr zu einem Ganzen vereinigten niederen Substanz tritt, kann man füglich als ein *insubsistere*, Einsubsistiren derselben bezeichnen, d. h. im Gegensatze zur bloßen Einwohnung als ein innerlich und substanziell gestaltendes und [illegible]bendes Bestehen derselben in der niederen Substanz, welche dadurch ihr [illegible] ausschließliches Eigenthum ist, und ebenso im Gegensatze zur Inhärenz einer [illegible] Form als ein Gestalten und Vollenden, welches von Seiten der höheren Substanz [illegible] bloß unbeschadet, sondern eben in ihrer Eigenschaft als subsistentia oder forma subsistens und folglich kraft und vermöge ihrer eigenen geistigen Totalität und Selbstständigkeit [illegible] wird und in einer wahren Herrschaft über die niedere Substanz sich offenbart. [illegible] wird gewöhnlich das insubsistere im umgekehrten Sinne gebraucht, nämlich [illegible] dem Bestehen einer Substanz, die nicht in sich selbst subsistirt, sondern, als durch [illegible] höhere vollendet, erst in dieser und mit dieser ein Ganzes bildet und dadurch zu [illegible] Ganzen gehört, welches die höhere Substanz durch sich selbst bildet; aber dieser [illegible] insubsistere schließt den ersteren als sein Correlat ein. Der Gebrauch des [illegible] diesem doppelten Sinne ist um so weniger unzulässig, als die VV. so oft die [illegible] Union als wechselseitiges Ineinandersein der göttlichen und der menschlichen Substanz [illegible]zeichnen; denn dieses wechselseitige Ineinandersein soll eben beiderseits im umgekehrten [illegible] verstanden werden, nämlich einerseits als Sein der Hypostase in einer von ihr [illegible]denen, ihr angeeigneten Natur, und andrerseits als Sein einer solchen Natur in der Hypostase. Uebrigens hat, wie das inesse, so auch das insubsistere beiderseits Einen [illegible]schaftlichen Sinn, nämlich das Sein einer Substanz in einer anderen Substanz, [illegible] der sie zu Einem substanziellen Ganzen vereinigt ist. — 10. Das [illegible] der höheren Subsistenz in der niederen Substanz läßt sich näher als ein [illegible] ersteren als einer Subsistenz in der letzteren als ihrem Substrat oder [illegible]zeichnen, womit zugleich gegeben ist, daß die Subsistenz als der in sich stehende [illegible] zwar höher stehende, von oben herab, also *gestando* und *dominando*, [illegible] und machthabende Träger und Inhaber der niederen Substanz erscheint. [illegible] involvirt umgekehrt das insubsistere der niederen Substanz in der höheren [illegible] ohne Weiteres ein Getragen- und Innegehabtwerden von Seiten der [illegible] Gleichwohl kann man auch sagen, daß die niedere Substanz eben als [illegible] der höheren Subsistenz auch ihrerseits diese in sich trage und in sich [illegible] aber gerade im umgekehrten Sinne, als die Subsistenz ihr Substrat trägt, [illegible] ähnlicher Weise, wie der Stoff die Form, welcher er unterliegt, als das Prinzip [illegible] substanziellen Gestaltung und Vollendung in sich trägt. Daher kann man aus [illegible] Tragen und Insichhaben nicht schließen, daß die niedere Substanz auch als [illegible] höheren Subsistenz resp. der dieser eigenen Natur betrachtet und benannt werden [illegible] im Gegentheil hört sie eben dadurch, daß sie das Substrat einer höheren Subsistenz [illegible]

auf, auch nur das suppositum ihrer eigenen Natur zu sein. Dieser Begriff des ὑποκείμενον ist daher das Correlat des Begriffes der ὑπόστασις in dessen Anwendung auf die hypostatische Union zweier Substanzen zu Einem selbstständigen Ganzen; der entsprechende lateinische Ausdruck substratum ist indeß den Scholastikern ebenso wenig geläufig wie die subsistentia im Sinne von forma subsistens. — 11. In der Trinitätslehre freilich gebrauchten einzelne VV., wie *Greg. Nyss.*, den Ausdruck ὑποκείμενον, ähnlich wie hypostasis, im Sinne von suppositum essentiae, in quo est essentia. In analoger Weise bezeichnet auch in der Christologie das ὑποκείμενον die menschliche Substanz in Christus nicht bloß einfach als Substrat der göttlichen Hypostase, sondern auch in sich selbst im Gegensatze zu bloß materiellen resp. bloß körperlichen Substraten, als ein individuelles, in seiner Art vollendetes Wesen, welches Subjekt von Prädikaten, Prinzip von Thätigkeiten und Handlungen und Empfänger von Mittheilungen und selbst förmlicher Gnaden Gottes ist, ähnlich wie die rein menschlichen, d. h. durch die menschliche Substanz allein constituirten supposita oder Hypostasen, in welchem Sinne die älteren VV. die Menschheit Christi nicht bloß als humanitas, sondern als homo und ille homo bezeichnen; und so hat der Ausdruck auch hier eine ähnliche konkrete Bedeutung, wie suppositum. Indem aber die damit bezeichnete menschliche Substanz in Christus zugleich ein durch eine Hypostase höherer Ordnung gestaltbares und vollendbares und wirklich gestaltetes und vollendetes ὑποκείμενον dieser Hypostase darstellt, ist ein solches ὑποκείμενον wie keine eigene Hypostase, so auch kein eigentliches suppositum im strengen Sinne des Wortes. Ja man kann nicht einmal sagen, daß durch ihre Verbindung mit der göttlichen Subsistenz die menschliche Substanz in sich selbst subsistent oder ein Subsistentes würde, wie die menschliche Natur der übrigen Menschen durch die in ihr eingeschlossene Subsistenz der Seele in sich selbst subsistent wird; sie wird vielmehr zu der göttlichen Subsistenz hinzu- und in dieselbe hineingezogen und daher nur eine Seinsform oder Natur der göttlichen Hypostase, welche, als hypostatisches Prinzip mit der menschlichen Substanz verbunden, sich selbst zur Hypostase der Menschheit macht. Wenn man daher sagt, die menschliche Substanz werde durch die göttliche Subsistenz hypostasirt oder personirt, oder es werde ihr die göttliche Subsistenz mitgetheilt, um ihr die ratio subsistendi zu sein: dann heißt das bloß, daß sie nur in und mit der mit ihr vereinigten göttlichen Subsistenz eine menschliche Hypostase oder Person bilde, aber in und mit dieser auch nicht weniger eine wahrhaft und vollkommen menschliche Person darstelle, als dieß bei den natürlichen Menschen der Fall ist. — 12. Wegen der absoluten Subsistenz des Logos und ihrer eigenen absoluten Abhängigkeit von derselben wird sogar die menschliche Substanz noch mehr zu einer bloßen Dependenz des Logos, als im Menschen der Leib gegenüber der Seele, welche in ihm erst ihre volle Ausgestaltung erhält. Dagegen hat das ὑποκείμενον in Christus vor dem menschlichen Leibe das voraus, daß es eine bereits in ihrer Art vollständige Natur oder forma ist, welche nicht auch als Natur durch die Einigung mit dem göttlichen Prinzip vollendet wird, und daß mithin das hypostatische Prinzip in der Union sich als Inhaber einer neuen, von seiner ursprünglichen ganz verschiedenen Natur darstellen kann. Es hat überdieß voraus, daß es, wenn es für sich bestände, nicht eine beliebige Hypostase, sondern eine persönliche Hypostase bilden würde, und daß mithin die Hypostasirung desselben durch die göttliche Person zugleich wesentlich eine Personirung desselben ist, indem sie die Menschheit zu einer solchen Hypostase vollendet, welche nicht bloß irgendwie persönlich ist, sondern auch eben in der Menschheit sich als persönliche Hypostase darstellt.

Daß bei den griechischen VV. die hypostasis Verbi oder das Verbum wirklich als forma subsistens gefaßt wurde, geht theils daraus hervor, daß sie parallel mit diesem Namen in der Erklärung der hypostatischen Union die Namen natura Verbi, forma Dei oder Deitas gebrauchen, theils daraus, daß die hypostatische Union ihnen nicht bloß in ihren Folgen, sondern auch ihrem Grundbegriffe nach als Beimischung des Logos zum Fleische oder als Salbung des Fleisches resp. „des Menschen“ als eines ὑποκείμενον mit dem Logos oder mit der Fülle der Gottheit resp. des heiligen Geistes erscheint, und daß ihnen zugleich eben die Verbindung von Geist und Fleisch im Menschen und die darin hervortretende Aneignung des Leibes an die geistige Seele die Hauptanalogie der hypostatischen Union in Christus bildet. 851

Aus diesen Bemerkungen ist ersichtlich, daß die Fixirung des Begriffes 852

von Hypostase als einer eigentlichen subsistentia oder eine forma subsistens eine tiefere und fruchtbarere Basis bietet für das Verständniß des Verhältnisses der göttlichen Hypostase zur menschlichen Natur, als der an sich vage Begriff des suppositum oder auch der Person als eines suppositum cum dignitate. Desgleichen bietet die Fixirung der Einigung der Menschheit mit Gott als unio cum subsistentia in et secundum subsistentiam, d. h. per mutuam insubsistentiam, wie die VV. sich ausdrücken, eine tiefere und fruchtbarere Basis, als wenn bloß von unio cum persona in et secundum personam die Rede ist. Diese Auffassung ist noch um so werthvoller, als sich gerade von ihr aus auch die den Scholastikern mit den VV. gemeinsame Ausdrucksweise verstehen und als ganz sach- und naturgemäß erkennen läßt, womit die Funktion der göttlichen Hypostase als *suppositum* der menschlichen Natur, sowie die hieraus erwachsende concrete Gestalt ihrer selbst bezeichnet zu werden pflegt.

353 Die Funktion der Hypostase als suppositum einer Natur besteht nämlich nach dem oben n. 345 Gesagten darin, daß die Hypostase, als die Natur in sich tragend und habend, der Natur unterstellt ist, in der Natur als ihrer eigenen Gestalt sich darstellt und durch den Besitz der Natur als ein Wesen von der durch die Eigenthümlichkeit der Natur bestimmten Art dargestellt oder gestaltet wird. Eben diese hypostatische Funktion nun drücken die TT. im Anschluß an die VV., den im Begriffe der Hypostase gegebenen Begriff des subsistere verfolgend, als eine Bethätigung resp. nähere Bestimmung des Selbstständigseins, d. h. als ein se sistere resp. sisti des in sich Subsistirenden aus, indem sie sagen: 1) die Hypostase subsistire der Natur (naturae), sich derselben als Träger unterstellend (se substituens und dadurch substans, nicht subjacens); 2) sie subsistire in der Natur (in natura), sich in derselben als in ihrer eigenen Gestalt darstellend (se sistens = exhibens); und 3) sie subsistire durch die Natur (natura, per naturam) resp. gemäß oder nach der Natur (secundum naturam), inwiefern sie durch dieselbe als selbstständiges Wesen einer bestimmten Art constituirt ist und als solches thätig auftreten kann; das letztere Moment wird vom hl. Thomas als ein substantificari per naturam = constitui ens substantiale bezeichnet [1]. Da nun in Christus die göttliche Hypostase das suppositum zweier vollständiger Naturen ist und demnach auch ihr subsistere als hypostatische Function gegenüber der Natur in dem erklärten dreifachen Sinne auf zwei Naturen bezogen werden muß, aber bezüglich einer jeden derselben sich in wesentlich verschiedener Weise gestaltet: so hat jene Hypostase, wie der hl. Thomas sich ausdrückt, obgleich nur Einen Grund ihrer Subsistenz oder Selbstständigkeit, doch eine zweifache Weise und Form des Subsistirens (duplicem modum et rationem subsistendi, 3. p. q. 2. a. 4), d. h. der Bethätigung und concreten Gestaltung ihres Selbstständigseins, indem das subsistere in Hinsicht auf die menschliche und in Hinsicht auf die göttliche Natur ebenso formell wie materiell

[1] Vgl. q. disp. de Verbo incarn. a. 4. Dieser Ausdruck entspricht genau dem von Dion. Areop. vulg. und mehreren anderen Alten gebrauchten οὐσιοῦσθαι. *Bonav.* freilich gebraucht substantificari umgekehrt von der Vollendung der Natur durch die Hypostase, was *Naz.* ebenfalls durch οὐσιοῦσθαι ausdrückt.

verschieden ist. Hinsichtlich der göttlichen Natur nämlich fällt das subsistere naturae, in natura und naturâ wesentlich zusammen mit dem Subsistiren der göttlichen Hypostase an sich, wodurch dieselbe nicht bloß ein selbstständiges Wesen von bestimmter Art, sondern überhaupt ein selbstständiges Wesen ist, weßhalb der hl. Thomas (an der erstcitirten Stelle) das subsistere naturâ divina auch als substantificari *simpliciter* per naturam divinam bezeichnet. Hinsichtlich der menschlichen Natur hingegen setzt das subsistere naturae, in natura und naturâ wesentlich die göttliche Hypostase als eine anderswoher bereits ihre Selbstständigkeit besitzende voraus; es kann folglich auch nur bedeuten, daß die göttliche Hypostase eben vermöge ihrer unbeschränkten Selbstständigkeit sich als übergeordneten Träger und Inhaber, nicht als Substrat, der menschlichen Natur unterstelle, sich in derselben als in einer ihr eigenen, aber bloß angenommenen und sie bekleidenden Gestalt darstelle und durch dieselbe sich selbst zu einem selbstständigen Wesen einer zweiten und fremden Art, nicht erst zu einem selbstständigen Wesen überhaupt gestalte, weßhalb der hl. Thomas das substantificari suppositum aeternum naturâ humana als ein substantificari *secundum quid* sc. in quantum est homo bezeichnet. Uebrigens ist nach dem oben n. 338 Gesagten zu bemerken, daß der duplex modus subsistendi seine volle Wahrheit nicht einfach durch den Besitz einer beliebigen angenommenen Natur erlangt, sondern dadurch, daß die angenommene Natur der ursprünglichen ähnlich ist, weil nur in diesem Falle die göttliche Subsistenz in der angenommenen Natur so subsistirt, daß sie von derselben ebenso substantivisch benannt werden kann, wie von ihrer eigenen Natur, und in derselben auch ebenso persönlich handelnd auftreten kann, wie in ihrer eigenen.

864 Das subsistere = sesistere in natura als Ausdruck der hypostatischen Funktion der Hypostase gegenüber der Natur ist seinem formellen Sinne nach verschieden von dem insubsistere einer Hypostase in einem von ihr verschiedenen und durch sie substanziell vollendeten Substrate, von dem oben n. 350 die Rede war, wie schon daraus hervorgeht, daß jener Ausdruck ursprünglich gerade von dem Subsistiren in der mit der Hypostase identischen Natur gebraucht wird. Demnach besteht dieser formelle Unterschied auch noch dort, wo das subsistere in natura die hypostatische Funktion gegenüber einer von der Hypostase an sich verschiedenen Natur ausdrücken soll, obgleich hier das subsistere in natura distincta und das insubsistere naturae distinctae äußerlich sich ganz zu decken scheinen; denn es ist immer etwas Anderes, ob die natura distincta, worin die Hypostase subsistirt, als ein durch sie vollendetes Substrat oder als eine sie bekleidende Gestalt aufgefaßt wird. Und dieser Unterschied ist gerade deßhalb im Auge zu behalten, weil gerade durch ihn und nur durch ihn die hypostatische Funktion einer Hypostase gegenüber einer von ihr verschiedenen Natur recht verstanden und begriffen werden kann. Denn das subsistere in natura distincta im Sinne der hypostatischen Funktion wird gerade dadurch bewirkt, daß die göttliche Hypostase als *forma* subsistens für die natura distincta als ihr Substrat das dieselbe substanziell vollendende Prinzip ist und so mit ihr ein substanzielles Ganze bildet, in welchem sie selbst als Trägerin und Inhaberin alles dessen erscheint, was darin eingeschlossen ist. Demnach kann auch das subsistere in natura distincta in keiner anderen Hypostase gedacht werden

als in einer solchen, die wesentlich forma subsistens ist, weil nur bei ihr ein wahres insubsistere und mithin eine wahre und eigentliche Aneignung einer natura distincta an eine Hypostase stattfinden kann.

355 Obgleich aber die göttliche Hypostase hinsichtlich ihres Subsistirens gegenüber der angenommenen Natur sich ganz anders verhält als gegenüber ihrer ursprünglichen Natur, namentlich insofern, als sie durch jene nicht in sich selbst und schlechthin constituirt wird: so liegt es doch in der Natur der Sache, daß man nicht bloß das göttliche Prinzip in Christus, sondern auch sein ganzes, die Menschheit in sich einschließendes Wesen als Hypostase in dem concreten Sinne eines *ens* subsistens oder eines subsistirenden Wesens bezeichnen kann und muß. Die Hypostase Christi in diesem Sinne aber läßt sich wieder in doppelter Weise auffassen: einerseits und zunächst als ein Wesen, welches durch die göttliche Hypostase als forma subsistens substanziell vollendet und hypostatisch constituirt ist; und andererseits als die göttliche Hypostase selbst in der concreten Gestalt, welche sie als Inhaberin der menschlichen Natur annimmt. Beide Auffassungen schließen sich wechselseitig ein; denn indem die göttliche Hypostase mit der menschlichen Natur ein hypostatisches menschliches Wesen constituirt, constituirt sie eben dadurch sich selbst als dieses bestimmte menschliche Wesen.

356 V. Aus den Bemerkungen über die Hypostase als subsistentia ergibt sich ferner von selbst, daß der Ausdruck hypostatische Union ganz scharf durch *unio subsistentialis* wiederzugeben ist, und wenn der letztere Ausdruck den lateinischen VV. nicht geläufig ist, dann ist eben auch der erstere in der vorliegenden adjektivischen Fassung den griechischen VV. nicht geläufig. Die unio subsistentialis drückt dann die spezielle Form aus, in welcher bei Christus der allgemeine Begriff der unio *substantialis* vorkommt. Der Ausdruck charakterisirt die Union näherhin 1) nach dem inneren Wesen der Einigung als eine unio humanae naturae cum subsistentia divina secundum subsistentiam oder per mutuam insubsistentiam; 2) nach der durch die Einigung erzielten spezifischen Wirkung als eine unio faciens subsistere subsistentiam divinam in natura humana ut in natura propria, und in Folge dessen 3) als unio subsistentiae divinae cum natura humana in unam subsistentiam sive ens subsistens. So gefaßt schließt der Begriff der hypostatischen Union ebenso das allgemeine Moment der unio substantialis, wie das spezielle der unio personalis in sich und spiegelt schon in seiner Fassung mit der Form der Union zugleich die eigenthümlichen Wirkungen derselben wieder.

§ 221. Resultat der Lehre von der Constitution Christi: Christus als *compositum hypostaticum* und *hypostasis composita*, und die ideale Stellung dieses Compositums im Verhältniß zum menschlichen Compositum einerseits und zur göttlichen Dreieinigkeit andererseits.

Literatur: *Lomb.* 3. p. q. 6—7; dazu *Bonav.* u. *Thom.*; *Thom.* 3. p. q. 2; dazu *Salmant.* u. *Suarez; Philipp. a ss. Trin.* disp. 3. q. 3; *Reynaud* l. 2. sect. 4. cap. 1; *Petav.* l. 3. c. 15 f.; *Franzelin* thes. 36; Kleutgen Kap. 3. § 3; v. Schäzler § 15.

357 I. Wie nach dem gegen Nestorius definirten Dogma der ganze Christus durch ein Zusammengehen oder ein Zusammensetzen der menschlichen Substanz

mit der göttlichen entsteht: so ist das Gesammtwesen Christi nothwendig als ein aus verschiedenen Elementen zusammengesetztes, als ein compositum, nicht als ein einfaches Wesen zu bezeichnen, wie es auch von Seiten der VV. und der Concilien geschieht. Denn jedes Ganze, welches aus mehreren von einander verschiedenen und unter einander verbundenen Substanzen besteht, ist eben als solches auch zusammengesetzt.

Diese Zusammensetzung des Gesammtwesens Christi stellt sich im Hinblick 858 auf die verbundenen Extreme in einer dreifachen Form dar und wird daher auch in dreifacher Weise ausgedrückt. 1) Zunächst ist es eine Zusammensetzung einer Natur, der menschlichen nämlich, mit der von ihr wesentlich verschiedenen göttlichen Hypostase und Person, und in dieser Form wurde sie gegen Nestorius betont. 2) Sodann ist es eine Zusammensetzung zweier wesentlich verschiedener und vollständiger Naturen, der göttlichen mit der menschlichen, in Einer beiden gemeinschaftlichen Hypostase oder Person, und in dieser Form wurde sie gegen die Eutychianer betont. 3) Diese zweite Form schließt aber wieder eine dritte ein, nämlich die Zusammensetzung dreier wesentlich verschiedener Substanzen (oder auch „Naturen" im weiteren Sinne), der göttlichen, der seelischen und der leiblichen, in Einer Hypostase oder Person; und diese Form wurde speziell mit Rücksicht auf den Apollinarismus gebraucht. Alle diese Formen stellen nur verschiedene Seiten oder Gestalten Einer Zusammensetzung dar, weil in allen die Einheit der Hypostase oder Person das verbindende Prinzip ist, und sie sind folglich nur verschiedene Ausdrücke für die hypostatische Union selbst. Dagegen kann und muß man auch außer der hypostatischen Union die Zusammensetzung von Leib und Seele untereinander zu Einer Natur als eine von jener wesentlich verschiedene Form oder als eigene Art der Zusammensetzung in Betracht ziehen, weil ohne diese Christus zwar drei Substanzen, aber nicht zwei vollständige Naturen in sich besäße. Und zwar ist diese letztere Zusammensetzung bei Christus weit mehr von der hypostatischen Union verschieden als beim bloßen Menschen, indem sie bei letzterem durch sich allein auch ein hypostatisches Ganzes herstellt, im ersteren Falle aber bloß ein einheitliches Objekt für die hypostatische Union mit einer höheren Hypostase, resp. einer höheren Natur, herstellt.

II. Im Hinblick auf die größere Zahl und Verschiedenheit der ver- 859 einigten Elemente und die zweifache Art der Zusammensetzung ist das Gesammtwesen Christi sogar mehr d. i. reicher zusammengesetzt als irgend ein natürliches Wesen und insbesondere der natürliche Mensch. In anderer Beziehung aber muß man sagen, dasselbe sei namentlich hinsichtlich der Vereinigung der menschlichen Natur mit der göttlichen Hypostase, resp. mit der göttlichen Natur, nicht so sehr oder vielmehr gar nicht in dem Sinne zusammengesetzt, wie der Mensch oder andere natürliche Wesen. Bei solchen Wesen nämlich bedeutet die Zusammensetzung nicht bloß irgendwie die Vereinigung verschiedener Elemente zum Vollbestande Eines Gesammtwesens, sondern eine Vereinigung derselben als eigentlicher Theile eines Ganzen, d. h. in der Weise, daß jedes Element kraft der Vereinigung mit dem anderen durch dieses auch in sich selbst und seiner Natur nach innerlich vervollkommnet und zu einer vollständigen

Natur ergänzt und so von demselben mehr oder minder abhängig wird. In Christus aber kann nicht nur das göttliche Element in dieser Weise kein Theil eines Ganzen sein, da es vielmehr in sich ein absolutes Ganzes bleibt, sondern auch das menschliche Element ist kein eigentlicher Theil. Denn obgleich dasselbe in der hypostatischen Union durch das göttliche Element vervollkommnet und von ihm abhängig wird, so ist es doch im Vergleich mit diesem in einer Beziehung weniger als ein Theil, und in anderer Beziehung mehr als ein Theil. Es ist weniger als ein eigentlicher selbst nur materieller Theil, inwiefern es das göttliche Element als ein in sich selbst vollendetes Ganze voraussetzt, dem es angeschlossen wird, ohne dasselbe seinerseits innerlich zu ergänzen oder zu vervollkommnen und dadurch von sich irgendwie abhängig zu machen, und zu dem es sich daher in dieser Beziehung ebenso verhält wie ein Accidenz, und zwar nicht einmal ein inneres, sondern ein äußeres Accidenz, z. B. ein Kleid. Es ist aber auch mehr als ein eigentlicher Theil, weil es ebenso, wie die göttliche Natur, eine vollständige Wesensform ist und als solche im Ganzen nicht innerhalb seiner Natur, sondern über dieselbe hinaus vervollkommnet wird und seinerseits das Ganze, dem es angehört, durch sich allein wahrhaft zu einem Wesen bestimmter Art macht. Wegen dieser Eigenthümlichkeit der Zusammensetzung in Christus wollen manche TT. gesagt wissen, Christus sei nicht im eigentlichen, sondern nur in einem uneigentlichen Sinne zusammengesetzt. Aber im Hinblick auf die Sprache der Concilien (bes. Conc. V. c. 8: ex divina natura et humana, unione sec. hyp. [nach can. 4 = compositione] facta, unus Christus factus est = ἀποτελέσθη) muß man vielmehr sagen, Christus sei wahrhaft und eigentlich zusammengesetzt, aber in höherer und vollkommenerer Weise als die Naturwesen, so zwar, daß gerade die Zusammensetzung Christi auch eine reine Zusammensetzung ist, d. h. eine solche, in welcher die Elemente vollkommen ihre Natur bewahren und nicht vermischt werden (s. oben n. 106).

860 Die Vertreter der uneigentlichen Zusammensetzung nennen diese eine compositio lato sensu = simul cum alio positio, näher compositio *ad hoc* oder *cum hoc*, die eigentliche eine compositio *ex his*. Nun ist es zwar wahr, daß man die Eigenthümlichkeit der Zusammensetzung Christi treffend dahin bezeichnen kann, sie sei im Grunde nur eine Anfügung der Menschheit an ein bestehendes Ganze (ad hoc) oder eine Vereinigung mit einem solchen (cum hoc), ohne eine innere Ergänzung desselben. Wie aber nach der Glaubenslehre Christus nicht bloß in, sondern auch aus zwei Naturen besteht (Conc. V. can. 10; Lat. I. can. 6): so kann und muß man auch von einer compositio ex his sprechen. Allerdings muß man bei der compositio ex his hier die sonst damit verbundene wechselseitige innere Ergänzbarkeit resp. Ergänzung der beiden Substanzen fernhalten, und sollte daher, wie nicht von zwei Theilen, so auch nicht von zwei Elementen oder zwei constitutiven Prinzipien reden. Besser sagt man, die Zusammensetzung geschehe aus Einem (niederen, leidenden, der Gestaltung unterliegenden) Element, der Menschheit, und Einem (gestaltenden und dadurch das niedere Element beherrschenden und an sich ziehenden) Prinzip, welches eben auch durch sich allein die Einheit des Ganzen bewirkt und constituirt. Freilich darf man auch das Verhältniß von Element und Prinzip nicht in derselben Weise denken wie bei der Zusammensetzung aus Materie und Form, wo nicht bloß die erstere durch letztere, sondern auch letztere durch erstere ergänzt wird und beide miteinander von Natur so angelegt sind, daß sie wechselseitig sich ihrer Natur nach ergänzen. Die Läugnung der compositio ex his und der eigentlichen Zusammensetzung überhaupt ist besonders von der Franziskanerschule vertreten, welche davon ausgeht, daß

ede eigentliche Zusammensetzung eben nur in der Weise der wechselseitigen inneren Ergänzung und Bestimmung, wie bei Materie und Form, stattfinden könne, und daher statt dieser Analogie die Zusammensetzung aus Substanz und Accidenz als die einzig angemessene hinstellt. Den Werth dieser Analogie betont zwar auch der hl. Thomas, aber nur in beschränktem Maße, während die Franziskanerschule, wie später gezeigt wird, diese Analogie zu sehr forcirt und dadurch die Einheit des Compositums in Christus abschwächt. Siehe unten § 223.

III. Wie man nun überhaupt sagen kann und muß: Christus sei ein zusammengesetztes Wesen, so kann man auch, inwiefern dieses Wesen ein selbstständiges, und zwar persönlich selbstständiges, also ein hypostatisches und persönliches Wesen ist, sagen: Christus sei eine zusammengesetzte Hypostase oder Person. In der That ist dieser Ausdruck von den VV. gebraucht, und wenn nicht im can. 4 des Conc. V. sanktionirt (vgl. *Franzelin* thes. 36), so doch im dogmatischen Briefe des hl. Sophronius vom Conc. VI. genehmigt. Wenn man ferner unter der Hypostase oder Person Christi Christus selbst in seinem ganzen Wesen versteht (was man ebenso gut kann, wie man unter der persona Verbi das Verbum selbst in seinem ganzen Wesen versteht): dann kann und muß man ebenfalls sagen: die Hypostase oder Person Christi sei zusammengesetzt. Wenn man dagegen unter der Person Christi das hypostatische oder persönliche Prinzip in Christus oder auch seine Persönlichkeit versteht, also dasjenige, was Christus zu einem hypostatischen oder persönlichen Wesen macht: dann kann man von der Person Christi ebensowenig wie von der Person des ewigen Wortes sagen, sie sei aus verschiedenen Elementen zusammengesetzt; so gefaßt ist sie vielmehr absolut einfach, wie die Person des ewigen Wortes in sich, welche eben jenes hypostatische Prinzip ist, und von welcher man nur sagen kann, sie sei mit der Menschheit zusammengesetzt. Weil aber die Person Christi im ersteren Sinne als Person nur durch die Person des ewigen Wortes constituirt wird: so ist die zusammengesetzte Person als Person keine andere oder neue Person, sondern dieselbe Person, wie die einfache, und unterscheidet sich von dieser nur dadurch, daß jene die letztere darstellt in dem ganzen materiellen Umfange ihres concreten Bestandes oder in ihrer durch die menschliche Natur hergestellten Erweiterung. 861

Wie man ferner Christus wegen seiner Zusammensetzung aus Gottheit und Menschheit ein gottmenschliches Wesen nennt: so kann man in derselben Weise ihn selbst eine gottmenschliche Person, resp. seine Person eine gottmenschliche, d. h. ein aus Gottheit und Menschheit bestehendes und in beiden Naturen subsistirendes persönliches Wesen, nennen. Wofern man aber unter der Person Christi das persönliche Prinzip in Christus, resp. seine Persönlichkeit versteht, ist dieselbe, in sich betrachtet, keine gottmenschliche, sondern nur eine göttliche; also gefaßt, kann sie nur insofern gottmenschlich heißen, als sie nicht bloß in der göttlichen Natur, sondern auch in der menschlichen Natur subsistirt, resp. auch in dieser ihre göttliche Persönlichkeit geltend macht und so zugleich eine Person der Gottheit und der Menschheit ist. Damit man indeß bei dem Ausdrucke „gottmenschliche Person“ nicht an eine „gottmenschliche Persönlichkeit“ oder gar an eine aus einer göttlichen und menschlichen Person combinirte moralische Person denke, wird jener Ausdruck, obgleich in dem doppelten angegebenen Sinne 862

ganz correct, weniger gebraucht. Aus demselben Grunde sagt man auch nicht gerne, Christus sei nicht bloß eine göttliche, sondern zugleich eine menschliche Person, obgleich dieser Ausdruck im Sinne einer persona humanitatis ebenfalls ganz richtig ist. Ganz unrichtig oder doch höchst zweideutig wäre es dagegen, wenn man Christus wegen seiner zweifachen Subsistenzweise eine Doppelperson nennen wollte, wie er wegen seiner zweifachen Wesenheit ein Doppelwesen genannt werden kann. Man kann nur sagen, Christus sei, obgleich an sich Eine reale und physische Person, doch als Person der Gottheit und als Person der Menschheit virtuell eine doppelte Person, oder auch eine doppelte moralische Person, d. h. er könne in seiner Stellung und seinem Handeln so auftreten, als ob in ihm zwei Personen vereinigt wären. Diese Ausdrucksweise ist nicht nur ganz unbedenklich, sondern auch unentbehrlich für die Auffassung der Funktionen Christi und zugleich der schärfste Gegensatz zu der nestorianisch-güntherschen Lehre von zwei physischen Personen in Einer moralischen Person.

863 Manche ältere TT., meist solche, welche überhaupt die eigentliche Zusammensetzung Christi läugneten, haben die persona composita Christi nicht zugeben wollen. Es geschah dieß aber theils aus Unkenntniß der älteren kirchlichen Quellen, theils aus Mißverständniß resp. einseitiger Auffassung des Sinnes, den der betr. Ausdruck hat. Ebenso wurde in neuester Zeit vielfach der Ausdruck gottmenschliche Person beanstandet, als ob er die Göttlichkeit der Person beeinträchtigte, und so lehren sogar einige Katechismen, Christus sei nicht eine gottmenschliche, sondern eine göttliche Person. Wir haben gesehen, daß der erstere Ausdruck den letzteren an sich gar nicht ausschließt; er schließt ihn nur aus, wenn er dahin verstanden wird, die Person Christi sei ihrer Persönlichkeit nach erst durch die Menschheit und Gottheit zugleich begründet.

864 IV. Die eigenthümliche Zusammensetzung Christi oder der Hypostase Christi tritt zwar am deutlichsten darin hervor, daß der Eine Christus im Gegensatz zu allen anderen Personen und auch zu sich selbst, wie er vor der Union in der Person des Logos subsistirte, als aus zwei Naturen zusammengesetzt, auch in zwei Naturen subsistirt und so Gott und Mensch zugleich ist. Wie aber die Zusammensetzung aus zwei Naturen in Einer Person darauf beruht, daß Christus aus der göttlichen Person und der menschlichen Natur zusammengesetzt ist und diese mit jener Eine bestimmte, in ganz einziger Weise subsistirende menschliche Person bildet: so ist auch die Zusammensetzung Christi im letzteren Sinne oder die Constitution des Menschen Christus als solchen durch substanzielle Einigung der menschlichen Natur mit der göttlichen Person der entscheidende Grundbegriff für die ganze Lehre von der Constitution Christi. Um diesen Grundbegriff drehten sich besonders die berühmten christologischen Controversen zwischen den TT. des zwölften Jahrhunderts, welche in den von dem Lombarden (l. 3. d. 6—7) formulirten drei Auffassungen oder Deutungen des Inhaltes des Namens „Mensch" bei Christus ihren Ausdruck fanden und in dieser Gestalt noch lange nachher von den späteren TT. vielfach besprochen wurden.

865 Die berühmten drei vom Lombarden a. a. O. vorgeführten Auffassungen des Inhaltes des Namens Mensch bei Christus waren dem Wortlaute nach auf patristische Stellen gestützt und so auch von ihren Vertretern in der ernsten Absicht vorgetragen, dem katholischen Dogma gegenüber dem Nestorianismus gerecht zu werden; es sind daher diejenigen von ihnen, welche später von allen TT. als dem Dogma widersprechend verworfen wurden,

doch im Sinne ihrer Vertreter milde zu beurtheilen. Von jenen drei Auffassungen spricht Eine, die zweite, direkt die Zusammensetzung des Menschen Christus aus drei Substanzen, Leib, Seele und Gottheit (= Verbum), aus und lehrt zugleich, daß der Name Mensch bei Christus im Gegensatz zu seiner gewöhnlichen Bedeutung ein Compositum aus diesen drei Substanzen bezeichne; diese Auffassung ist unbedingt richtig, weil sonst der Mensch Christus keine göttliche Person und mithin auch nicht Gott oder Inhaber der göttlichen Natur, und umgekehrt der Gott Christus nicht wahrhaft Mensch sein könnte. Nur muß man beifügen, daß allerdings der Name Mensch auch bei Christus seinem formellen Inhalte nach nicht die göttliche Person mit ausdrücke, sondern nur als Name eines Ganzen diese mit unterstelle. — Die beiden anderen Auffassungen haben dagegen das gemeinschaftlich, daß nach ihnen der „Mensch" in Christus nicht ein Compositum aus dem Logos und den beiden Elementen der Menschheit bezeichnet. Obgleich damit immerhin noch der Gedanke vereinbar ist, daß eine solche Zusammensetzung wirklich vorhanden sei und so denn auch die VV., wenn sie die betr. Ausdrücke gebrauchen, zugleich entschieden von einer Zusammensetzung oder -mischung der Gottheit und Menschheit reden: so haben doch die professionellen Vertreter jener beiden Auffassungen diesen Gedanken gar nicht betont und scheinen ihn gar nicht beachtet, wenn auch nicht absolut ausgeschlossen zu haben; darum mußten sie zu Consequenzen kommen, welche schlechthin irrig waren.

Von diesen beiden irrigen Auffassungen geht die eine (die erste beim Lombarden) 866 davon aus, daß bei Christus der „Mensch", wie bei den übrigen Menschen, direkt seinem formellen und materiellen Inhalte nach bloß ein Compositum aus Leib und Seele bezeichne, welches mithin unabhängig von der Vereinigung mit dem Logos als menschliche Substanz oder substanzielles menschliches Wesen erscheine und nur deßhalb keine Person sei, weil es mit Einem höheren, würdigeren Wesen vereinigt sei. Wofern man im Sinne der VV. diese Vereinigung mit einem höheren Wesen als eine substanzielle und mithin als wahre Zusammensetzung nimmt, und demgemäß das Compositum aus Leib und Seele nicht als ein in sich abgeschlossenes substanzielles Wesen, sondern nur als Substrat (ὑποκείμενον) oder Element eines höheren Ganzen festhält, wie es die VV. thun, läßt diese Auffassung einen guten Sinn zu; aber sie kann dann auch unter „Mensch" nicht ein menschliches Wesen schlechthin, sondern nur eine menschliche Wesenheit verstehen, die allerdings als individuelle und wirkliche auch in gewissem Sinne ein menschliches Wesen und ein Subjekt der menschlichen Prädikate ist, nur nicht so, daß auch der „Mensch" im vollen und eigentlichen concreten Sinne bei Christus ebenso materiell wie formell nur ein Compositum aus Leib und Seele wäre. Wird indeß die substanzielle Vereinigung mit dem Logos übersehen, oder diese dadurch ausgeschlossen, daß man die aus Leib und Seele zusammengesetzte menschliche Substanz schon als eigentliches *suppositum* oder als hypostasis und darum als letztes Subjekt oder eigentlichen Träger der menschlichen Prädikate faßt, wie die Scholastiker den Sinn dieser Auffassung wiedergeben: dann ist es offenbar unmöglich, zu sagen, der Mensch sei in Christus Gott, und so fällt diese Anschauung in die nestorianische oder adoptianische zurück, oder ist vielmehr materiell wie formell mit derselben identisch. — Im extremen Gegensatze hiezu geht eine andere Auffassung (die dritte beim Lombarden und diejenige, zu der er selbst hinneigt) davon aus, daß der Mensch bei Christus nicht, wie bei den übrigen Menschen und nach der natürlichen Bedeutung des Wortes, ein Compositum aus Leib und Seele, sondern direkt die göttliche Person und mithin etwas durchaus Einfaches, in keiner Weise Zusammengesetztes bezeichne. Wenn dieß so verstanden würde, daß der Name „Mensch" die göttliche Person wirklich unterstelle, und daß diese in sich einfache Person nur in ihrer Identität mit dem persönlichen Wesen, welches durch ihre substanzielle Einigung mit der menschlichen Natur constituirt wird, „Mensch" heiße, so wäre diese Ansicht berechtigt. Die Ansicht ist auch darum noch nicht falsch, weil sie mit den VV. sagt, das Menschsein bedeute bei der göttlichen Person den Besitz der Menschheit von Seiten dieser Person (ein habere humanitatem, oder esse vestitum humanitate), wofern man darunter einen physischen Besitz versteht, der aber nur auf Grund einer Zusammensetzung der göttlichen Person mit der Menschheit denkbar ist. Sie wird erst dadurch falsch — und darin verräth sich eine Läugnung oder wenigstens eine Verkennung der wirklichen Zusammensetzung —, daß sie sagt, das Menschsein sei kein substanzielles Prädikat der göttlichen Person, oder es besage nicht, was sie sei (praedicari ut quid), sondern bloß, wie sie sich verhalte (praedicari re-

lative, ad aliquid per modum habitus, nämlich „esse humanatum“ und so unterstelle zwar der „Mensch“ bei Christus ein substanzielles Wesen, nämlich die göttliche Person in sich, aber er bedeute nicht ein durch sie constituirtes substanzielles Wesen, oder, wie man damals sagte, ein *aliquid* („Etwas“), sondern bloß ein aliquale oder aliquo modo se habens. In dieser Gestalt fällt die in Rede stehende Auffassung auf einem anderen Wege, als die erste, ebenfalls in den Nestorianismus, den sie vermeiden will, zurück, und es nützt zur Vermeidung desselben gar nichts, im Gegentheil verräth es nur zu deutlich das Gefühl der Unvermeidlichkeit, wenn der unbegreifliche Satz beigefügt wird, daß Leib und Seele in Christus darum keinen vom Logos verschiedenen Menschen ausmachten, weil sie miteinander kein menschliches Compositum bildeten, womit dann alle und jede, auch die natürliche Zusammensetzung in Christus geläugnet würde. Mit Recht wurde daher der Satz, quod Christus secundum quod homo non est aliquid, von Alexander III. verworfen. Wenn man die in diesem Satze enthaltene Lehre „Nihilismus“ genannt hat, so ist der Ausdruck zwar nicht ganz unberechtigt, aber er kann doch leicht in zu weitgehendem Sinne verstanden werden, so nämlich, als ob das Prädikat Mensch bei Christus gar keinen Inhalt habe, oder gar Christus selbst als ein Nichts erklärt würde — ein Sinn, der den betr. TT. natürlich ganz fern lag. Zudem trug der Lombarde diese Ansicht nur höchst bescheiden und als problematischen Versuch vor, indem er sich auf zahlreiche, anscheinend für ihn sprechende Väterstellen (namentlich Aug. in 83. qq., s. oben n. 204) stützte. Vgl. über diese Anschauungen bes. *Hal.* 3. p. q. 6; *Bonav.* u. *Thom.* in 3. d. 6—7 u. 3. p. q. 2. a. 3—6. Uebrigens haben die erste und die dritte Anschauung, die sich, wie in negativer Beziehung, so auch in positiver wohl vereinigen lassen, wie sie bei Nestorius vereinigt waren, obgleich auch von den Skotisten und Nominalisten verworfen, doch bei ihnen einen gewissen Nachklang gefunden (s. u. § 223), der sich zum Theil schon in der Läugnung der eigentlichen compositio ex his bei Christus zeigt. S. a. u. n. 372.

367 V. Der formelle Ausdruck für das zusammengesetzte Wesen Christi, worin dieses nach Inhalt und Form zur Darstellung kommt, ist nach Anleitung des Ephesinums (can. 2) an erster Stelle der Name Λόγος σαρκωθείς = *Verbum incarnatum*, d. h. das mit dem (menschlichen, geistig beseelten) Fleische substanziell vereinigte und dieses Fleisch zu eigen habende und mit seinem eigenen Fleisch ein Ganzes, den Christus, constituirende Wort. Formell wird hier das Wesen Christi ausgedrückt als zusammengesetzt aus der menschlichen Natur und der göttlichen Person und darum als ein wahrhaft menschliches, aber als ein ganz besonderes, der Person nach von allen übrigen Menschen verschiedenes Wesen; und so erscheint Christus an zweiter Stelle als homo personaliter constitutus Verbo, resp. als Verbum cum sua carne constituens hunc hominem et constituens se ipsum hominem. Indem diese Definition Christum seiner Persönlichkeit nach charakterisirt, enthält sie zugleich den Grund, warum in dem Gesammtwesen Christi zwei Naturen eingeschlossen sind. Um nun auch diese beiden Naturen ausdrücklich hervorzuheben und so den ganzen Inhalt des Wesens Christi auszudrücken, wird das Gesammtwesen Christi dadurch bezeichnet, daß er Gott und Mensch zugleich oder Gottmensch genannt wird. Da indeß die einfache Verbindung der beiden Naturnamen das organische Verhältniß der beiden Naturen zu einander oder die Art und Weise, wie beide sich in der Constitution des ganzen Christus einander ergänzen, im Ausdrucke selbst noch nicht deutlich hervortreten läßt: so gebrauchen die griechischen VV. sehr häufig zwei Ausdrücke, welche auch diesem Bedürfniß genügen. Es sind eben zwei, und nicht bloß einer, weil das Verhältniß der Naturen zu einander nur dann vollständig zum Vorschein kommt, wenn ebenso die göttliche Natur als Attribut des Menschen, wie die menschliche Natur als

Attribut Gottes in Betracht gezogen, und demgemäß ebenso die menschliche Natur wie die göttliche zur Basis oder zum Ausgangspunkt für die Bestimmung des Gesammtwesens Christi genommen wird. Nimmt man die göttliche Natur zum Ausgangspunkt, dann ist der ganze Christus θεὸς ἐνανθρωπήσας = Gottmensch, d. h. ein göttliches Wesen, welches neben seiner göttlichen Natur zugleich dadurch und in der Weise die menschliche Natur besitzt, daß es in der Menschheit als einer ihm angeeigneten Natur, die sein Sitz, sein Werkzeug und sein Kleid ist, subsistirend wohnt, in welchem folglich die menschliche Natur als eine materielle und accessorische Erweiterung seines substanziellen Bestandes und als seine äußere Gestalt zu betrachten ist und so, obgleich substanziell mit ihm verbunden, doch nach Art eines Accidenz sich verhält. Nimmt man dagegen die menschliche Natur als Ausgangspunkt, dann ist der ganze Christus ein ἄνθρωπος θεωθείς = Gottmensch, genauer etwa durchgotteter Mensch, d. h. ein menschliches Wesen, welches dadurch und in der Weise neben seiner menschlichen die göttliche Natur in sich hat, daß es durch sie als seine innere Wesensform und als das Prinzip seiner Persönlichkeit formell und fundamental constituirt ist, und in welchem folglich seine menschliche Natur durch die Gottheit substanziell vollendet und innerlich geadelt und bereichert wird. Diese dreifache Bestimmung des Gesammtwesens Christi ist ganz analog der dreifachen Bestimmung des menschlichen Wesens, inwiefern der Mensch definirt werden kann, 1) als ein zugleich geistiges und körperliches Wesen, 2) als ein einen Körper belebender Geist und 3) als animal rationale resp. geistig belebtes Fleisch.

868 Während diese Ausdrücke den ganzen Christus nach seinem ganzen Wesen förmlich zur Aussprache bringen: kann und muß man gleichwohl sagen, daß Christus auch dann materiell ganz bezeichnet werde, wenn er einfach Gott oder Mensch genannt wird, weil jeder dieser Namen ihn als persönliches Wesen bezeichnet. In diesem Sinne sagen die VV. sogar, Christus sei *totus Deus* und *totus homo*, d. h. er sei nicht bloß ein ganzer (nicht halber) Gott und ein ganzer (nicht halber) Mensch, sondern er sei auch ganz Gott und ganz Mensch, inwiefern nämlich jeder dieser Namen ihn als Person bezeichnet und darum, obgleich nicht Alles, was in der Person ist, ausdrückend, doch auch nichts, was in ihr ist, ausschließt, also nicht den halben, sondern den ganzen Christus darstellt. Falsch wäre der Ausdruck allerdings dann, wenn er den Sinn haben sollte, Christus sei gänzlich (ὅλως, totaliter), d. h. seinem ganzen Wesen nach, und darum ausschließlich, Gott oder Mensch. Ebenso wäre es durchaus falsch, wenn man sagte, Christus sei seinem ganzen Wesen nach menschlich, da, wie der Ausdruck θεὸς ἐνανθρωπήσας zu verstehen gibt, die Gottheit, als mit der Menschheit bekleidet, in derselben ist, ohne deren Eigenschaften anzunehmen. Dagegen kann man nicht nur, sondern muß sogar sagen, Christus sei seinem ganzen Wesen nach göttlich, da, wie der Ausdruck ἄνθρωπος θεωθείς zu verstehen gibt, die Menschheit, obgleich der Wesenheit nach menschlich bleibend, doch durch die Vereinigung mit der Gottheit, als „durchgottet", göttliches Sein und göttliche Würde erhält.

869 Wie die beiden Ausdrücke der griechischen VV. an sich gleichberechtigt sind,

um die ganze Constitution Christi auszudrücken, indem man dabei ebenso gut die göttliche wie die menschliche Natur in den Vordergrund stellen kann: so hat auch **jeder derselben** seine eigenthümlichen Vorzüge.

870 Der letztere Ausdruck, ἄνθρωπος θεωθείς = **Gottmensch**, bezeichnet in speziellerer Weise das Compositum Christi, wie es **im Namen Christus** an und für sich und in dessen Verbindung mit dem Namen Jesus **ausgedrückt** ist, und wie es als Produkt der seine Herstellung erzielenden und bezielenden göttlichen Wirksamkeit zu Stande kommt. Denn der Name Christus = Gesalbter bezeichnet das Verbum incarnatum als Produkt und Subjekt einer Salbung durch die Gottheit, was es nicht dadurch ist, daß es zu der Gottheit die Menschheit annimmt, sondern dadurch, daß der Mensch als Person durch die Gottheit substanziell vollendet und constituirt wird. In Verbindung mit dem Namen Jesus bezeichnet er ferner ein bestimmtes, von allen übrigen menschlichen Individuen unterschiedenes und vor ihnen ausgezeichnetes menschliches Individuum, dessen Auszeichnung gerade durch die dasselbe substanziell vollendende und constituirende Salbung mit der Gottheit bewirkt wird. Das Compositum Christi kommt ferner eben dadurch zu Stande, daß durch göttliche Thätigkeit ein Einfluß auf die Menschheit, nicht auf die Gottheit oder die göttliche Person, geübt wird, und so liegt auch das Ziel dieser Thätigkeit nicht in einer neuen Existenzweise der Gottheit oder der göttlichen Person, sondern in der Erhöhung der Menschheit und in der Constitution eines Menschen, der der eigenen Würde und Herrlichkeit Gottes theilhaft werden soll.

871 Dagegen hat der andere Ausdruck, θεὸς ἐνανθρωπήσας = **Gottmensch**, den Vorzug, daß er bestimmter und schärfer das Wesen Christi von dem Wesen der durch die Gnade vergöttlichten Menschen unterscheidet, indem er ausdrücklich die Gottheit als ein zur Constitution dieses Wesens gehöriges oder vielmehr den eigentlichen Kern dieses Wesens bildendes Prinzip hinstellt. Zudem ist das Menschsein Gottes, d. h. der Besitz der menschlichen Natur von Seiten eines Inhabers der göttlichen Natur, logisch früher, als das Gottsein des Menschen, d. h. der Besitz der göttlichen Natur von Seiten des Inhabers der Menschheit. Denn aus der persönlichen Vollendung und Constituirung des Menschen Christus durch die göttliche Person in ihrer Einheit mit der Menschheit ergibt sich **zunächst**, daß diese Person, welche an sich Gott ist, zugleich sich selbst als Mensch constituirt und Mensch ist; und erst daraus, daß eben Gott selbst Mensch ist, ergibt sich auch, daß dieser bestimmte Mensch nicht bloß Mensch, sondern auch Gott ist. Diese logische Priorität des „**Gottmenschen**" vor dem „**Gottmenschen**" liegt übrigens auch schon im Namen Christus selbst ausgesprochen, inwiefern derselbe hier den emphatischen Sinn **des durch sich selbst Gesalbten** hat; denn nur insofern kann der Mensch Christus mit der Fülle der Gottheit durch sich selbst gesalbt und dadurch Gott sein, als dieser Mensch kein anderer ist als der menschgewordene Gott.

872 Ueber den ἀνθρ. θεωθείς, wofür die VV. auch zuweilen σὰρξ θεωθεῖσα sagen, vgl. *Petav.* l. 4. c. 9. Der Gedanke kehrt zwar auch bei den lat. VV. oft wieder (s. bes. den lib. Leporii oben n. 100), der Ausdruck selbst, homo deitatus, aber nur selten. Der Ausdruck homo deificatus würde dem griech. ἀνθρ. ἀποθεωθείς entsprechen und demnach mehr einen accidentell mit Gott verbundenen und verähnlichten Menschen bezeichnen — ein Sinn, der allerdings auch häufig in den ersteren Ausdruck gelegt wird (s. B. III. n. 677 f.), der aber hier eben dadurch ausgeschlossen ist, daß der homo deitatus als Revers des Deus incarnatus aufgefaßt werden muß. Im Deutschen ist „vergöttlicht", dem deificatus entsprechend, zu schwach, „vergottet" zu stark, weil eine Umwandlung andeutet. „gegottet" wäre die wörtliche Uebersetzung, klingt aber zu hart; leichter sagt man „durchgottet", was den Sinn der VV. prägnant wiedergibt und auch an den Namen Christus sich enge anschließt. — Uebrigens ist zu bemerken, daß die beiden griechischen Formeln in der gegebenen Erklärung den wahren Kern der beiden oben n. 374 besprochenen schiefen Auffassungen enthalten. Der ἀνθρ. θεωθείς entspricht nämlich der ersten, der θεὸς ἐνανθρ. der dritten der vom Lombarden angeführten Meinungen. Diese Auffassungen fehlen nur durch Verflüchtigung resp. durch Mißverständniß des wahren Kernes: die erste, indem sie den ἀνθρ. θεωθείς schon unabhängig von der θέωσις als vollkommenen Menschen betrachtet und so den Menschen selbst als Hypostase nicht durch dasselbe Prinzip constituirt denkt, welches ihn zu Gott macht; die dritte, indem nach ihr der θεὸς ἐνανθρ. nicht auf Grund substanzieller Einigung mit der Menschheit einen wahren Menschen constituirt.

VI. Obgleich das Compositum Christi ein durchaus einzigartiges ist, so hat es doch nicht nur eine große Analogie mit dem vollkommensten aller natürlichen Composita, dem Menschen, sondern seine einzigartige Erhabenheit tritt gerade dadurch am besten in's Licht, daß es in eminenter Weise den Begriff und die Idee des menschlichen Compositums in sich realisirt, wie denn auch der erste Adam in der Absicht Gottes der Typus Christi als des zweiten Adam war. Dieser Typus stellt sich im ersten Adam in doppelter Weise dar, je nachdem man ihn als natürlichen oder als übernatürlich vollkommenen Menschen betrachtet. 873

Als natürlicher Mensch war Adam ein persönliches Compositum aus Geist und Fleisch und dadurch das substanzielle Bindeglied der geistigen und der materiellen Welt und das geborene Haupt der letzteren. Ihm gegenüber ist Christus ein persönliches Compositum aus Geist und Fleisch im höheren Sinne, d. h. aus göttlichem Geiste, dem Geiste per exc., und einem durch einen geschöpflichen Geist belebten Fleische und dadurch das substanzielle Bindeglied zwischen Gott und der gesammten Welt sowie das geborene Haupt der letzteren. 874

Als übernatürlich vollkommener Mensch oder als der homo perfectus im Sinne des hl. Irenäus (s. B. III. n. 855) hatte indeß auch schon der erste Adam den göttlichen Geist in sich und war dadurch der Repräsentant der Einheit nicht bloß der beiden geschöpflichen Welten, sondern zugleich der Einheit der Welt mit Gott. So betrachtet war der erste Adam nach Irenäus ähnlich, wie Christus, aus drei Substanzen zusammengesetzt, dem Fleische, der Seele und dem „Geiste", und war so ebenfalls kein bloß irdischer oder animalischer, sondern ein himmlischer und geistiger Mensch oder ein Geistmensch. Beim zweiten neuen Adam aber findet sich alles dieses in viel höherer Weise. Er besitzt den göttlichen Geist oder den Geist per exc., d. h. die göttliche Substanz, nicht, wie der erste Adam, durch Gnade und in moralischer Verbindung außerhalb der Constitution seines Wesens, sondern von Natur und in wesenhafter Einheit als innerlich zur Constitution seines Wesens gehörig und ist folglich Geistmensch nicht bloß als ein vom Geiste Gottes erfüllter und belebter Mensch, sondern als ein Mensch, der zugleich selbst göttlicher und belebender Geist ist (I Cor. 15, 45). In ihm sind weiterhin die drei Substanzen nicht so verbunden, daß zum Fleische als dem ersten Elemente des Compositums die Seele und erst nach der Seele der „Geist" hinzutritt, sondern daß gerade umgekehrt der „Geist" das ursprüngliche Element ist, zu welchem erst vermittelst der Seele das Fleisch hinzutritt. Während ferner dort die natürliche und hypostatische Einheit des Fleisches mit der Seele, wie die der Natur nach frühere, so auch in dem Maße die innigere und festere ist, daß die Einheit beider mit dem „Geiste" weder eine Natur- noch eine hypostatische Einheit mehr ist und auch unbeschadet der ersteren durch die Sünde gelöst werden kann: ist hier umgekehrt die rein und voll hypostatische Verbindung des „Geistes" mit der Seele und dem Fleische, wie die der Natur nach frühere, so auch in dem Maße die innigere und festere, daß die Verbindung des Fleisches mit der Seele in sich betrachtet eine bloße Natureinheit, keine hypostatische mehr ist und auch unbeschadet der Verbindung beider mit dem „Geiste" durch den Tod gelöst werden kann. Endlich ist Christus, weil 875

selbst göttlicher Geist, nicht bloß Repräsentant der übernatürlichen Einheit der Welt mit Gott, sondern das Prinzip derselben, und so auch das Prinzip des übernatürlichen und überhaupt des ewigen Lebens der Creatur (vgl. hiezu B. III. n. 418).

876 Insbesondere ist Christus darin der vollkommenste Antitypus des ersten Adam, daß er kraft seiner eigenthümlichen Zusammensetzung in weit höherer und absolut vollkommener Weise die Idee des Menschen als des äußeren und sichtbaren Bildes Gottes erfüllt. Denn bei ihm schließt die sichtbare körperliche Gestalt nicht bloß ein geschaffenes Ebenbild Gottes, sondern dessen ungeschaffenes consubstanziales Ebenbild ein, welches in der Besitzergreifung der menschlichen Natur und der Erhebung derselben zur Gemeinschaft seines Seins unendlich mehr die allherrschende und allbelebende Macht Gottes über alles Geschaffene darstellt, als das geschöpfliche Ebenbild im Menschen dieß dadurch thut, daß es einen Körper beherrscht und belebt (vgl. hiezu Buch III. n. 355 ff.).

877 VII. Wie durch den Vergleich mit dem erhabensten geschöpflichen Compositum als seinem Typus, läßt sich die erhabene Eigenart des Compositums Christi auch durch den Vergleich mit der göttlichen Dreieinigkeit als ihrem Urtypus illustriren; denn obgleich diese kein compositum, sondern etwas absolut Einfaches ist, so stellt sie doch in ihrer Einfachheit die reichste Mannigfaltigkeit dar, deren Nachahmung außer Gott nur durch Zusammensetzung erreicht werden kann. Wie indeß im ersten Falle der Antitypus sich im Einzelnen als das umgekehrte Bild des Typus gestaltet, so hier noch mehr der Ektypus im Verhältniß zu seinem Urtypus.

878 Das Allgemeine dieses Vergleiches findet sich häufig hervorgehoben. Es liegt darin, daß, wie in der Trinität die absolut Eine und einfache, und ebenso absolut vollkommene Substanz in drei verschiedenen Personen subsistirt, welche alle verschiedenen Formen, in denen der Besitz der einen Substanz denkbar ist, repräsentiren, so in Christus eine in sich absolut Eine und einfache und ebenso absolut vollkommene Person in drei verschiedenen Substanzen subsistirt, welche alle denkbaren Formen und Stufen der Substanzen repräsentiren. Die Aehnlichkeit liegt aber nicht nur in dem gemeinsamen Bande der drei unter sich verschiedenen Dinge, sondern auch in der Ordnung derselben in Bezug auf einander, welche in der Trinität eine Ordnung der Ursprünge und der durch sie begründeten relativen Verbindung der Personen, hier eine Ordnung der Vereinigung verschiedener Naturen ist. Wie nämlich in der Trinität die zweite Person aus der ersten allein, die dritte durch die zweite aus der ersten, aber zugleich unmittelbar aus der ersten ausgeht und in derselben Ordnung auch die relative Verbindung besteht: so ist in Christus die zweite Substanz, die Seele, mit der ersten, der Gottheit, unmittelbar, die dritte, der Leib, mit der ersten durch die zweite, aber zugleich auch unmittelbar vereinigt.

879 Vgl. über die Beziehung der Einheit Christi zur Einheit der Trinität einerseits und zur Einheit des Menschen andererseits die geistreichen Bemerkungen von *S. Bernard.* de consid. l. 5. c. 8—9: Inter omnia, quae recte unum dicuntur, arcem tenet unitas Trinitatis, qua tres personae una substantia sunt. Secundo loco illa praecellit, qua e converso tres substantiae in Christo una persona sunt .... [Illic] non abducimur

ab unitatis professione assertione Trium, cum in hac Trinitate non recipiamus multiplicitatem, sicut nec solitudinem in unitate .... Idem me sentire fateor et de illa unitate, cui secundum ab ista inter cetera Una honorem dedi. Dico in Christo Verbum, animam sine confusione essentiarum unam esse personam, et item absque praejudicio unitatis in sua numerositate manere. Nec negaverim hanc et ad illud genus unitatis pertinere, qua anima et caro unus est homo. Decuit quidem familiarius similiusque cum hominis convenire constitutione, quod pro homine constitutum est sacramentum. Decuit et cum summa, quae in Deo est et Deus est, unitate congruere, ut, quomodo ibi tres personae una essentia, ita hic convenientissima quadam contrarietate tres essentiae sint una persona. Videsne, pulchre intra utramque unitatem hanc collocari, in eo utique, qui constitutus est mediator Dei hominisque, homo Christus Jesus. Pulcherrima inquam convenientia, ut salutare sacramentum congrua quadam similitudine ambabus respondeat, et salvanti videlicet et salvato. Ita haec unitas, duarum consistens media unitatum, alteri succumbere, alteri praeeminere cognoscitur, quantum superiore inferior, tantum inferiore superior.

§ 222. Der Name Christus, resp. der Geheiligte oder der Heilige Gottes, als Wesensname der damit bezeichneten Person.

Literatur: *Petav.* l. 11. c. 9; *Thomassin*, l. 6. c. 1 ff.; *Reynaud*, tom. 2. sect. 1. cap. 4; *Suarez* und *Salmant.*, in 3. p. q. 7. u. 23; *Lud. de Ponte*, in Cant. Cant. 1, 2.

880 Weil das Compositum des Verbum incarnatum aus einer doppelten Natur besteht, so kann es für dasselbe keinen einfachen Naturnamen geben; vielmehr muß jeder Ausdruck, der sein eigenthümliches Wesen bezeichnen soll, auf seine Doppelnatur hinweisen. Gleichwohl gibt es dafür nicht bloß zusammengesetzte Ausdrücke, wie Gottmensch, sondern einen einfachen Namen, welcher, indem er eben auf die zwei Naturen und zwar diese bestimmten zwei Naturen hinweist, die eigenthümliche Constitution des Verbum incarnatum zwar bildlich, aber in höchst prägnanter Weise ausdrückt und somit nicht bloß, wie z. B. Jesus, einen Personalnamen, sondern auch gewissermaßen einen Art- und Wesensnamen der damit bezeichneten Person darstellt. Es ist dieß eben der Name Christus, welcher konstant von den VV. und den TT. als Name des gottmenschlichen Compositums gebraucht, aber freilich von den letzteren nur wenig in seiner vollen Bedeutung erklärt und gewürdigt wird. Im Anschluß an die Lehre der VV. ist leicht zu zeigen, daß diesem Namen nicht nur die erwähnte Bedeutung zukommt, sondern daß er auch in seiner Eigenschaft als Wesensname die ganze Lehre von der Person des Erlösers in nuce in sich enthält und das hellste Licht auf dieselbe wirft.

881 I. Um das zu verstehen, muß man davon ausgehen, daß der Name Christus = der Gesalbte sein Subjekt als den Gesalbten schlechthin und per exc. bezeichnet. Dazu gehört vor Allem, daß unter der Salbe direkt und an erster Stelle nicht nur keine sinnliche Salbe, sondern auch eine bloße moralische Weihe, resp. eine geistige Qualität, vielmehr eine substanzielle geistige Salbe, oder die höchst geistige, göttliche Substanz verstanden wird, welche allein gegenüber anderen geistigen Substanzen den Charakter der Salbe haben kann (s. B. II. 363 ff. u. 1008 f.). In einem gewissen Sinne werden nun allerdings auch die bloßen Geschöpfe in der übernatürlichen Heiligung mit der göttlichen Substanz gesalbt (s. § 169);

aber bei dem Gesalbten schlechthin und per exc. geschieht diese Salbung in der Weise, daß sie nicht bloß materiell, sondern auch formell eine substanzielle ist. Sie geschieht nämlich 1) so, daß die göttliche Salbe nicht erst mit einem bereits fertigen Wesen vereinigt wird, sondern durch ihre Eingießung in eine geschaffene Natur mit dieser zusammen Ein Wesen constituirt; und so heißt Christus an erster Stelle deßwegen der Gesalbte schlechthin, weil er durch die Salbung einer geschöpflichen Natur mit der göttlichen Substanz des Logos constituirt wird oder aus einer solchen Salbung hervorgeht. Als aus einer substanziellen Salbung hervorgehend und durch dieselbe constituirt, ist aber Christus 2) auch insofern der Gesalbte schlechthin, als die Salbe oder die göttliche Substanz bereits in der Constitution seines Wesens eingeschlossen ist, und er mithin nicht durch eine von ihm selbst verschiedene Salbe, sondern durch sich selbst, von Natur und wesenhaft gesalbt ist, oder vielmehr die Salbe nicht bloß in sich hat, sondern zugleich die Salbe selbst ist und so sich selbst salbt. Diese letztere Bedeutung des Namens ist in der hl. Schrift selbst dadurch ausgesprochen, daß sie (Hohel. 1, 2) in den Worten: „Ausgegossenes Oel ist dein Name" Christum als die ausgegossene Salbe erklärt, d. h. als die Salbe selbst, wie sie durch Eingießung in die Menschheit in dieser als von Gott nach Außen ausgegossen existirt[1].

883 Hiernach ist im Namen Christus zunächst a) die wahre Gottheit des mit demselben bezeichneten Subjektes ausgesprochen, weil dasselbe nur als Inhaber der Gottheit sich selbst salben oder durch sich selbst gesalbt sein kann. Als Substrat der Salbung aber erscheint b) eine geschöpfliche Natur, und zwar speziell die menschliche, d. h. eine fleischlich-geistige Natur, weil die Salbung in der Sprache der hl. Schrift und der VV. einerseits eine Salbung des „Fleisches" mit dem „Geiste" und andererseits eine Salbung des „Geistes" oder der geistigen Seele mit dem „heiligen Geiste" bedeutet. Ueberdieß liegt es c) im Begriffe der Salbung, daß sie die Natur der Salbe sowohl, wie die ihres Substrates, als eine eigene und in ihrer Art vollständige Natur voraussetzt und keine von beiden Naturen durch die Salbung in sich abgeändert wird, daß vielmehr die Salbe in der Salbung eines Substrates überhaupt gar nichts gewinnt oder verliert, das Substrat der Salbung aber durch letztere über seine Natur hinaus vervollkommnet wird. Wenn daher gleichwohl die Salbung in unserem Falle eine constitutive ist und mithin eine substanzielle Einigung der Salbe und ihres Substrates einschließt: so kann diese Einigung d) nicht eine Einigung zu Einer Natur, sondern bloß zu Einer Hypostase sein. Als hypostatische und rein hypostatische Einigung aber erscheint hier die Salbung um so mehr, weil die Salbe eben nichts Anderes ist als die absolut in sich selbst subsistirende geistige Substanz des Logos, welche, indem sie die Menschheit als das Substrat der Salbung substanziell vollendet, ebendadurch das persönliche Prinzip und die Trägerin und Inhaberin der-

[1] Die durch den hl. Bernard so populär gewordene Deutung dieser Stelle auf die Kraft des Namens Jesus, wonach das ausgegossene Oel nicht Subjekt, sondern Prädikat des Satzes wäre, ist keine wörtliche, aber gleichwohl auch keine textwidrige, weil ja in der That der Name Jesus seine Kraft der im Namen Christus ausgedrückten Hoheit des Wesens Jesu entlehnt.

selben wird. Obgleich aber in der Constitution Christi zunächst die Menschheit als Substrat der Salbung erscheint, so bezeichnet doch e) der Name Christus als das durch die Salbung der Menschheit mit dem Logos constituirte hypostatische Compositum, welches, wie *Cyr. Al.* (thes. pg. 197) sagt, aus der Menschheit und der Gottheit des Logos gemischt wird, nicht die Menschheit, sondern den Menschen, weil nur dieser eine gesalbte Person ist und man nur von diesem sagen kann, daß er durch sich selbst gesalbt sei; und darum ist denn auch der Logos nicht bloß Salbe oder salbend, sondern vielmehr gerade er zugleich der Gesalbte, weil er die Menschheit so salbt, daß sie seine eigene wird, und er als Träger und Inhaber derselben sofort auch sich selbst salbt, indem er fortan auch als Mensch seine göttliche Natur als seine eigene in sich hat und mit derselben seine Menschheit erfüllt und durchdringt. Hiernach ist dann aber f) in dem Namen des Gesalbten nicht bloß die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in einer Person ausgesprochen, sondern auch das Verhältniß der Naturen zu einander, wonach die göttliche Natur, als mit der menschlichen substanziell verbunden, nicht bloß neben ihr in derselben Person besteht, sondern ihr innewohnt und, sie durchdringend und erfüllend oder durchtränkend, in ähnlicher Weise sie schmückt, verherrlicht und bereichert, wie die Salbe den von ihr erfüllten Gegenstand.

Das natürliche Bild der Salbung Christi als einer constitutiven ist keineswegs die Salbung eines Menschen mit Oel, weil hier keine eigentliche Vereinigung stattfindet. Die VV. finden es bes. in der Bundeslade, dem in Balsam eingetauchten Holze oder Tuche und der glühenden Holzkohle. (Vgl. *Cyr. Al.* oben n. 244.) Die Bundeslade war hergestellt durch Aufgießung der flüssigen Goldmasse auf das Holz der Lade, so daß sie dieselbe von außen und innen ganz bedeckte. Während die Natur des Holzes und des Goldes ganz unversehrt blieb, bildeten beide doch eine feste Einheit, Ein Gefäß, welches ebenso ganz ein hölzernes wie ein goldenes war und gerade mit Vorzug als ein goldenes bezeichnet werden mußte. Ueberdieß erscheint das Gold der Lade als ein höheres Element, welches mit dem Holze nicht bloß zu Einem Ganzen sich vereinigt, sondern auch vermöge seiner höheren Natur dem Holze selbst so innewohnt, daß es dasselbe schmückt, verherrlicht und bereichert, ohne sich mit ihm zu vermischen. Das Innewohnen mit förmlicher und allseitiger Durchdringung und Erfüllung oder Durchtränkung des Substrates und ebenso mit der eigenthümlichen nach Außen wirkenden Kraft des höheren Elementes, welche die VV. bei der Salbung Christi hervorheben, wird jedoch deutlicher durch die übrigen Bilder veranschaulicht, von welchen auch zunächst der Name der Salbung entlehnt ist. Es ist zu beachten, daß bei allen diesen Bildern das Substrat der Salbung, wenn auch nicht ausschließlich, gerade durch das Holz repräsentirt wird, welches als organisches Produkt irdischer Zeugung in vorzüglicher Weise die Menschheit Christi als „caro" repräsentirt. Ueberdieß leitet dieser Vergleich zu denjenigen über, durch welche die hl. Schrift und die VV. Christus als den von Natur Gesalbten darstellen, indem sie ihn mit verschiedenen Pflanzen vergleichen, welche Oel und Duft ausströmen; so in der ausführlichen Schilderung der auf Erden eingewurzelten ewigen Weisheit bei Sir. 24, in der Bezeichnung Christi als des Weinstockes, dem wir als Reben, und als des guten Oelbaumes, dem die Heiden als Wildlinge eingepflanzt werden. — Ueberhaupt aber darf der Umstand, daß die Salbung von Sachen als Analogon der Salbung Christi herangezogen wird, um so weniger befremden, als es sich ja bei der constitutiven Salbung Christi eben um eine Salbung seines ganzen Wesens handelt, und dadurch nicht bloß er zum Priester, sondern auch sein Fleisch zum Gewande des Priesters, zum Opfer (vgl. die typische Beimischung des Oeles zum Speiseopfer Lev. 2, 1 ff.), zum Altar, zum Heiligthume und zur lebendigen Bundeslade, überhaupt zum Heiligen und Allerheiligsten in aller und jeder Beziehung gesalbt wird, so daß er eben deßhalb schlechthin der Sanctus sanctorum, weil auch das Sanctum sanctorum, ist. 383

Am schärfsten hebt die constitutive Bedeutung des Namens Christus hervor *Greg.* 384

Naz. in Verbindung mit seiner Auffassung der Constitution Christi als einer Mischung. So or. 5 (ed. Maur. 10) ad patrem suum: Pontificem me ungitis, ... an vero dignum, solus hoc novit Pater vere illius ac genuini Christi, quem exaltationis oleo prae consortibus perfudit, cum humanitatem divinitate unxit, ut faceret utraque unum; und or. 42 (M. 45 n. 13): (Christus) perfectus agnus non modo propter divinitatem, qua nihil perfectius, sed etiam propter assumptum (τὴν πρόσληψιν sc. humanitatem) divinitate unctam, idemque effectam [in concreto], quod id, a quo uncta est atque ut audacter loquar unâ Deum (ὁμόθεον). Aehnlich von den Lateinern *Petr. Chrysol.* serm. 60: Posteaquam Dei Filius, sicut pluvia in vellus, toto divinitatis unguento nostram se fudit in carnem, ab unguento nominatus est Christus, et hujus nominis solus extitit auctor, qui sic Deo perfusus est et infusus, ut homo Deusque esset unus Deus. — Gewöhnlich beziehen indeß die Väter die Salbung nicht direkt auf die hypostatische Union der menschlichen Natur mit der göttlichen Person, sondern auf die aus derselben folgende Verbindung der göttlichen Natur mit der menschlichen in Einem Subjekte. So wurde der Name Christus geltend gemacht gegen die Apollinaristen, welche die substanzielle Verschiedenheit der Menschheit von der Gottheit läugneten und damit der Salbung ihr Substrat entzogen (vgl. *Athan.* co. Apoll. l. 1. n. 13 und l. 2. n. 2), und später gegen die Eutychianer, welche die Vermischung und dadurch eine Zerstörung der menschlichen Natur behaupteten, während die Salbung ihr Substrat unversehrt läßt — aber auch gegen die Nestorianer, welche behaupteten, der Name Christus sei ein Gemeinname zweier Personen, von denen keine eine doppelte Natur habe und jede in ihrer Weise Christus sei, indem die menschliche nicht durch substanzielle Verbindung mit der göttlichen Natur, sondern bloß durch moralische Relation zur göttlichen Person als dem vollkommenen Christus so genannt werde. Gegenüber den Eutychianern vgl. *Damasc.* l. 3. c. 3: Nos Christum non unius compositae naturae praedicamus, velut ex aliis aliud .... Christum vero nomen hypostaseos asserimus, non unimode dictum, sed duarum naturarum significativum. Ipse enim se ipsum unxit, ungens quidem ut Deus deitate sua, unctus autem ut homo; nam ipse est hoc et illud; unctio vero humanitatis divinitas. Gegenüber den Nestorianern läugnete Cyrill deren Voraussetzung, daß die göttliche Person an sich Christus genannt werde, und daß es sich folglich mit dem Namen Christus ebenso verhalte, wie mit den Namen Gott und Herr, indem er betonte, daß jener Name die Heiligung einer Substanz bezeichne, die nicht wesentlich heilig sei; wenn also die göttliche Person gleichwohl Christus heiße, so müsse sie eine geschöpfliche Natur als ihre eigene besitzen; dagegen könne eine rein menschliche Person nicht im vollen Sinne Christus heißen, weil sie nicht die Kraft haben könne, aus sich Anderen die Heiligkeit mitzutheilen.

385 Ueberhaupt gehen die Väter seit dem 4. Jahrhundert davon aus, daß der Name Christus nur auf ein Subjekt fallen könne, in welchem ein von der Salbe selbst reell verschiedenes Substrat derselben vorhanden sei, wie dieß auch der natürliche Sinn des Wortes ist. Von diesem Gesichtspunkte aus mußte man unbedingt läugnen, daß der Sohn Gottes an sich Christus heiße und heißen könne, und mußte dieses namentlich, seitdem die Arianer diesen Namen mißbraucht hatten, um die geschöpfliche Natur des Sohnes Gottes zu beweisen. Vor der arianischen Zeit freilich nahmen manche Väter keinen Anstand, auch den Sohn Gottes in sich Christus zu nennen, inwiefern er die göttliche Natur und damit seine göttliche Hoheit und Heiligkeit zwar wesentlich, aber doch durch Mittheilung des Vaters oder durch Ursprung aus dem Vater besitzt; und auch später noch wurden zuweilen (z. B. von *August.* tr. 48 in Joan.) die Worte Joh. 10, 36., quem Pater sanctificavit von der sanctificatio per originem aeternam verstanden. Ueberdieß hat diese Redeweise einen Anhalt in der hl. Schrift, wenn Prov. 8, 23 nach dem Hebr. von der Weisheit gesagt wird, sie sei von Ewigkeit gesalbt (was freilich die den Vätern vorliegende griech. Uebersetzung nicht wörtlich, sondern durch fundavit wiedergibt, indem sie vielleicht statt נִסַּכְתִּי las נִכּוֹנְתִּי), d. h. nach dem Contexte: kraft ihrer ewigen Zeugung aus Gott schon von Anbeginn der Welt zur Königin aller Dinge geweiht oder zur Mitgenossin göttlicher Würde und Hoheit eingesetzt. Eben diese ewige Salbung des Sohnes Gottes durch die ewige Zeugung ist auch der tiefere Grund, weßhalb er in der zeitlichen Salbung sich selbst salbt und nicht zu einem geschöpflichen, sondern zu einem göttlichen Königthum gesalbt wird. In der That wird in Ps. 2, 6—7 die zeitliche Salbung des Messias zum König in Sion (denn für constitutus sum rex hat auch hier das Hebr. unctus sum

ebenfalls in Verbindung gebracht mit der Zeugung desselben aus dem Vater; und ebendahin zielt die Redeweise des neuen Testaments, in welcher die göttliche Würde, Macht und Wesenheit, sowie die göttliche Sohnschaft des Menschen Jesus dadurch begründet wird, daß er vom Vater besiegelt, geheiligt und gesalbt sei (s. oben n. 143). Demnach steht die ewige Salbung Christi als Sohn Gottes mit seiner zeitlichen nicht nur nicht in Widerspruch; sie ist sogar in derselben, wo und inwieweit dieselbe als von dem Vater ausgehend gedacht werden muß, oder inwiefern Christus näherhin der Gesalbte oder der Heilige Gottes ist, eingeschlossen. Da aber auch die ewige Salbung erst in Verbindung mit der zeitlichen zu einer Salbung im eigentlicheren und volleren Sinne des Wortes wird und erst so das ganze mit dem Namen Christus bezeichnete Subjekt herstellt, so bleibt es immer wahr, daß im vollen und strengen Sinne des Wortes auch nach dem Sprachgebrauche der hl. Schrift der Name Christus das gottmenschliche Compositum bezeichnet.

II. Nach Analogie der Gnadenlehre (s. oben B. IV. n. 852 ff.) und [886] nach der ausdrücklichen Lehre der hl. Schrift (s. oben n. 144) kann die Constitution Christi wie auf eine substanzielle Salbung, so auch auf eine substanzielle Besiegelung der Menschheit resp. des Menschen durch die göttliche Substanz zurückgeführt werden. Alsdann käme die letztere als eingeprägte Form in Betracht, und als das Siegel müßte die Hypostase des Sohnes Gottes in ihrem Charakter als Ebenbild Gottes aufgefaßt werden. Wenn gleichwohl nicht von der Besiegelung, sondern von der Salbung der dogmatische Ausdruck für die Constitution Christi entlehnt ist: dann hat das seinen tiefen und bedeutsamen Grund darin, daß unter dem Bilde der Salbung, sowie in der ihm entsprechenden Bestimmung der Salbe durch den Charakter des Sohnes Gottes als des Wortes Gottes, die Constitution Christi weit reicher und lebendiger dargestellt wird. Denn im Vergleich mit dem Siegel verbindet sich die Salbe weit inniger mit ihrem Substrate, theilt sich demselben mehr mit und ziert und vervollkommnet dasselbe in weit höherem Grade und in mannigfaltigerer Weise. Deßgleichen erscheint das durch die Salbung constituirte Ganze weit mehr als ein lebendiges und von der Fülle der Gottheit erfülltes Ganze, wenn dasselbe als ein mit dem lebendigen Worte Gottes Gesalbtes dargestellt wird, da im Namen des Wortes die göttlich geistige Natur des Sohnes Gottes als Licht und Leben, Weisheit und Heiligkeit ausgesprochen ist. Endlich ist der Name „Wort Gottes" gerade die fundamentale Bezeichnung der zweiten göttlichen Person sowohl in sich wie in ihrem Verhältniß zum „Fleische". [887]

III. Obgleich aber der Kern und der Grundbegriff der Salbung Christi dahin bezeichnet werden muß, daß die Menschheit resp. der Mensch gesalbt ist durch die in jene eingegossene, diesen constituirende Hypostase des ewigen Wortes: so wird doch vielfach oder vielmehr in der Regel die Salbung Christi bezeichnet als eine Salbung durch die Gottheit, oder durch den ewigen Vater oder durch den heiligen Geist. Es ist daher zu erklären, wie diese Ausdrücke zu verstehen sind, und wie sie mit dem Gesagten nicht nur nicht in Widerspruch stehen, sondern vielmehr dasselbe vervollständigen.

1. Wenn die VV. sagen, Christus sei gesalbt mit der Gottheit und [888] sei deßhalb der Gesalbte per exc., weil er mit der ganzen Fülle der Gottheit gesalbt sei: so könnte es allerdings scheinen, als ob damit nicht die Constitution Christi selbst, sondern nur eine Folge oder ein Attribut derselben, nämlich die aus der hypostatischen Union sich ergebende Salbung des Menschen mit der göttlichen Natur, gemeint sein könnte, und dieß wäre in der

That der Fall, wenn unter der Gottheit bloß die göttliche Natur abstrakt im Unterschied von der Person verstanden würde. Indeß „die Gottheit“ ist hier nicht nothwendig abstrakt zu nehmen; sie steht im Sprachgebrauche der VV. sehr oft für die Hypostase des Logos, inwiefern diese eben eine göttliche Hypostase und als solche geeignet ist, mit einer geschöpflichen Natur sich als Salbe zu verbinden, oder für die natura divina Verbi in dem Sinne, wie Cyrill das Wort gegen Nestorius gebrauchte. In der That führt sich die Salbung mit der Fülle der Gottheit, wodurch Christus vor allen übrigen Gesalbten sich auszeichnet, darauf zurück, daß eben der Logos, der die ganze Fülle der Gottheit in sich schließt und diese Fülle selbst ist, durch die Salbung der Menschheit mit sich selbst sich zum Menschen macht und so in sich als Menschen seine göttliche Natur hinüberträgt.

389 2. Wenn ferner die VV. im Anschluß an die hl. Schrift sagen, daß Christus durch Gott den Vater gesalbt sei, könnte es scheinen, als ob damit das Gesalbtsein Christi durch sich selbst beeinträchtigt würde, zumal die hl. Schrift konstant die Salbung Christi auf den Vater zurückführt und Christus unter der Bezeichnung „Gesalbter Gottes“ wesentlich und formell als Gesalbter Gottes des Vaters erscheint. Indeß diese Schwierigkeit verschwindet sofort, wenn man bedenkt, was jener Ausdruck wirklich besagt. Er besagt entweder, wie bereits bemerkt, daß Christus ein Gesalbter sei durch eine Ausdehnung derjenigen Salbung, womit der Sohn Gottes kraft der ewigen Zeugung von seinem Vater gesalbt ist, oder aber und noch sinnreicher, daß Christus ein Gesalbter sei durch eine Salbe, die von Gott dem Vater als ihrer Quelle ausfließt, in welcher Gott der Vater sein eigenes Wesen ausgießt, und welche mithin die eigene Frucht Gottes ist. Im ersten Falle erscheint die Salbe als ein Attribut der Person des Sohnes Gottes, welches ihm vom Vater mitgetheilt worden; im zweiten erscheint diese Person selbst als die Salbe; in beiden Fällen ist Christus nur insofern und gerade insofern von Gott dem Vater gesalbt, als dieser durch die ewige Zeugung bewirkt, daß der Sohn mit dem, was er in sich hat und ist, seine Menschheit und in derselben sich selbst salben kann, und als ferner der Vater mit dem Sohne gemeinschaftlich durch seinen Willen die Verbindung der Salbe mit dem Substrate derselben bewirkt.

390 3. Wenn endlich die hl. Schrift und die VV. so oft sagen, Christus sei durch den hl. Geist resp. mit oder im hl. Geiste gesalbt: dann kann damit keineswegs, wie bei den einfach begnadigten Creaturen, gemeint sein, daß der hl. Geist als die dritte Person der Gottheit in sich selbst und unmittelbar die Salbe sei, von der Christus der Gesalbte genannt wird. Die Salbung durch den hl. Geist kann nur bedeuten, daß der hl. Geist per appropriationem als Vermittler in der Herstellung der Verbindung zwischen der Salbe und ihrem Substrate auftrete. Die Salbung in oder mit dem hl. Geiste aber kann allerdings das Wesen der Christo eigenthümlichen Salbung ausdrücken, jedoch nur dann, wenn dieselbe gedacht wird im Gefolge der Salbung Christi in und mit dem Logos als der Quelle des hl. Geistes, so daß der hl. Geist nur als Ausfluß und Duft derjenigen Salbe erscheint, womit Christus ursprünglich und wesenhaft gesalbt ist. So gefaßt schließt die Salbung Christi mit dem hl. Geiste sein Gesalbtsein durch sich

selbst nicht nur nicht aus, sondern ein, indem Christus nur insofern mit dem hl. Geiste gesalbt wird, als der Logos mit sich selbst auch den von ihm ausfließenden hl. Geist in seine Menschheit einführt oder, wie die VV. sagen, sich selbst den hl. Geist gibt. In diesem Sinne sagt man denn auch mit Recht, Christus sei mit dem hl. Geiste als seinem eigenen Geiste und mit der ganzen Fülle des hl. Geistes gesalbt. Allerdings drückt dann die Salbung mit dem hl. Geiste nicht direkt die Constitution Christi selbst, sondern nur eine Folge derselben aus und wird daher in der Regel in der hl. Schrift und von den VV. nur dort betont, wo es sich um die Wirksamkeit der Gottheit in der Menschheit Christi und durch dieselbe handelt, nicht aber um die göttliche Würde des Menschen Christus und seiner Menschheit zu erklären. Wenn gleichwohl durch die Salbung mit dem hl. Geiste zuweilen auch das Wesen Christi und seine Gottheit erklärt wird: dann geschieht das in dem Sinne, daß unter dem hl. Geiste nicht die diesen Namen als Eigennamen führende Person, sondern die Person des Logos verstanden wird, inwiefern diese als Prinzip der Person des hl. Geistes ebenfalls Geist und heilig im absoluten Sinne ist und eben in dieser Eigenschaft die Salbe der Menschheit Christi und des Menschen Christus bildet.

Die dreifache Beziehung der Salbung Christi auf die Gottheit, auf Gott den Vater und auf den hl. Geist läßt sich in einem Bilde so ausdrücken, daß Christus gesalbt sei mit dem Oele des hl. Geistes, inwiefern dieses Oel ein Ausfluß der Frucht des Vaters als des göttlichen Oelbaumes ist und eben dadurch zur Salbe Christi wird, daß die Frucht des göttlichen Oelbaumes, welche die Gottheit wesenhaft enthält und die Gottheit selbst ist, in die Menschheit eingesenkt und mit ihr Eins wird. So ist Christus in ganz eminenter Weise *filius olei*, wie seine Typen Zorobabel und Josua Zach. 4, 14 genannt werden. 891

IV. Dem Gesagten zufolge bezeichnet Christus den Menschen Christus, inwiefern er 1), durch die Salbung seiner menschlichen Wesenheit mit dem göttlichen Logos substanziell vollendet und als Person constituirt, der göttliche Logos selbst ist; inwiefern er so 2) vermöge seiner Constitution die Gottheit als seine eigene Natur besitzt, also wahrhaft Gott resp. das absolute Ebenbild und Gleichniß Gottes ist, und inwiefern er endlich 3) die Gottheit als eine seiner menschlichen Wesenheit durch substanzielle Verbindung innewohnende und dieselbe erfüllende Natur besitzt. Das Gottsein des Menschen Christus vermöge seiner Salbung aber kann man auch mit den VV. so ausdrücken, daß Christus zu Gott (*in* Deum) oder zum absoluten Ebenbilde Gottes gesalbt, d. h. dazu gemacht oder gestaltet sei, in ähnlicher Weise, wie der natürliche Mensch durch die geistige Seele nach dem Worte der Schrift zur „lebendigen Seele", d. h. zu einem Wesen, dessen Kern eine in sich selbst lebendige und subsistirende Seele ist, und zum geschöpflichen Ebenbilde Gottes gestaltet wird. Wenn man freilich einfach sagte, der Mensch Christus sei durch die Salbung Gott oder Ebenbild Gottes geworden: so könnte dieß allerdings den Sinn haben oder würde vielmehr den Sinn nahe legen, daß der Mensch als Person schon vor der Salbung existirt habe, und mithin die letztere entweder bloß eine accidentelle sei oder nur durch Aufhebung und Umwandlung einer früher bestandenen Persönlichkeit den Menschen zu Gott mache. Der andere Ausdruck 892

aber deutet auf diesen Sinn so wenig hin, daß er vielmehr den entgegengesetzten schon dem Sprachgebrauche gemäß nahe legt, den nämlich: Christus sei eben kraft des Ursprungs und der Constitution seines Wesens so gemacht und gestaltet, daß er Gott sei. Eher könnte man sagen, der falsche Sinn liege in dem Ausdrucke: durch die Salbung sei der Mensch Jesus zu Christus oder zum Gesalbten gemacht worden, weil damit die Salbung als etwas zum fertigen Menschen Hinzutretendes bezeichnet werde. Aber eben diesen Ausdruck gebraucht die hl. Schrift selbst (Apg. 2, 35), und er ist in der That ebenso berechtigt, wie wenn man sagt, Gott habe in der Erschaffung des natürlichen Menschen ein animalisches Wesen zu seinem Ebenbilde gemacht.

893 V. Als nicht bildlicher Ausdruck entspricht in der hl. Schrift dem Namen Christus der Name „der Heilige", näherhin „der Geheiligte Gottes", d. h. der durch Heiligung Heilige oder durch die absolute Heiligung absolut Heilige. Die Heiligung ist der theologische Ausdruck für die Einigung der Creatur mit Gott als dem höchsten und reinsten, unendlichen und unwandelbaren Gute zum Zwecke der Gemeinschaft und Aehnlichkeit der Creatur mit Gott. Die absolute, d. h. schlechthin höchste und vollste, Einigung Gottes mit der Creatur geschieht aber durch die substanzielle Union, wodurch die Creatur mit Gott zu einem Wesen geeinigt wird, welches eben dieser Heiligung seinen Ursprung verdankt und das heiligende Prinzip selbst in sich einschließt; und so heißt Christus gerade deßhalb der Geheiligte per exc., weil er, durch die erhabenste Heiligung constituirt, vermöge seiner Constitution oder durch sich selbst und mit der Fülle der Heiligkeit geheiligt und die Heiligkeit selbst ist. Im Sinne einer constitutiven Heiligung durch substanzielle Verbindung Gottes mit der Creatur sagen daher auch die VV. vielfach, daß Christus vermöge seiner Heiligung Gott und das Ebenbild Gottes sei, und namentlich daß er zum Sohne Gottes oder zum Herrn geheiligt sei.

894 So gefaßt hat der Name „der Geheiligte" dieselbe Bedeutung für die Auffassung der Constitution Christi, wie der Name Christus, der nur die bildliche Form desselben ist, indem auch er ebenso den Unterschied der Naturen, wie deren wahrhaft und rein hypostatische Verbindung, sowie das Verhältniß der Naturen zu einander, als eine Vervollkommnung der einen durch die andere ohne Vermischung, ausdrückt. Gleichwohl hat der Name Christus darum den Vorzug, weil er nicht nur überhaupt anschaulicher ist, sondern auch eine zu einseitige und oberflächliche Auffassung der Heiligung Christi verhütet. Denn indem er die letztere unter dem Bilde der Vollendung, Erfüllung und Durchdringung eines Gegenstandes durch die Substanz der Salbe vorführt, stellt er die Heiligung Christi als Vollendung, Erfüllung und Durchdringung der Menschheit durch die unter dem Namen der Heiligkeit als das höchste unendliche Gut bezeichnete Substanz der Gottheit dar. Dadurch aber hebt er zunächst die innigste und vollste substanzielle Gemeinschaft des Menschen Christus mit Gott hervor und in dieser nicht bloß die Gemeinschaft der Heiligkeit, sondern auch der Herrlichkeit Gottes überhaupt. Ueberdieß zeigt das Verhältniß der Salbe zu ihrem Substrate in anschaulicher Weise, wie die Gottheit für die Menschheit naturgemäß das Prinzip einer übernatürlichen Verähnlichung derselben mit ihr selbst ist, nicht bloß hinsichtlich

der Heiligkeit, sondern auch hinsichtlich der Herrlichkeit und Seligkeit ihres Lebens, sowie der Erhabenheit ihrer Macht; so zwar, daß alle übrigen übernatürlichen Attribute der Menschheit Christi sich anschaulich unter dem Bilde der aus der Salbung entstehenden Wirkungen auffassen lassen, wie unten näher gezeigt wird.

VI. Als eigentlicher Wesensname der Person des Erlösers bewährt[895] sich der Name Christus namentlich auch darin, daß in ihm die übrigen Namen, mit welchen die betr. Person im Symbolum bezeichnet ist, enthalten sind, resp. in ihm ihre volle Erklärung finden. Wenn nämlich der Name im erklärten Sinne verstanden wird, dann ergibt sich einerseits von selbst, daß und wie die dadurch charakterisirte historische menschliche Person Jesus der einzige Sohn Gottes und unser Herr ist; denn als mit dem ewigen Worte und dem absoluten Ebenbilde Gottes konstitutiv gesalbt, ist sie mit diesem Worte und Ebenbilde Eine Person und als solche aus Gott gezeugt und ihm wie im Wesen, so auch in der Herrschaft gleich. Andererseits ergibt sich aus dem recht verstandenen Namen Christus der tiefste Grund, warum, und die vollste Bedeutung, in welcher dem Menschen Jesus eben dieser Name als Ausdruck seines Berufes und seiner Wirksamkeit beigelegt wird. Denn im Namen Christus ist eben die höhere göttliche Natur dieses Menschen und zwar in einer Form ausgesprochen, daß darin alle erdenkliche Vollkommenheit und Macht der mit ihr verbundenen Menschheit begründet erscheint. Ueberdieß erscheint Jesus unter dem Namen Christus nicht bloß in eminenter Weise gesalbt zur würdigen und wirksamen Versehung der Aemter des Propheten-, Priester- und Königthums, oder einer solchen Vermittlung des Heils, wie sie in der Ausübung dieser Aemter sich darstellt; er erscheint vielmehr als das wahre Prinzip und die Quelle des Heils der Creatur, der deßhalb „das Heil oder die Hülfe Gottes", weil selbst Gott, und als „der Heilige Gottes" so geheiligt ist, daß er hinwiederum der Heiliger (sanctificator) der Creatur sein kann, was der Apostel so erhaben durch die Worte ausdrückt: Christus Jesus sei uns von Gott geworden Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligung (ἁγιασμός) und Erlösung (I Cor. 1, 30) — ein Ausdruck, der die volle Erklärung des Wortes Oleum effusum nomen tuum enthält. Der Name Christus charakterisirt m. a. W. den Erlöser als das wahre und vollkommene Haupt der Menschen, aus dessen Fülle ihnen übernatürliches Leben zuströmt, wie aus einer edlen Olive in die Einsetzlinge (Röm. 11, 24) und aus einem Weinstock in die Reben, und als den wahren und vollkommenen Mittler, der uns das Heil nicht aus einer außer und über ihm liegenden, sondern aus der ihm innewohnenden Quelle zuführt, speziell als denjenigen, welcher den hl. Geist ursprünglich und voll als seinen eigenen Geist besitzt und ihn so empfangen hat, daß er ihn zugleich mittheilen kann. In der That wird bei den VV. sehr häufig ebensowohl die heilbringende Kraft Christi unter dem Gesichtspunkte der Heilsquelle aus seiner Eigenschaft als wesenhaft Gesalbter abgeleitet, wie umgekehrt der wahre und tiefe Sinn des Namens Christus beim Heilande daraus erwiesen, daß er eben der quellenhafte Heilbringer sei.

Zweite, theologische Abtheilung.

Theologische Beleuchtung und nähere Bestimmung der Form der Constitution Christi oder der hypostatischen Union in Hinsicht auf deren Modalitäten, Eigenschaften, Bedingungen und Ursachen, sowie überhaupt des Ursprungs Christi.

Nachdem bisher in der dogmatischen Abtheilung die Constitution Christi nachgewiesen und in ihren Grundzügen dargestellt worden, soll in der folgenden theologischen Abtheilung auf Grund und im Anschluß an das Dogma die Form der Constitution [illegible] sowie sein Ursprung näher beleuchtet werden, indem wir alles Uebrige, seine Person und seine Eigenschaften Betreffende einem dritten Hauptstücke vorbehalten, welches die [illegible] der Constitution und des Ursprungs Christi und überhaupt dessen Attribute behandeln wird.

In gegenwärtiger Abtheilung kommt zunächst in Betracht die hypostatische Union an sich selbst als Form der Einheit Christi, sodann das Verhältniß derselben zu den verbundenen Extremen, nämlich einerseits zum Logos und der Gottheit, andererseits zur Menschheit; endlich der Ursprung der hypostatischen Union und der Ursprung Christi überhaupt und die darauf einwirkenden Ursachen.

§ 223. Nähere Bestimmung der hypostatischen Union in sich selbst: ihr Wesen, ihre Analogien und die darin hervortretenden verschiedenen Auffassungen der Theologen; ihr formaler Grund, die *gratia unionis* und ihre erste formale Wirkung, die Gemeinschaft des Seins.

Literatur: *Lomb.* 3. d. 1. 5. 6. u. 7, dazu *Bonav.*, *Aegid.*, *Dion.* [illegible] *Thom.* 3. p. q. 2. a. 6 ff.; dazu *Medina*, *Joan. a S. Thoma*, *Salm.* u. *Val*[illegible] *Suarez* disp. 8—9; *Gonet* disp. 3; *Theoph. Reynaud* de Christo l. 2. c. 3; [illegible] dissert. 3. sect. 1; *Thomassin*, l. 3, bes. cap. 8 ff.; *Franzelin*, thes. 26 ff.

896 I. Nach dem früher Gesagten besteht die hypostatische Union ihrem Wesen nach in einer substanziellen Einigung der menschlichen Natur mit der göttlichen Hypostase oder Person, wodurch jene mit dieser Ein Ganzes bildet oder von derselben zu einem hypostatischen Wesen vollendet wird und zugleich, als der göttlichen Hypostase angeeignet, ihrerseits diese als [illegible] menschliche Hypostase constituirt.

897 Wenn auch der hl. Thomas die hypostatische Union zuweilen als eine Relation zwischen der menschlichen und der göttlichen Natur (oder auch der göttlichen Person) bezeichnet, in wiefern beide in der Einen Person des Logos zusammenkommen: so weist der Ausdruck selbst im Zusammenhange darauf hin, daß der Heilige unter jener Relation eigentlich nur eine Wirkung der Union versteht, nicht aber das Wesen dieser selbst; letzteres besteht vielmehr nach ihm eben in dem convenire (resp. convenisse) der menschlichen Natur mit der göttlichen in der Person des Logos, welches von ihm auch als conjungi bezeichnet wird und eben nichts Anderes ist als die σύνοδος oder [illegible] bei Cyrill. Auch dieses convenire und conjungi erscheint zwar, namentlich wenn man es durch Angehörigkeit der Menschheit an die göttliche Person als ihren Inhaber oder durch Abhängigkeit der Menschheit von der göttlichen Hypostase als ihrem Träger (dependentia personalis oder suppositalis) umschreibt, in der Form einer Relation ausgedrückt (oder als relatio secundum dici), darf aber nach den kirchlichen Definitionen keineswegs schlechthin oder gar ausschließlich als Relation bezeichnet werden [illegible]

dadurch der substanzielle Charakter der Union aufgehoben würde. Damit dieser Charakter gewahrt werde, muß als Grundbegriff der Union festgehalten werden, daß dieselbe, als Zusammensetzung zu einer wahrhaft Einen (unum per se), besteht in dem innerlichen substanziellen Vollendetsein der menschlichen Natur durch Mittheilung der göttlichen Hypostase an sie zur Constitution Eines hypostatischen Ganzen, woraus sich dann eben die Angehörigkeit und Abhängigkeit der menschlichen Natur gegenüber der göttlichen Hypostase, sowie auch die Einigung mit der göttlichen Natur in derselben Person von selbst ergibt und in ihrer wahren Gestalt erscheint; denn die innere und substanzielle Vollendung einer niederen Substanz durch eine wesentlich und absolut subsistente höhere ist von selbst derart, daß die niedere Substanz zum Eigenthum der höheren wird und von derselben, als ihrem über ihr stehenden Träger, abhängt. Genau in diesem Sinne wurde denn auch von Cyrill (s. bes. Anath. 2 oben n. 101) die substanzielle Einigung (ἕνωσις) des Logos mit dem Fleische als Grundmoment der hypostatischen Union und als Wurzel der in ihr enthaltenen Relationen betont.

II. Wie überhaupt nach den Grundsätzen einer tieferen Philosophie ein unum per se oder ein wesenhaft und substanziell Ganzes, als auf der inneren Vollendung einer Substanz durch eine andere beruhend und ein gemeinschaftliches Sein beider einschließend, nur dadurch entstehen kann, daß ein niederes Element durch ein höheres Prinzip (resp. zwei Elemente durch ein gemeinschaftliches höheres Prinzip) innerlich vollendet wird, also das Eine der verbundenen Glieder zum andern wie eine *potentia* substantialis zum *actus substantialis* (ἐντελέχεια) sich verhält, und die substanzielle Einigung mithin als *actuatio* substantialis zu denken ist: so trifft dieß bei Christus, ebenso wie in der Zusammensetzung des natürlichen Menschen, unbedingt zu, nur daß hier das substantiale in dem besonderen Sinne von *subsistentiale* zu nehmen ist. Das Verhältniß zwischen der potentia und dem sie aktuirenden actus substantialis zeigt sich nun bei den natürlichen Zusammensetzungen in der Gestalt des Verhältnisses von Materie und Form, nämlich der Information oder Formation der Materie von Seiten der Form, wodurch die Materie zu einem Wesen von bestimmter Art vollendet oder aktuirt wird, und so wäre auch die hypostatische Union in Christus nach Analogie der Information zu denken. Weil aber die Information in den natürlichen Wesen aus Stoff und Form stets nicht bloß eine Hypostase, sondern Eine Natur gestaltet: so haben die Scholastiker die Uebertragung dieses Ausdruckes auf die hypostatische Union vermieden, ohne anfangs einen anderen spezifischen technischen Ausdruck für den in Rede stehenden Gedanken zu substituiren (denn der schon früh gebrauchte Ausdruck, welcher den Logos als terminus *unionis* ad ipsum bezeichnet, drückt diesen Gedanken an sich nicht aus). Die späteren TT. aber haben einen solchen Ausdruck, nämlich die *terminatio* (= Vollendung oder Abschließung) substantialis, näher subsistentialis, humanitatis *per hypostasim* Verbi tanquam *terminum* (= Abschluß) *actuantem* vel *complentem*, womit sie dann, als in ihr gründend, eine terminatio humanitatis *ad Verbum* tanquam *terminum dependentiae suppositalis* s. *personalis* (sc. terminum, a quo pendet tanquam ejus propria) verbinden. Dieser Ausdruck ist allerdings sehr bezeichnend

sowohl in negativer als in positiver Hinsicht; in negativer Hinsicht, weil er nichts an sich hat, was auf eine Natureinheit hindeutete, und so namentlich den Gedanken an eine Veränderung des Logos, der nach dem philosophischen Gebrauche von informatio und forma sich nahe legen könnte, fernhält; in positiver Hinsicht, weil überhaupt das charakteristische Moment, wodurch eine Natur zur Hypostase bestimmt wird, als terminus resp. terminatio naturae bezeichnet zu werden pflegt. Es ist jedoch zu bemerken, daß die Skotisten die terminatio durchweg nur im zweiten Sinne verstehen, indem sie den im ersteren Sinne eingeschlossenen Begriff der „Aktuation", weil nach ihnen nur in der Gestalt der eigentlichen Information denkbar, nicht gelten lassen wollen. Die „Aktuation" der Menschheit durch den Logos wurde dem Wortlaute nach auch von anderen TT. geläugnet, aber nur insofern, als dieselbe im Sinne der Aktuation der Materie durch die Naturform verstanden würde.

899 III. Indeß, so berechtigt die scholastische Fassung der hypostatischen Union als einer terminatio und des Logos als eines terminus substantialis humanitatis ist: so steht gleichwohl nichts im Wege, nach Analogie der natürlichen Zusammensetzungen jene Union auch als eine *informatio* oder *formatio* humanitatis per Verbum und den Logos selbst als eine forma substantialis, näher subsistentialis, informans aufzufassen, wodurch die Menschheit zu diesem bestimmten Wesen Christus gestaltet wird. Man braucht eben nur den Ausdrücken informatio oder formatio und forma informans eine weitere Bedeutung zu geben, als sie in der Sprache der peripatetischen Philosophie besitzen, oder vielmehr die denselben zu Grunde liegenden allgemeinen Begriffe von der unvollkommenen Gestalt zu abstrahiren, in welcher sie auf natürlichem Gebiete realisirt sind, so daß sie nicht mehr, wie auf diesem Gebiete, spezifisch auf die Constitution einer Substanz im Sinne von Natur bezogen werden. Diese allgemeinen Begriffe fordern nämlich bloß 1) daß die Form sich selbst innerlich mit einem Substrate verbindet und, demselben zur Vollendung seines Seins eingegossen, dasselbe durch sich selbst vollendet; 2) daß demnach die Form dem von ihr informirten Substrate, resp. dem durch ihre Einigung mit demselben constituirten Wesen oder Subjekte, eine bestimmte Weise, genauer den Vollbestand, des substanziellen Seins gibt; 3) daß die Form das Prinzip ist, wodurch das durch sie constituirte Wesen sich von allen anderen neben ihm existirenden Wesen innerlich unterscheidet und diesen gegenüber seinen bestimmten Rang einnimmt; 4) daß die Form in diesem Wesen zugleich das höchste, das innerste und tiefste constitutive Prinzip desselben, und damit 5) ebenso der Grund aller seiner spezifischen Vorzüge, Eigenschaften und Kräfte, wie 6) das oberste und innerste Prinzip aller seiner Thätigkeit ist. Alles dieses findet sich aber offenbar, wenn schon in höherer Weise als bei den natürlichen Formen, welche durch ihre Information erst eine vollständige Natur constituiren (den formae physicae s. naturales in der Sprache der Scholastiker), in der Constitution Christi durch die Einigung des Logos (als einer forma metaphysica et supernaturalis) mit der Menschheit, und ist sogar im Namen Christus selbst ausgesprochen; denn Christus wird zu diesem bestimmten Wesen eben durch die seine Menschheit salbende Hypostase des Logos gestaltet, und diese göttliche Salbe versieht in ihm in eminenter Weise, nämlich in der Weise des

Einsubsistirens einer schlechthin in sich subsistenten Form in einem lebendigen Substrate, alle die Funktionen, welche bei den natürlichen Dingen die substanzielle Form in einem erst durch sie belebten Substrate versieht.

400 Demnach ist die Auffassung der hypostatischen Union als einer eminenten Information und Formation der Menschheit resp. Christi durch den Logos nicht nur in sich berechtigt, sondern auch plastischer und zugleich tiefer und reicher als diejenige, welche ihren Ausdruck in der terminatio findet. Eben diese Auffassung ist auch die der VV., besonders der griechischen, obgleich dieselben nicht gerade oft Ausdrücke wie informatio, formatio und forma gebrauchen. Dafür gebrauchen sie aber desto häufiger den denselben entsprechenden und noch plastischeren bildlichen Ausdruck der Eingießung und Einmischung eines höheren, feineren, edleren und stärkeren Elementes in ein niederes, welche eben, wie deren konstante Anwendung auf alle nicht rein materielle Formen zeigt, nichts Anderes ist als die Einsenkung eines gestaltenden und vollendenden Prinzips, also einer Form, in ein dadurch zu gestaltendes und zu vollendendes Substrat (siehe n. 245). Die „Einmischung" ist freilich dem scholastischen Sprachgebrauche bei der hypostatischen Union ebenso und noch mehr fremd, wie die informatio und formatio, weil die Scholastiker, im Gegensatze zu den VV., unter Einmischung einer Form gar nicht das positive und gleichsam aktive Verhältniß der Form zu ihrem Substrate, sondern das privative und gleichsam passive Verhältniß der Beschränkung und Modification der Form durch ihr Substrat und die Abhängigkeit von demselben, kurz das „Untertauchen" (immersio) der Form in der Materie, wie Thomas es nennt, zu verstehen pflegen. Aber ein solches „Untertauchen" ist bei den VV. schon durch das Bild der salbenden Einmischung, der ἀνάκρασις, ausgeschlossen. Uebrigens haben auch die späteren Scholastiker eben im Hinblick auf die betr. Aeußerungen der VV. sich genöthigt gesehen, um die substanzielle Heiligung der Menschheit Christi zu formuliren, den Logos und seine Gottheit wenigstens als forma substantialiter sanctificans humanitatem zu bezeichnen, worin einerseits der Begriff der forma substantialis gewahrt und andererseits in der Funktion der Heiligung die dieser forma eigenthümliche übernatürliche Weise und Wirksamkeit der Information und Formation angedeutet ist.

401 Besonders geeignet für den reinen Ausdruck der in Christus stattfindenden informatio und formatio im Gegensatz zu derjenigen, durch welche in natürlichen Dingen eine Natur gebildet und die verbundenen Elemente zu einer Natur verschmolzen werden, sind die der ἀνάκρασις entsprechenden griechischen Ausdrücke ἀνάπλασις und ἀναμόρφωσις. Denn diese lassen als Substrat der Gestaltung nicht einen bloßen Stoff, resp. eine an sich todte Masse, sondern ebenso gut eine ihrer Natur nach vollendete Substanz denken, welche, bereits in sich selbst gestaltet und mithin ebenfalls eine Form darstellend, durch eine höhere in sich subsistirende Form, die in sie eingegossen und hineingebildet wird, überbildet und zu einem höheren Wesen fortgebildet und zugleich in dieses Wesen hineingebildet wird. Wie nun aber die Fortbildung und Hineinbildung der niederen Form in ein höheres Wesen auf der Eingießung der höheren Form in sie zu ihrer inneren, über ihre Natur hinaus liegenden Vollendung beruht: so hat sie zugleich zur

Folge eine Hineinbildung der niederen Form in die höhere als eine in sich stehende, wodurch jene von dieser an sich gezogen und angezogen (attrahitur et induitur) und so für diese eine dieselbe äußerlich vollendende und darum außer und unterhalb ihrer Natur liegende Form oder Gestalt wird. Sonach ist dann die Information einer Form durch die andere, wenn schon in umgekehrter Weise, eine wechselseitige, und kann die hypostatische Union als eine wechselseitige Ineinanderbildung zweier Formen bezeichnet werden, welche eine wechselseitige Inexistenz oder genauer Insubsistenz beider einschließt — die περιχώρησις εἰς ἄλληλα bei den VV. Der anscheinende Widerspruch in dieser wechselseitigen Hineinbildung löst sich einfach dadurch, daß eben die höhere Form als eine höhere und in sich stehende oder subsistente in die andere als eine niedere durch sie zu vervollkommnende und mithin als in ihr Substrat, die niedere Form aber in die höhere als eine höhere und in sich stehende und vermöge ihrer höheren Subsistenz dieselbe beherrschende und sich aneignende, mithin als in ihren Träger und Inhaber hineingebildet wird, und daß zugleich in dem so constituirten Ganzen die höhere Form deren innerste Wesensform, die niedere aber nur die äußere Gestalt dieses Ganzen und gleichsam das Kleid und die Schale der inneren Wesensform bildet. Bezüglich des Verhältnisses der Menschheit zum Logos als ihrem Träger bezeichnen auch die Scholastiker die Menschheit als eine forma, näher als eine forma metaphysica, durch welche der Logos gleichsam informirt werde, inwiefern er darin und dadurch eine neue Gestalt erlange. Um soviel mehr müßte man aber auch nach ihnen konsequenter Weise den Logos in seiner Funktion als Prinzip der persönlichen Vollendung der Menschheit als eine zwar nicht physische, wohl aber metaphysische Form der letzteren bezeichnen können, und dieß um so mehr, als eben das letztere Verhältniß der Grund des ersteren ist und so auch bewirkt, daß das erstere nicht im Sinne einer inneren Vollendung des Logos durch die Menschheit aufgefaßt werden kann.

402 Vgl. hierzu das oben § 215 über die patristischen Ausdrücke für die Incarnation, § 220 ff. über die Hypostase des Logos als forma subsistens und subsistentialis, und § 222 über den Namen Christus als Wesensnamen Christi Gesagte.

403 Wenn die Scholastiker diese Auffassung sich nicht aneigneten, dann hat das außer dem für alle gemeinsamen Grunde, daß sie die forma stets als forma physica = determinans modum determinatum *naturae* (nicht modum determinatum *substantiae in genere)* faßten, bei den einzelnen Schulen noch seinen besonderen Grund. Bei den Thomisten wird der Begriff der forma substantialis so enge gefaßt, daß als Substrat derselben stets die formlose, d. h. durch keine andere substanzielle Form bereits theilweise bestimmte Materie gedacht wird, wobei natürlich eine substantielle Ueberformung einer relativ niedrigeren Form durch eine andere, resp. eine substanzielle Fortgestaltung der bereits einigermaßen geformten Materie durch eine weitere, die erste ergänzende Form undenkbar ist, vielmehr jede weitere Gestaltung, wenn sie nicht eine bloß accidentelle sein soll, wesentlich eine Umgestaltung sein muß, im Sinne einer die frühere Form verdrängenden Einführung einer neuen Form. Bei den Skotisten hingegen (und schon vorher bei *Alex. Hal.* q. 7. m. 1. a. 1. und *Bonav.* in l. 3. d. 6. a. 2. q. 1.) findet sich allerdings in der Erklärung der Constitution der lebendigen Wesen der Begriff der substanziellen Ueberformung und Ergänzung einer forma incompleta durch eine forma completa und mithin einer substanziellen Fortgestaltung des bereits einigermaßen geformten Stoffes durch eine weitere, abschließende substanzielle Form; aber sie verwerthen diesen Begriff nicht für die hypostatische Union, weil sie das Verhältniß von Materie und Form bloß im Allgemeinen

wie es bei der animalischen Seele als solcher besteht, nicht in der speziellen Gestalt, wie es bei der geistigen Seele als solcher zutrifft, in's Auge fassen. Denn so konnten sie in der Information nur ein Verhältniß wechselseitiger Bedingtheit und Abhängigkeit erblicken, und übersahen daher, daß schon auf natürlichem Gebiete nicht jede Information nothwendig eine vollständige Abhängigkeit des gestaltenden Prinzips von seinem Substrate involvirt, im Gegentheile schon hier in der geistigen Seele ein gestaltendes Prinzip erscheint, welches wenigstens eine relative Selbstständigkeit des Seins und Lebens behauptet und in Kraft seiner Subsistenz sein Substrat beherrscht und sich aneignet.

Bei den Vätern hingegen erscheint die hypostatische Union als die höchste und reinste Stufe der substanziellen Formationen, welche bei ihnen auf allen Stufen mit dem Namen der Mischung bezeichnet werden. Die niederste Stufe ist diejenige, welche bei den Scholastikern allein den Namen Mischung führt, nämlich die Formation einer rein materiellen Substanz durch chemische Verbindung mit einer anderen derselben Ordnung, welche wesentlich eine eigentliche Umgestaltung oder Umwandlung einer oder beider Substanzen involvirt (indem, wie Bonav. sagt, zwei elementare Formen sich einander ausschließen), aber auch die neu entstehende Form nicht durch Eingießung von außen, sondern durch Confusion oder Zusammenfließen der beiderseitig vorhandenen Formen in Eine entsteht. Die zweite Stufe ist die Fortgestaltung einer materiellen Substanz in der Weise einer Ergänzung, nicht Umwandlung, der vorhandenen Form durch eine eingegossene vitale Form zu einer aus zwei substanziell fortbestehenden, aber von einander abhängigen und aufeinander angelegten Theilnaturen zusammengesetzten Natur. Hierbei tritt allerdings als Bedingung und Folge zugleich eine eigenthümliche Mischung der materiellen Elemente unter einander ein, die jedoch bloß dazu dient, daß die beiden, verschiedenen Ordnungen angehörigen Formen sich nicht nur nicht ausschließen, sondern naturgemäß sich verbinden und verbunden bleiben. Den Gipfel dieser Stufe bildet die Gestaltung des Menschen, wo die eingegossene Form eine eigene Subsistenz besitzt und dieselbe behält, und so auch nicht in ihrem ganzen Sein und Leben, sondern bloß nach ihrer animalischen Seite hin durch ihr Substrat bedingt und ergänzt wird. Diese Stufe bildet dann in ihrem Gipfel den Uebergang zur hypostatischen Union als der höchsten Stufe der Formation; hier wird nämlich nicht erst eine Natur gebildet, sondern eine bereits gebildete, und zwar durch die höchste der natürlichen Formen gebildete Natur durch ein absolut subsistentes Prinzip, das in keiner Weise von seinem Substrate abhängig werden kann, hypostatisch vollendet. 404

Obgleich aber in der thomistischen Sprache der Mittelbegriff der Ueberformung fehlt, so faßt doch der hl. Thomas die allgemeinen Bestimmungen über das Verhältniß der Seele zum Leibe als forma corporis zuweilen so, daß sie servata proportione ebenso und noch mehr auf das Verhältniß des Logos zur Menschheit passen. So z. B. c. gent. l. 3. c. 86: Ad hoc, quod aliquid sit forma substantialis alterius, duo requiruntur. Quorum unum est, ut forma sit *principium essendi substantialiter ei, cujus est forma;* principium autem dico non effectivum, sed *formale,* quo *aliquid est et nominatur ens.* Unde sequitur aliud, scilicet, quod *forma et materia conveniunt in uno esse,* quod non contingit de principio effectivo cum eo, cui dat esse, *et hoc esse est, in quo subsistit substantia composita,* quae est una secundum esse ex materia et forma constans. Non autem impeditur substantia intellectualis per hoc, quod est subsistens, esse formale principium essendi materiae quasi esse suum communicans materiae; non enim est inconveniens, quod idem sit esse, in quo subsistit compositum et forma ipsa, quum compositum non sit nisi per formam, nec seorsim utrumque subsistat. Ganz in ähnlicher Weise redet Thomas aber auch constant von der Mittheilung des Seins und der Gemeinschaft des Seins in der hypostatischen Union, nur daß er hervorhebt, die Mittheilung und die Gemeinschaft des Seins sei hier noch inniger und mächtiger, weil hier das Sein des Ganzen als solchen ausschließlich durch das Sein des Logos bestimmt werde. Ueberdieß bezeichnet Thomas a. a. O., indem er darlegt, wie in der Stufenleiter der natürlichen Dinge die Formen, die auf ihrer tiefsten Stufe ganz in der Materie untergetaucht (immersae) seien, desto mehr sich in ihrem Sein über die Materie erheben, von derselben unabhängig würden und dieselbe besiegten, je edler sie seien, den Weg, auf welchem weiter schreitend man direkt zur hypostatischen Union als derjenigen Formation gelangt, in welcher die absolut höchste Form so ihr Sein mittheilt und ein 405

Substrat zur Gemeinschaft ihres Seins erhebt, daß sie in keiner Weise in demselben untertaucht, sondern, in sich selbst absolut unabhängig bleibend, dasselbe absolut beherrscht.

406 IV. Wie soeben und sonst schon wiederholt angedeutet, kann man wohl sagen, daß in der Auffassungsweise der hypostatischen Union, ähnlich wie bei der Trinitäts- und Gnadenlehre, ein gewisser Unterschied zwischen den Griechen und den Lateinern, jedoch weniger den lateinischen VV. als vielmehr den späteren lateinischen Theologen, und hier wieder zwischen der thomistischen Schule und der skotistischen resp. nominalistischen bestehe, welcher sich in seinen Consequenzen durch die ganze Incarnationslehre hindurchzieht. Dieser Unterschied läßt sich am besten an den Analogien klar machen, welche zur Veranschaulichung der hypostatischen Union verwandt werden, indem dieselben theils durch die Bevorzugung der einen vor der andern, theils durch die Verbindung mehrerer oder aller die ganze Auffassungsweise des Gegenstandes der Veranschaulichung wiederspiegeln. In der Darstellung der VV. sind alle Analogieen so vereinigt, daß sie sich wechselseitig ergänzen und beleuchten und dadurch das vollständigste und reichste Bild der hypostatischen Union darbieten, während bei den Scholastikern in den verschiedenen Schulen nur die eine oder andere in den Vordergrund gestellt wird.

407 Die einzigen metaphysischen Kategorien, in welchen die Analogien für die hyp. Union gefunden werden können, liegen in der Zusammensetzung einerseits von Form und Materie, andererseits von Substanz und Accidenz (denn die von Oswald herbeigezogenen Kategorien des Verhältnisses von Genus und Individuum, Person und Sache, enthalten als solche gar nicht das Moment der hier in Frage stehenden Zusammensetzung zweier verschiedener Dinge zu Einem Ganzen). Aber die erstere Kategorie ist nur in ganz bestimmter konkreter Fassung, wie sie beim Menschen wirklich ist und bei der salbenden Mischung sinnfällig sich darstellt, verwendbar. Die letztere Kategorie ist allerdings auch in ihrer abstrakten Fassung von den Skotisten und Nominalisten verwerthet worden; da sie jedoch in abstrakter Fassung nicht ein Verhältniß zweier Substanzen darstellt, so muß man, um sie concreter zu gestalten, zurückgreifen entweder auf die bereits von den VV. angezogene Analogie der äußeren Bekleidung einer Substanz mit einer andern, oder auf die von der alten Franziskanerschule aufgestellte Analogie der Einpflanzung, und in der That ist sie historisch nur als eine philosophische Umbildung dieser beiden Analogieen eingeführt worden. Demgemäß stellen wir im Folgenden die Analogieen zusammen, nicht nach jenen metaphysischen Kategorien, sondern nach den verschiedenen concreten Formen der Einigung von Substanzen, welche in der einen oder anderen Weise die hyp. Union illustriren und sich auf die drei Ordnungen der natürlichen Dinge, die animalische, die organische im engeren Sinne (die Pflanzen) und die anorganische vertheilen. Was in dem Verhältnisse von Substanz und Accidenz, sowie dem des Kleides und des Bekleideten brauchbar ist, wird sich dabei von selbst ergeben.

408 1. Die fundamentale Analogie bei den VV., welche geradezu kanonisch genannt werden kann, liegt in der substanziellen Zusammensetzung der animalischen Wesen, näherhin des höchsten derselben, des Menschen, also in der Einigung des menschlichen Leibes mit der in ihn eingegossenen oder, wie die VV. zur Hervorhebung der durch die Eingießung bewirkten substanzialen Einigung sagen, eingemischten geistigen Seele, welche, wie in ihrer geistigen Natur überhaupt Ebenbild Gottes, so auch in ihrem Verhältnisse zum Leibe ein Bild des Verhältnisses Gottes zu den geschaffenen Naturen ist. Die Aehnlichkeit mit der hypostatischen Union besteht hier vornehmlich darin, daß die in den Leib eingegossene geistige Sub-

sistenz der Seele in ihn so hineingebildet wird, daß sie ihn, ganz erfüllend und durchdringend, mit sich zu Einem Wesen macht, dessen Rang und Stellung durch sie selbst bestimmt wird, und daß der Leib in dieser Einigung der Seele physisch angehört und von ihr abhängt als deren Sitz und Wohnstätte, als Kleid und äußere Gestalt sowie als angegliedertes Werkzeug, mithin als etwas außer ihrer geistigen Natur Liegendes ihr gegenüber, unbeschadet der Substanzialität der Union, sich wie ein Accidenz oder vielmehr ein accessorisches Element verhält. Der Unterschied besteht darin, daß hier nicht eine perfectio perfecti per perfectum, näher naturae s. formae perfectae per formam simpliciter perfectam, stattfindet, indem die geistige Seele zugleich das animale Lebensprinzip des Leibes ist und, wie sie so den Leib nicht als bereits in sich lebendig voraussetzt, so auch selbst mannigfach vom Leibe abhängig und beschränkt wird, an seiner Unvollkommenheit theilnimmt und daher auch ihren vervollkommnenden und beherrschenden Einfluß auf denselben nicht unbeschränkter Weise üben kann (s. n. 239 ff. u. 284 ff.).

Vom hl. Thomas und mit ihm von den meisten TT. wird diese Analogie als die in der Hauptsache werthvollste entschieden festgehalten und durchgeführt, und darauf beruht die ganze Stärke ihrer Christologie und der engere Zusammenhang derselben mit der patristischen. Indem sie aber die Unvollkommenheit der Analogie einfach darein setzen, daß die geistige Seele die forma corporis sei, und daher bei Christus schlechthin läugnen, daß der Logos die forma der Menschheit sei, ohne andere Analogien herbeizuziehen, welche auch die Funktion der forma ohne Abhängigkeit derselben von ihrem Substrate, resp. ohne Veränderung der Natur des letzteren, denkbar erscheinen lassen: treten bei ihnen manche Momente der patristischen Lehre, welche in dieser unter dem Gesichtspunkte der Einmischung dargestellt werden, in den Hintergrund oder erhalten doch eine mattere Färbung. Es zeigt sich dieß namentlich darin, daß die Thomisten das nach Wegfall der Information übrig bleibende Verhältniß zwischen der Menschheit und dem Logos einfach als das des instrumentum conjunctum zum Logos als dem *motor* bezeichnen, in dem Sinne nämlich, wie der Leib Organ des Geistes als solchen ist, nämlich nicht in den animalischen Lebensfunktionen, sondern in den durch die geistigen Kräfte geleiteten Handlungen, besonders die Zunge beim Aussprechen der Gedanken, die übrigen Glieder beim Ausdrucke der ehrerbietigen Gesinnung, sowie bei allen Werken der Kunst. Und eben hiermit hängt zusammen, daß die Thomisten die Union konstant als unio *personalis* bezeichnen, weil nämlich das in Rede stehende Verhältniß des Leibes zur geistigen Seele als solcher das einer Sache zu dem dieselbe als sein wahres und vollstes Eigenthum besitzenden Inhaber ist. (Vgl. *Thom.* c. gent. l. 4. c. 41.)

Soweit in dieser ersten Analogie der Unterschied zweier geistiger Naturen fehlt, läßt sich dieselbe durch keine andere Analogie ergänzen; es gibt überhaupt keine andere, in welcher auch nur die Eine Natur eine geistige wäre, und welche folglich die hypostatische Union unter dem speziellen Begriffe der persönlichen Union veranschaulichen könnte. Ueberdieß kann man sagen, daß diejenigen Analogien, welche eben den fortdauernden Unterschied der Naturen veranschaulichen sollen, auch nicht einmal den streng substanzialen Cha=

rakter der hypostatischen Union als des Grundes einer metaphysischen Einheit des Wesens repräsentiren, obgleich sie allerdings eine solche Einheit darstellen, die im Gegensatze zur moralischen und künstlichen Einheit immerhin eine physische genannt werden kann. Daher können alle weiteren Analogien nur subsidiarisch und mehr als Sinnbilder, denn als eigentliche metaphysische Analogieen, im Anschluß an die erste verwandt werden, wie sie denn auch bei den Vätern in der Regel auftreten.

411 2. Die zweite Analogie, welche von den VV. oft in Verbindung mit der ersten erwähnt, aber gewöhnlich nur oberflächlich gestreift wird, ist dem Gebiete des organischen Lebens der Pflanzen entlehnt. Sie besteht in dem durch Einpflanzung eines Pfropfreises entstehenden Verwachsen desselben mit dem gepfropften Stamme. Im Allgemeinen hat diese Analogie den Vortheil, daß sie eine nicht von Natur, d. h. nach natürlichen Gesetzen, sondern durch Eingreifen eines freien Aktes entstehende Verbindung zweier lebendiger Naturen darstellt, die beide ihr eigenes Leben unvermischt bewahren; aber ebenso hat sie gegenüber der ersten und der unten zu erwähnenden dritten den Nachtheil, daß in ihr keine Substanz als die andere innerlich ganz erfüllend, durchdringend und umfassend, vervollkommnend und beherrschend oder durchherrschend erscheint, und dieß ist eben der Grund, weßhalb sie von den VV., welche dieses Moment vorzüglich betonen, in der Regel nicht ex professo behandelt wird.

412 Die speziellere Anwendung dieser Analogie auf die hypostatische Union müßte eigentlich, im Anschluß an die Sapientia radicans bei Sirach 24 und den λόγος ἔμφυτος = insitum verbum Jak. 1, 21, so geschehen, daß das Pfropfreis als das edlere und höhere Prinzip, in welcher der Stamm seine Vollendung findet und in den Namen und Rang einer höheren Art eintritt, und dem er zugleich sich dienend unterordnet, damit durch dessen belebenden Einfluß aus den von ihm dargebotenen Säften Früchte höherer Art erzeugt werden, in der hypostatischen Union den Logos, den Stamm aber die Menschheit, und die Einwurzelung des Pfropfreises in den Stamm die hypostatische Union selbst repräsentirt. Obgleich aber hier das Pfropfreis gegenüber dem Stamme auch eine analoge herrschende Stellung einnimmt, wie die Person gegenüber der mit ihr verbundenen Natur, und deßhalb auch die der Person eigenthümliche Form des Tragens repräsentirt: so erscheint doch, rein physisch betrachtet, umgekehrt der Stamm als Träger des Pfropfreises, und so haben *Alex. Hal.* und *Bonav.* die Einpflanzung gerade insofern als das klassische Gleichniß der hypostatischen Union erklärt, als der Stamm das dominirende Prinzip, den Logos, das Pfropfreis aber, welches mit dem Stamm verbunden wird, die Menschheit als Annexum des Logos, und die Verästung des Stammes in das Pfropfreis die hypostatische Union selbst repräsentire. Weil aber in den natürlichen Einpflanzungen das Pfropfreis das edlere und höhere Prinzip ist, und demnach der Stamm diesem gegenüber nur ein suppositum im Sinne eines Substrates (ähnlich wie die Erde, in die ein Baum eingepflanzt wird), nicht aber im Sinne eines eigentlich herrschenden Prinzips bildet (was freilich von *Alex. Hal.* und *Bonav.* nicht beachtet wird): so muß man, damit das Gleichniß nicht gar zu unproportionirt werde, wie der Apostel Röm. 11, 24 bez. unter

Einpflanzung in Christus gethan (insertio *oleastri* in bonam *olivam*), die Einpflanzung so denken, daß der Stamm das edlere Prinzip sei, welches zugleich die Macht besitze, das Pfropfreis zu veredeln und sich zu assimiliren und so durch dasselbe Früchte seiner Art hervorzubringen.

Mit dieser Modification würde die Analogie der Einpflanzung auch in der zweiten Fassung ihre werthvollen Seiten haben. Während sie aber in der ersteren Fassung ganz mit der ersten Analogie, der Eingießung der geistigen Seele in den Leib, parallel läuft, löst sie sich in der zweiten Fassung ganz von derselben los. Wenn sie daher in dieser Fassung, namentlich ohne die angeführte Modification, einseitig oder gar im ausschließlichen Gegensatze zur ersten Analogie geltend gemacht wird: so kann sie nur einen oberflächlichen und schwachen Begriff von der hypostatischen Union wiederspiegeln, der in bedenkliche Verwandtschaft zu der nestorianischen συνάφεια tritt, mindestens aber ganz parallel läuft mit den Anschauungen der antiochenischen Gegner Cyrills und weit hinter der tiefen und reichen Auffassung der VV. zurücksteht. Während nun bei *Alex. Hal.* nur theilweise, bei *Bonav.* noch weniger eine wirklich bedenkliche Verwendung dieser Analogie hervortrat, spiegelt dieselbe desto mehr alle die Mängel wieder, welche die Christologie der späteren Franziskanerschule, der skotistischen und zugleich die der nominalistischen Schule, charakterisiren, obgleich diese in der Regel nicht jene sinnliche Analogie, sondern eine andere, nämlich die metaphysische Analogie der Dependenz des Accidenz von seiner Substanz dafür substituiren und als klassisches Bild der hypostatischen Union geltend machen. Denn eben diese Analogie ist nur eine abstraktere Fassung der ersteren oder fällt vielmehr in die Analogie der äußeren Bekleidung einer Substanz zurück, in welcher allein sie anschauliche Gestalt gewinnt, und kehrt, ohne alle Vorzüge der ersteren (bes. die Vereinigung zweier lebendiger Substanzen) zu theilen, einseitig forcirt und durchgeführt, alle Schwächen derselben noch deutlicher hervor. Namentlich enthält sie keine Spur von der substanziellen Einheit der Menschheit mit dem Logos und der substanziellen Vollendung der ersteren durch den letzteren, sowie von der nur bei einer geistigen Substanz denkbaren persönlichen Besitzergreifung einer anderen Substanz. In Folge dessen erscheint die **dependentia suppositalis**, wie die Skotisten und Nominalisten das hier in Frage kommende Verhältniß des Accidenz zur Substanz nennen, als Ausdruck für das Verhältniß der Menschheit zum Logos ebenso gestaltlos wie haltlos, und auch die wirkliche Bedeutung, welche diese Analogie zur Verständlichmachung einzelner Momente in der hypostatischen Union haben kann, wird sehr verdunkelt. Hiermit hängt zusammen, daß diese Schulen im Gegensatze zu den anderen die hypostatische Union konstant als unio *suppositalis* bezeichnen, eine Bezeichnung, die zwar an sich berechtigt, aber hier nur Ausdruck einer einseitigen und mangelhaften Auffassung der hypostatischen Union ist.

Ausführlicher ist dieser Gegenstand behandelt nur von Theoph. Reynaud, t. I. l. 2. sect. 5. cap. 6. Ganz kraß und in der oberflächlichsten Weise ist das Bild der Einpflanzung verwerthet worden von *Durandus* in 3. dist. 1. q. 1., indem er den bei der Einpflanzung hergestellten Contakt von Stamm und Zweig als Bild der hyp. Union ansieht, womit Nestorius gewiß sich zufrieden gäbe. *Al. Hal.* und *Bonav.* trugen die Analogie in der zweiten eben erwähnten Gestalt vor an den oben n. 403 benannten Stellen,

indem sie, statt die Analogie von Leib und Seele näher zu bestimmen, diese als spezifisches Bild der Natureinheit ansehen, und so für die hypostatische Union ein anderes Analogon in der natürlichen Welt suchen müssen. *Alex.* l. c. sagt: Unio, quae fit utraque natura servata, est duplex: quia aut ex illis fit tertium [d. h. tertia natura ut in homine] aut non, sed *unum fit de altero*. Secundo modo est unio sicut dicimus, quod surculus piri unitur arbori, cui inseritur, sicut pomo vel alii; servatur enim natura utriusque, sc. piri et pomi, nec unquam fiet pirum pomum nec e converso, nec ex illis efficitur tertium, sc. arbor, quae nec sit pirum nec pomum, sed unum *fit de altero* sive *est de altero* sc. pirum de pomo, quia in insertione *dominans trahit alterum ad sui unitatem*, ita quod [hoc] est de illo, sed non est illud. (In Verfolgung der in der insertio liegenden Verflechtung der Organismen, wodurch die Einheit begründet wird, scheint *Hal.* zu der ihm eigenthümlichen und schon von Bonav. corrigirten Theorie gekommen zu sein, daß das Bindemittel der hypostatischen Union auf Seiten der Menschheit eine geschaffene Gnade sei, wodurch sie dem Verbum näher gebracht werde, auf Seiten des Verbum aber der von ihm ausgehende hl. Geist als gratia increata, worin dasselbe der Menschheit nahe gebracht und mit ihr verflochten werde, eine Auffassung, welche streng genommen die hypostatische Union ganz auflösen und auf die Stufe der bloßen Gnadenunion reduciren müßte.) *Bonav.* l. c.: Quaedam vero est unio, in qua non est transmutatio [wie in der Mischung materieller Elemente], nec tertiae naturae constitutio [wie in der Constitution des Menschen], sed unum unibilium fundatur tantum in altero. Et hoc est, quod nec ibi est repugnantia nec essentialis dependentia mutua, est tamen excellens praedominantia; sicut quando arbor una inseritur stipiti alterius, tunc utraque arbor servat naturam propriam et tamen una arbor substantificatur in stipite alterius, ita quod unus est stirps utriusque. Et sic quia .... in unione naturae divinae cum humana .... est alterius sc. divinae naturae praedominantia, necesse est quod divina natura humanam trahat ad unitatem .... ita ut una et eadem hypostasis sit divinae et humanae naturae, et quasi humana natura fundetur et substantificetur in divino stipite. Anfangs (in 3. d. 1.) hatte auch Thom. in ähnlicher Verbindung die Einpflanzung vorgeführt, später jedoch dieselbe ganz fallen lassen und nur in Verbindung mit der Analogie des Menschen insofern angewandt, als sie sich in der an sich denkbaren An- und Eingliederung eines nicht zur Natur des menschlichen Körpers gehörigen Gliedes reflektirt; denn hier würde wirklich eine hypostatische und zwar persönliche Verbindung eintreten, die freilich natürlicher Weise nicht ohne eigentliche Information von Seiten der Seele stattfinden könnte.

415 Die skotistische Analogie von Substanz und Accidenz soll nach der Meinung ihrer Vertreter deßhalb von so hoher Bedeutung sein, weil sie zeige, wie ein bereits substanziell in sich vollendetes Wesen (also hier der Logos) noch Träger oder suppositum eines zu seiner Substanz hinzutretenden Seins werden könne, ohne substanziell verändert zu werden, und wie alsdann das Subjekt des zweiten Seins identisch sei mit dem des substanziellen Seins. Weil aber die inneren Accidenzien ihr Subjekt als ein Substrat informiren und dadurch es innerlich vervollkommnen, Gott aber in keiner Weise Substrat einer inneren Vervollkommnung sein kann: so könne und solle das Verhältniß des Accidenz zur Substanz auf die Incarnation nur insoweit angewandt werden, als es eine Abhängigkeit des ersteren von letzterer als seinem Träger darstelle, und darum bloß in der Weise, wie sie bei solchen Accidenzen zutrifft, die als äußere Bekleidung einer Substanz erscheinen. Aber auf diese Weise wird eben das nicht vorstellig gemacht, worauf es bei der hyp. Union zuerst ankommt, wie nämlich zwei Substanzen zu Einem substanziellen Wesen vereinigt werden, und in Folge dessen die Bekleidung der einen durch die andere auf substanzieller Einigung mit derselben beruht und darum keine accidentelle, sondern substanzielle ist. Zwar wollen die betr. TT. die substanzielle Einigung festhalten, aber sie stellen dieselbe nicht in den Vordergrund und können dieselbe von ihrer Analogie aus gar nicht erklären, geschweige denn in der bestimmten konkreten Gestalt veranschaulichen, wie sie thatsächlich stattfindet. Was an dieser Analogie Wahres ist, ist auch in der Analogie der Zusammensetzung des Menschen enthalten, und erscheint gerade hier in seinem wahren Grunde und in seiner wahren Gestalt, indem der Leib eben durch die substanzielle Vereinigung mit der geistigen Seele als eine außerhalb der geistigen Natur derselben liegende und diese als solche nicht innerlich vervollkommnende, sondern bloß äußerlich bekleidende Form erscheint, welche den

dem Prinzip, das sie äußerlich bekleidet, innerlich vollendet und beherrscht wird; nur hier erscheint auch die Analogie der Bekleidung als eine metaphysische Analogie, während sie sonst nur den Charakter eines Sinnbildes hat.

416 Die Folgen der einseitigen Forcirung der erwähnten Analogien zeigen sich zunächst in einer laxeren Auffassung der Einheit Christi, welche sich bekundet in der Läugnung der compositio ex his (s. oben n. 360), in einer Hinneigung zur Anschauung des Lombarden, daß das Menschsein bei Christus den Charakter einer accidentellen Prädikation habe, und in der scharfen Betonung des doppelten Seins Christi oder einer eigenen Existenz der Menschheit Christi, wodurch die Einheit und Gemeinschaft des Seins verdunkelt wird. Sobann wird die der substanziellen Einheit Christi zu Grunde liegende innere Aktuirung und Vollendung der Menschheit durch den Logos in den Hintergrund gedrängt, und damit auch die innere Erfüllung, Durchdringung und Durchherrschung der Menschheit von Seiten der Gottheit abgeschwächt, so daß das Verhältniß der Naturen mehr als ein mechanisches Nebeneinander denn als organisches Ineinander erscheint. Von hier aus begreifen sich dann leicht alle oder doch fast alle die unhaltbaren und zum Theil sogar anstößig klingenden Sätze, welche der skotistisch-nominalistischen Theologie eigenthümlich sind: z. B. daß die hyp. Union nicht schlechthin die innigste aller Unionen und eine wahre und reine hypostatische Union auch zwischen zwei geistigen Creaturen denkbar sei; daß die Menschheit Christi nicht wesentlich und formell schon durch die gratia unionis heilig und Gott übernatürlich wohlgefällig sei; daß die gratia unionis bloß eine dispositio congrua für die geschaffene Gnade Christi sei, indem sie ähnlich, wie etwa die in der maternitas Dei enthaltene Verbindung mit Gott, jene Gnade nicht virtuell und eminenter enthalte und im Grunde auch nur um ihretwillen verliehen werde; daß die Handlungen der Menschheit nur denominative, nicht wahrhaft und eigentlich dem göttlichen suppositum zuzuschreiben seien; daß deßhalb die Union für die Verdienstlichkeit der menschlichen Werke Christi nur ein äußerer Umstand sei, der den inneren Werth dieser Werke nicht erhöhe, und die Heiligkeit des Logos von der Menschheit nicht nothwendig die Möglichkeit der Sünde ausschließe; daß ferner die Menschheit in den göttlichen Werken bloß moralisch durch Gebet und Verdienst, nicht als physisches Organ Gottes mitwirke; daß endlich Christus als Mensch, genauer seiner Menschheit nach, entweder Adoptivsohn Gottes genannt werden könne, oder doch nur insofern natürlicher Sohn sei, als die ursprüngliche und angeborene Union der Menschheit mit Gott eine dispositio congrua für den Besitz der Kindschaftsgnade enthalte. Man halte sich nur das lose Verhältniß zwischen einem eingepflanzten Reise und dem Stamme, resp. einem Kleide und dem bekleideten Körper vor, und man wird das Alles sehr begreiflich und natürlich finden.

417 Einige dieser Consequenzen, jedoch die krasseren abgerechnet, wurden später auch von anderen TT., welche mit den genannten Schulen in der auf das strenge Scheiden und Auseinanderhalten des organisch Verbundenen gerichteten Anschauungsweise mehr oder weniger sympathisiren, obgleich sie sonst im Allgemeinen an den hl. Thomas sich anschließen, angenommen, so bes. von vielen Jesuiten, jedoch mit vorsichtiger Verklausulirung und unter gleichzeitiger Verwerthung der unten zu besprechenden dritten Klasse von Analogieen. Es war daher arge Uebertreibung und grober Mißbrauch der Lehre der älteren Jesuiten, wenn mit Berufung auf sie später Harbouin und Berruyer die vom heiligen Stuhle wiederholt verdammte Lehre aufstellten, daß die Menschheit Christi, wie ein an den Logos als Stamm angefügter Ast, immer noch ein quasi-suppositum bleibe, und daß eben sie in und kraft ihrer Vereinigung mit dem Logos in recto als der eigentliche Christus und der wahre Sohn Gottes zu betrachten sei. Noch weiter ging in dieser rationalistischen Richtung Stattler, bei dem die substanzielle Union schon ganz in eine dynamische aufgelöst ist. Er bildet dann wieder den Uebergang zu der ganz rationalistischen Lehre Günthers, der fast wörtlich den reinen Nestorianismus vortrug. Vgl. über den Zusammenhang dieser drei rationalistischen Systeme v. Schäzler, Cap. 8. und über Günther eingehend Kleutgen, Cap. 2.

418 3. Die dritte Analogie repräsentirt zwar nicht, wie die zweite, die Vereinigung zweier lebendiger Substanzen, ist aber in Verbindung mit der ersten, an welche sie sich wegen des beiden gemeinschaftlichen Begriffs der

Eingießung und Einmischung naturgemäß anschließt, ganz vorzüglich geeignet, die Verbindung und das Verhältniß der göttlichen Substanz zu einer geschöpflichen zu versinnbilden. Es ist die von den Vätern so häufig angewandte, aber von den Scholastikern fast ganz vernachlässigte Analogie der salbenden Einmischung, die im Namen Christus selbst angedeutet ist. Da von derselben schon öfters die Rede war, bes. § 216, § 217 und § 222, und noch sein wird: so beschränken wir uns auf die Momente, welche ihr Verhältniß zu den beiden anderen Analogieen bestimmen, wobei zu beachten, daß die drei wichtigsten Gestalten der salbenden Mischung (a. a. OO.) sich [illegible] untereinander ergänzen.

419 Gegenüber der zweiten Analogie zeigt diese, unbeschadet der bleibenden Verschiedenheit der Naturen, eine innerste Durchdringung, Erfüllung und Umfassung, Vervollkommnung, Beherrschung und Durchherrschung der niederen Substanz in allen ihren Theilen durch die höhere, wodurch [illegible] in letztere als zu ihr gehörig aufgenommen und von ihr innerlich geschmückt und mit höherer Kraft erfüllt, sowie durch deren Einfluß mit ihr assimilirt wird. Gegenüber der ersten Analogie aber zeigt die salbende Einmischung 1), wie der in das „Fleisch" eingegossene „Geist" in der Information der ersteren nicht Bestandtheil von dessen Natur wird oder seine eigene Natur ergänzt, sondern unverletzt und unvermehrt in seiner Natur fortbesteht, [illegible] zwar, daß er auch nicht, wie die Seele im Leibe, im Fleische eingeschlossen, sondern vielmehr dieses als in ihn eingetaucht von ihm umschlossen [illegible] Sie zeigt 2), wie das „Fleisch" durch den es vollendenden „Geist" nicht [illegible] seiner Natur vollendet, sondern vielmehr als in seiner Natur vollendet vorausgesetzt und (wie namentlich bei der Salbung des Holzes mit Gold ersichtlich) darin erhalten und über seine Natur hinaus vollendet wird, indem es innerlich durch das Wesen des „Geistes" selbst geschmückt und mit dessen Kraft [illegible] wahrhaft erfüllt wird, als wenn derselbe seine Naturform wäre. Sie zeigt 3), wie der „Geist" das „Fleisch" so durchdringt und beherrscht, daß dieses in seinem ganzen Wesen mehr von ihm abhängig ist, als im Menschen das physische Wesen des Leibes von der geistigen Kraft der Seele, und daß er so auch dasselbe in seiner Beschaffenheit mehr mit sich zu assimiliren vermag, als der menschliche Geist den Leib seiner geistigen Eigenschaften theilhaftig machen kann. Obgleich ferner 4) in dieser symbolischen Analogie die geeinigten Naturen in sich selbst nicht lebendig, geschweige geistig lebendig sind, so veranschaulicht doch ihr Verhältniß zu einander treffend, wie der „Geist" in Christus nicht in der Weise der Seele (= anima) durch Belebung (animatio), sondern eben als „Geist" eine von ihm verschiedene Seele [illegible] innigste Verbindung mit derselben in ihrem Sein und Leben vervollkommnen und verklären kann. Und endlich zeigt diese Analogie 5), wie in Christus der „Geist" das „Fleisch" nicht nur in sich selbst übernatürlich belebt, sondern auch ihm die Kraft gibt, Anderen dieses Leben mitzutheilen. So schließt die Analogie der salbenden Einmischung nicht nur die Unvollkommenheiten der animalischen Information aus, wegen deren die Thomisten aus der [illegible] Analogie den Charakter des Geistes als forma corporis als nicht vereinbar gänzlich ausscheiden; sie zeigt zugleich, daß man nach Wegfall der animalischen Information nicht den Begriff der Information überhaupt fallen zu lassen

und die Analogie bloß auf das Verhältniß des Werkzeugs zu der es in sich selbst besitzenden Person zu reduziren braucht, daß vielmehr in Christus der „Geist“ gegenüber dem Fleische, wie in reinerer und unabhängigerer, so auch in reicherer, vollerer und mächtigerer Weise die Funktionen einer substanziellen Form übt, als der menschliche Geist im Leibe.

420 Vermöge der Verbindung dieser Analogie mit der ersten ist daher die patristische Auffassung der hypostatischen Union als einer salbenden Einmischung der geistigen Hypostase des Logos in die Menschheit, wie sie namentlich unter der Einigung des Logos καθ' ὑπόστασιν gemeint ist, nicht nur weit tiefer und wahrer, als die skotistische unio **suppositalis**, sondern auch voller und plastischer als die unio **personalis** — so jedoch, daß sie gegenüber der letzteren nicht, wie gegenüber der ersteren, als schroffer Gegensatz, sondern nur als weitere Entwicklung und anschaulichere Gestaltung derselben anzusehen ist. Denn sowohl in den Prinzipien wie in den Consequenzen trifft sie sachlich durchweg mit letzterer zusammen, so namentlich in der Lehre von der substanziellen Heiligung der Menschheit Christi durch die **gratia unionis** und dem daraus sich ergebenden realistischen Charakter der **gratia capitis** als der Quelle der Gnade für die übrigen Menschen.

421 Außer ihrer Fülle und Anschaulichkeit hat die patristische Bestimmung der Union als einer salbenden Einmischung auch den Vortheil, daß sie alle wirklichen natürlichen Analogien der Union, und ebenso die derselben verwandte übernatürliche Union durch die Gnade, unter Einen Gesichtspunkt bringt und, indem sie an den dogmatischen Namen Christus anknüpft, in diesem sowohl ihre dogmatische Begründung findet, wie auch in ihm und durch ihn alle die Consequenzen einschließt, welche in ihm verborgen sind. Obgleich ferner der Ausdruck an sich bildlich ist, so hat er doch ebenso einen ganz bestimmten metaphysischen Werth und Sinn und damit eine ebenso große wissenschaftliche Berechtigung, wie der ihm zu Grunde liegende, an sich ebenfalls nur bildliche Ausdruck der Eingießung bei den einem Substrate mitgetheilten Formen, welcher der **terminus technicus** ist für die Vereinigung der Seele als **forma substantialis** mit dem Leibe und der übernatürlichen Tugenden als **formae accidentales** mit der Seele selbst, und von welchem die letzteren eben ihren technischen Namen **virtutes infusae** entlehnen.

422 Wenn wir sagten, daß die salbende Einmischung alle wirklich anwendbaren Analogien unter Einen Gesichtspunkt bringe, dann gilt das von der zweiten Analogie, der Einpflanzung, allerdings nur in der ersten Fassung, inwiefern die Einwurzelung des Pfropfreises in den Stamm mit der Eingießung eines höheren Prinzips in ein Substrat analog ist und die letztere eben als Eingießung eines lebendigen Prinzips darstellt, oder inwiefern die Eingießung des Logos nach den VV. (s. u. n. 556 ff.) hier eben als eine infusio *seminis* divini, mithin als Einpflanzung eines höheren lebendigen Kernes in ein durch ihn zu belebendes Substrat zu denken ist. Noch mehr aber erscheint die den Pflanzen entlehnte Analogie in ihrer vollen Bedeutung und in ihrem Zusammenhange mit der anderen, sowie mit der ganzen lebendigen und großartigen Darstellung der Incarnation in der hl. Schrift, wenn man dieselbe mit *Cyrill.* oben n. 244 nicht in dem Zusammenhange zweier Organismen, sondern in der Verbindung der Pflanze als Substrat mit dem ihr wie durch himmlische Kraft eingezeugten Dufte findet, welcher nicht bloß an die Pflanze angeflochten, sondern wie eine innere sie durchdringende Form in ihr ist. Indem der Logos hiernach wie ein göttliches in die Menschheit eingegossenes Oel und mithin das

Innerste derselben erfüllend gedacht wird, erscheint er zu gleicher Zeit als das Höchste und Tiefste in derselben und kann daher auch ebenso als ein in einen unedlen Stamm eingewurzeltes Edelreis, wie als ein seinen Zweig tragender und mit seinem Safte erfüllender Stamm betrachtet werden: in ähnlicher Weise wie beim animalischen Körper das Haupt als hauptsächlichster Sitz der Seele zugleich Krone und Wurzel desselben ist. Namentlich aber ergibt sich von hier aus, wie durch die Eingießung des Logos in die Menschheit diese in der Einheit mit jenem zum Baume des Lebens und gegenüber den übrigen Creaturen wiederum ein Stamm wird, dem dieselben eingepflanzt, und ein Haupt, dem dieselben angegliedert werden können, um dadurch an seinem Leben theilzunehmen.

423 Als man in der nachtridentinischen Scholastik die Bedeutung, welche die VV. der Salbung der Menschheit mit der Gottheit beilegen, mehr zu beachten begann, hat man diese Salbung unter dem Namen der substanziellen Heiligung der Menschheit mit Recht vielfach zur Ergänzung und Correktur der skotistisch-nominalistischen Auffassung von der hypost. Union verwandt, so namentlich viele Jesuiten und selbst einzelne Skotisten. Aber manche dieser TT., bes. Vasquez, blieben dabei doch im Grunde auf dem Boden der skotistischen Anschauung stehen, indem sie in der Salbung mit der Gottheit bloß eine die unio suppositalis begleitende delibutio oder Durchtränkung der Menschheit mit der göttlichen Natur erblickten, ohne die Analogie der Salbung mit der Analogie der Vereinigung des Geistes mit dem Fleische in Verbindung zu bringen und ohne darum die Salbung als eine constitutive zu betrachten. Die Mangelhaftigkeit dieser Combination zeigt sich u. A. darin, daß diese TT., indem sie vermittelst der substanziellen Heiligung der Menschheit durch die Gottheit die Adoptivsohnschaft Christi als Menschen ausschließen wollten, dafür eine nicht minder, als die Adoptivsohnschaft, von der ewigen Sohnschaft Christi verschiedene natürliche Sohnschaft aufstellten, was nicht möglich gewesen wäre, wenn man die erste Analogie strenger im Auge behalten hätte. Eben diese mangelhafte Verwerthung der dritten Analogie war es denn auch zunächst, was Berruyer den Anlaß bot zu der bereits oben (n. 415) erwähnten Irrlehre, daß Christus eigentlich nichts Anderes sei als die mit der Gottheit gesalbte Menschheit, welche nicht nur wie der einem anderen Baume eingepflanzte Baum, sondern auch wie ein mit Salbe getränktes Holz, wenn schon kein suppositum schlechthin, dann doch ein quasi-suppositum und als solches Subjekt der Sohnschaft sein könne. Näheres darüber später.

424 V. Im Anschluß an das über das Wesen der hypostatischen Union Gesagte läßt sich nunmehr leicht feststellen, **worin das Band dieser Union** oder deren **formaler Grund**, den die TT. auch die **gratia unionis im engsten und eigentlichsten Sinne des Wortes nennen, bestehe**. Daß jenes Band nicht, wie bei körperlichen Verbindungen der Kitt, wieder eine Substanz sein könne, liegt auf der Hand. Ebenso kann es kein bloßes Accidenz sein, weil sonst die Union keine substanzielle mehr sein würde — am wenigsten eine bloße Relation, auch nicht die Relation der dependentia suppositalis der Skotisten, weil diese, um die Menschheit als dem Logos substanziell angehörig erscheinen zu lassen, eine ihr zu Grunde liegende substanzielle Einigung voraussetzt. Um nun eben diese letztere als etwas Reales und zeitlich Gewordenes aufrecht halten zu können, haben viele spätere TT., bes. Suarez, geglaubt, dieselbe vermitteln lassen zu müssen durch einen in der Menschheit Christi hervorgebrachten sogen. modus substantialis, d. h. eine die Substanz der Menschheit als solche affizirende und sie gleichsam mit dem Logos zusammenheftende Modification derselben, welche, ohne eine Substanz oder ein eigentliches Accidenz zu sein, gleichwohl eine von den beiden vereinigten Substanzen verschiedene Entität sei. Nach dem hl. Thomas muß man dagegen einfach sagen: das Band oder der Grund der Union liege hier, wie auf natürlichem Gebiete in der Union von Form und Materie, eben in dem formalen Prinzip des durch die Union zu constituirenden Ganzen, nicht außer ihm

der zwischen ihm und seinem Substrate; es liege also im Logos selbst, welcher die Union eben dadurch begründe, daß er der Menschheit sein eigenes persönliches Sein mittheile oder zum formalen Prinzip ihrer substanziellen Vollendung werde und durch sich selbst unmittelbar und allein als solches fungire, so daß beide Glieder nach dem Ausdrucke Gregors von Nazianz wie in Einem, so auch durch Eines (δι' ἑνός) Eins werden. Wie diese Mittheilung bildlich durch die Eingießung oder Einmischung des Logos in die Menschheit ausgedrückt wird: so zeigt dieser Ausdruck auch in sinnlich anschaulicher Weise, wie die Union hier keiner Vermittlung zwischen dem einen und dem anderen Gliede bedarf, sondern einfach und ganz durch das Eindringen der höheren Substanz in die niedere begründet wird. Zugleich kann man aber auch sagen, daß alle Vermittlungstheorien, indem sie die Union durch ein Zusammenheften oder Verflechten der beiden Glieder begründen wollen, die Innigkeit derselben abschwächen und so namentlich nicht jene volle Gemeinschaft des Seins herausbringen, welche der hl. Thomas betont.

Auf diese Frage ist bes. von den Skotisten und Nominalisten, um die Realität und Substanzialität der durch die relatio dependentiae suppositalis vermittelten Union, und von den sogen. Modisten, um den von ihnen als nothwendig erklärten modus substantialis humanitatis begrifflich zu bestimmen, viel Mühe und Scharfsinn mit wenig Frucht verschwendet worden. Vgl. von ersteren *Scot.* und *Biel.* in 3. dist. 1.; von letzteren *Suarez*, disp. 8. sect. 3. S. dagegen *Thom.* in 3. d. 2. q. 2. a. 2. q. 1.; *Valentia* disp. 1. q. 2. p. 5; *Phil. a s. Trin.* disp. 3. dub. 4.; *Kilber* l. c. und bes. *Gonet* disp. 6. a. 3., der nicht bloß die Ueberflüssigkeit, sondern auch die Unzulässigkeit des modus substantialis behauptet. 425

VI. Wie nach dem Gesagten der formale Grund der hypostatischen Union in der Mittheilung oder Eingießung des Logos selbst in die Menschheit liegt, und so die Grundform derselben nichts Anderes ist als das Vollendetwerden der Menschheit durch den Logos: so ist auch die erste formale Wirkung der Union darin zu suchen, daß der Logos mit der Menschheit ein substanzielles, näher ein hypostatisches und persönliches Wesen, den Menschen Christus, bildet. Da aber jedes wahrhaft Eine Wesen auch Ein Sein haben muß, das Sein des Ganzen aber wieder durch das Sein des formalen Prinzips so bestimmt wird, daß das materiale Element, als im Ganzen enthalten, an jenem Theil hat: so muß sich jene formale Wirkung der hypostatischen Union darin zeigen, daß der Mensch Christus nur Ein Sein und zwar ein durch das Sein des Logos bestimmtes Sein besitzt, woran die Menschheit, insofern sie in Christus enthalten ist, Theil hat. 426

Diese Einheit und Gemeinschaft des Seins wird nun von den meisten Th. außer den Thomisten dahin erklärt, daß man bloß sagen könne, die Menschheit nehme an dem „persönlichen Sein des Logos" Theil, insofern nämlich, als sie in ihm und durch ihn eine menschliche Person bilde und so in ihm und durch ihn, und nicht in sich und durch sich selbst, subsistire; nicht aber nehme sie auch an dem persönlichen Sein des Logos insofern Theil, als man darunter die göttliche Existenz (= ὕπαρξις, Dasein) des Logos verstehe, weil sie als etwas wahrhaft Wirkliches wesentlich in sich und durch sich dasei, und folglich zwar mit ihrem Dasein in der Person des Logos existiren und ihm angehören könne, aber nicht in und durch deren Existenz existiren könne. Nach dem hl. Thomas und seiner Schule 427

muß man aber auch das Letztere sagen, weil die Existenz des Menschen Christus, die ohne Zweifel die göttliche Existenz seiner Person ist, zugleich die Existenz seiner Menschheit ist, und letztere ebenso wenig eine eigene Existenz wie eine eigene Subsistenz hat, sondern Beides im Logos erlangt und besitzt. Aber es gilt dieß dann auch nur in dem Sinne, in welchem überhaupt die Existenz des Ganzen als solche sich auch auf die in demselben enthaltenen oder von ihm umschlossenen Elemente erstreckt, d. h. so, daß diese zwar in sich und durch sich etwas Wirkliches sind, aber doch nur in dem Ganzen und durch das Ganze ihre volle Wirklichkeit (oder den letzten Abschluß des Seins), die eben durch den Namen der Existenz oder des Daseins schlechthin ausgedrückt wird, erlangen. Diese Rede- oder Auffassungsweise ist nämlich nur eine spezielle Anwendung der allgemeinen Anschauung, daß in jeder substanziellen Einheit, die eben nur zwischen einem materiellen und formellen Prinzip hergestellt werden kann, das letztere das erstere durch sein eigenes Sein substanziell vollende, und daß deßhalb das erstere erst in letzterem sein volles substanzielles Sein erlange. Während aber in allen übrigen Zusammensetzungen auch das formelle Prinzip durch das materielle innerlich ergänzt wird und mithin das Sein des Ganzen als solchen, insofern es vom Sein der Glieder desselben verschieden ist, durch beide Theile bestimmt wird: ist in der hypostatischen Union das Sein des formellen Prinzips allein das bestimmende Sein des Ganzen, und folglich die Einheit und Gemeinschaft des Seins noch größer als bei den übrigen Zusammensetzungen, so daß die Menschheit Christi noch weniger ein eigenes Sein besitzt und in ihrer Existenz mehr durch die des Logos bestimmt wird, als man Beides vom menschlichen Leibe gegenüber der Seele sagen kann. Darin, daß in Folge der hypostatischen Union das göttliche Sein und speziell die göttliche Existenz des Logos allein schlechthin das Sein des Ganzen als solchen, oder auch das eigentlich substanzielle, d. h. jedem andern Sein des Ganzen zu Grunde liegende und dasselbe bedingende und bestimmende Sein sei, kommen auch alle übrigen TT. mit dem hl. Thomas überein, und a fortiori darin, daß nur der Logos, nicht auch die Menschheit, in dem Sinne ein eigenes oder besonderes Sein habe, als darunter der selbstständige Besitz des Seins verstanden wird.

428 Vgl. *Thom.* in 3. dist. 5.; q. disp. de Verbo inc. a. 4.; 3. p. q. 16; das Material zur älteren Geschichte der Frage s. bei *Dion. Carthus.* in 3. d. 5. In thomistischem Sinne s. bes. *Gonet.* disp. 8. a. 2., neuerdings v. Schäzler, § 12. (Die Väterstellen, worauf die Thomisten sich berufen, besagen allerdings mehr, als ihre Gegner darin finden, aber ebenso auch theils mehr theils weniger, als die Thomisten hineinlegen. S. u. n. 563.) Dagegen sind außer den Skotisten die meisten Jesuiten, bes. *Suarez*, in 3. p. q. 16., und neuerdings *Franzelin*, thes. 34. Die letzteren suchen den spezifischen Sinn der thomistischen Lehre aus dem hl. Thomas wegzudeuten. Aber es kommt hier eben nicht bloß auf den Wortlaut der betr. Stellen an, sondern auf die ganze philosophische Lehre des hl. Thomas über die metaphysische Zusammensetzung der geschaffenen Dinge aus Wesenheit und Dasein und mehr noch über die Zusammensetzung der Substanzen, von welcher jene theologische Lehre nur eine Anwendung ist; und eben diese Lehre ist es auch, welche eigentlich den Widerspruch hervorruft. Obgleich wegen ihrer Feinheit und Tiefe manchen Schwierigkeiten ausgesetzt, darf sie darum doch nicht als etwas Widersinniges oder schlechthin Unverständliches verrufen werden. Ebenso wenig darf man aber auch andererseits diese Lehre zu einer theologischen Capitalfrage machen, als ob die besondere Existenz der Menschheit

nothwendig auch eine gesonderte sei und diesen Charakter auch durch die hinzutretende Inexistenz im Logos so lange nicht verlieren könne, als man nicht die Inexistenz zugleich im Sinne der Existenz durch die Existenz des Logos verstehe. Allerdings hebt nicht jede Inexistenz die Gesondertheit des Seins auf, z. B. die Inexistenz durch Einschachtelung, Verkittung, Einflechtung oder Einpflanzung, wodurch keine substanzielle Einheit hergestellt wird; und in der That wird bei manchen Gegnern der thomistischen Auffassung (s. oben n. 415) die Inexistenz eben in einer weniger strengen Form gefaßt. So lange man aber die Inexistenz im Sinne der strengsten und eigentlichen substanziellen Union zu fassen intendirt, ist der Unterschied der Anschauungen bez. des esse existentiae mehr ein formeller als ein sachlicher, wie von den Thomisten neuerdings *Zigliara* (de mente Conc. Vienn. p. I. c. 2.) anerkannt hat.

§ 224. Die auszeichnenden Eigenschaften der hypostatischen Union: ihre Uebernatürlichkeit und einzige Erhabenheit, sowie ihr geheimnißvoller Charakter.

Literatur: *Thom.* 3. p. q. 2. a. 6 ff.; dazu *Suarez* und *Salmant.*; *Bonavent.* in 3. dist. 6.

Von *Thom.* und den meisten Scholastikern wird, weil sie vom Begriffe der unitas personalis oder suppositalis ausgehen, die Substantialität als erste Eigenschaft der hyp. Union behandelt, obgleich sie, ähnlich wie das animalische Sein im Begriffe des Menschen, keine eigentliche Eigenschaft, sondern das Wesen der Union, genauer das Genus, in welches dieselbe gehört, bestimmt. Im Begriffe der Union als einer hypostatischen ist denn auch diese Stellung der Substantialität hervorgekehrt, da die hyp. Union nach dem Wortlaute selbst nur eine besondere Form der substanziellen Union ist und von den VV. auch als solche behandelt wird. Die erste eigentliche und auszeichnende Eigenschaft der hyp. Union ist vielmehr die, daß sie, obgleich sie eben als substanzielle im Gegensatze zur accidentellen Union von den VV. auch physica oder naturalis = natürlich oder besser naturhaft genannt wird, so doch keine natürliche ist im Gegensatze zu den übernatürlichen Unionen. 429

I. Zunächst liegt es auf der Hand, daß die hypostatische Union nach Inhalt und Ursprung schlechthin etwas Uebernatürliches oder vielmehr unter allen Werken Gottes das am meisten Uebernatürliche ist, weil dadurch eine geschöpfliche Natur nicht nur irgendwie, sondern in der höchsten denkbaren Weise über das Maß und die Grenzen ihrer Natur hinaus vervollkommnet und erhoben wird. 430

Diese Uebernatürlichkeit der Union schließt indeß nicht aus, daß man im Gegensatz zu anderen auf übernatürliche Weise bewirkten Vereinigungen von derselben sagen kann, sie sei der Menschheit Christi, und noch mehr dem Menschen Christus selbst, natürlich, d. h. von Natur eigen, und zwar in doppelter Weise. Einmal ist sie der Menschheit Christi natürlich, inwiefern diese nicht bloß von ihrem Ursprunge an in der hypostatischen Union stand, sondern auch kraft ihres Ursprunges, d. h. kraft der ihren Ursprung bewirkenden, Aktion des hl. Geistes für die hypostatische Union bestimmt war, und diese Aktion erst in der hypostatischen Union abschloß. Sodann ist die hypostatische Union der Menschheit Christi oder vielmehr Christo selbst als dem durch die Union constituirten Compositum natürlich, inwiefern das Prinzip, wodurch sie bewirkt wird, die göttliche Natur, Christo nicht fremd und äußerlich ist, sondern ihm selbst als seine Natur angehört. (Vgl. *Thom.* 3. p. q. 2. a. 12.) 431

432 Dagegen ist die Union der Menschheit Christi nicht auch in dem Sinne natürlich, als ob diese, ihrer Wesenheit nach betrachtet, dieselbe aus sich bewirken könnte oder auch nur so auf dieselbe angelegt wäre, daß, wie bei dem durch das zeugende Prinzip organisirten menschlichen Körper die Union mit der geistigen Seele, so hier die Union mit der göttlichen Person naturgemäß durch Gott bewerkstelligt werden müßte. Vielmehr ist unter diesem Gesichtspunkte die hypostatische Union für die Menschheit Christi, wie für jede andere geschöpfliche Natur, schlechthin übernatürlich, d. h. in ihr nicht eingeschlossen und ihr nicht geschuldet, und zwar noch mehr als jede andere übernatürliche Union mit Gott, wie schon daraus hervorgeht, daß die übrigen übernatürlichen Unionen mit Gott, welche und inwiefern sie eine innere Vervollkommnung der geschaffenen Natur enthalten, im Allgemeinen allen geistigen Naturen zugedacht sind, diese Union aber nur einer einzigen Natur vor allen anderen zu Theil wird.

433 Obgleich man aber andererseits von der göttlichen Person nicht sagen kann, daß die hypostatische Union auch für sie übernatürlich sei: so kann man doch ebenso wenig sagen, sie sei für dieselbe natürlich, wenigstens nicht in dem nächstliegenden Sinne, in welchem für die menschliche Seele die Union mit dem Leibe natürlich ist; denn dieses hieße eine Bedürftigkeit und Mangelhaftigkeit an der göttlichen Person behaupten.

434 II. Die in der Uebernatürlichkeit der hypostatischen Union ausgesprochene Erhabenheit derselben tritt erst vollkommen an's Licht, wenn diese Union einerseits mit den natürlichen Unionen innerhalb der geschöpflichen Welt, also zwischen geschöpflichen Substanzen oder substanziellen Prinzipien, und andererseits mit den übernatürlichen Unionen der geistigen Creaturen mit Gott verglichen wird. Dieser Vergleich dient zugleich dazu, das eigenthümliche Wesen der hypostatischen Union und ihre Stellung in der Stufenleiter der Unionen zu beleuchten.

435 Die natürlichen Unionen kommen mit der hypostatischen Union insofern in Vergleich, als diese durch Vereinigung eines höheren mit einem niederen Elemente eine wahrhaft substanzielle Einheit begründet, und daher kommen aus ihnen zunächst nur solche in Betracht, in welchen ebenfalls die substanzielle Einheit durch Vereinigung eines höheren mit einem niederen Elemente entsteht. Diese Unionen sind um so erhabener, je vollkommener, selbstständiger und mächtiger das höhere Element in sich selbst und gegenüber dem niedrigeren ist, und sie haben daher ihren Gipfel in der Vereinigung des Leibes mit einer geistigen Seele (vgl. *Thom.* c. gent. l. 3. c. 41). Aber eben über diese höchste aller natürlichen substanziellen Unionen erhebt sich die hypostatische Union, indem sie die geistige Seele selbst sammt dem mit ihr vereinigten Leibe substanziell mit dem ungeschaffenen Geiste und dem schöpferischen Prinzip jener natürlichen Union vereinigt. Sowohl wegen der absoluten Erhabenheit des höheren Prinzips, als auch deßhalb, weil hier das niedere Element nicht bloß materiell, sondern zugleich geistig ist, ist daher diese übernatürliche Union unendlich über alle natürlichen Unionen erhaben; aber sie ist gleichwohl auch so mit ihnen verkettet, daß sie sich eben über der höchsten natürlichen aufbaut und so ihrerseits den absoluten Gipfel aller natürlichen Unionen bildet.

436 Während die natürlichen Unionen innerhalb der geschöpflichen Welt zwar eine substanzielle Einheit, aber diese nur in oder mit der Natureinheit von Materie und Form darstellen: kommen *die übernatürlichen Unionen* der geschaffenen Geister mit Gott durch Gnade und Glorie mit der hypostatischen Union gerade darin in Vergleich, daß sie eine innigste Einheit von Geist und Geist ohne Vermischung der Naturen darbieten, in welcher der geschaffene Geist durch den göttlichen über seine Natur erhoben und göttlicher Herrlichkeit und Seligkeit theilhaft oder m. E. W. vergöttlicht wird. Schon diese Unionen sind in ihrer Weise physische und substanzielle, weil auf einer gewissen Mittheilung göttlicher Natur und der Substanz Gottes selbst beruhend. Aber auch über diese Unionen, deren Erhabenheit schon alles natürliche Denken übersteigt, ist die hypostatische Union ebendadurch unendlich erhaben, daß in ihnen ein geschaffener Geist zwar moralisch Ein Geist mit Gott, aber keineswegs in voller physischer und substanzieller Vereinigung wahrhaft und eigentlich Ein Wesen mit Gott wird, wie es durch die hypostatische Union geschieht. Gleichwohl steht darum die letztere nicht außerhalb aller Beziehung zu der ersteren. Denn obgleich in ihr Gott nicht mit einem von ihm verschiedenen selbstständigen Wesen vereinigt wird, so wird er doch mit einer von ihm verschiedenen geistig-lebendigen Natur zu deren übernatürlichen Beseligung und Verherrlichung vereinigt; und so begründet gerade die hypostatische Union in der Menschheit Christi das absolut höchste Maß der Gnade und Glorie und macht dieselbe überdieß zur Quelle der Gnade und Glorie für die übrigen Geschöpfe.

437 So steht die hypostatische Union *auf dem Gipfel der natürlichen und der übernatürlichen Unionen zugleich*, und gerade deßhalb auf dem Gipfel der ersteren, weil sie wesentlich eine übernatürliche und zwar die höchste übernatürliche ist, und ebenso deßhalb auf dem Gipfel der letzteren, weil sie, und zwar im höchsten Maße, die Kraft der natürlichen Unionen besitzt, d. h. eine substanzielle Einheit begründet. Diesen Gedanken drücken die TT. auch dadurch aus, daß sie sagen, die hypostatische Union sei die höchste oder größte sowohl in ratione *entis* als in ratione *beneficii:* nämlich in ratione entis, inwiefern dadurch das vollkommenste Wesen zu Stande kommt, welches auf dem Wege der Union hergestellt werden kann; und in ratione beneficii, inwiefern Gott einer Creatur keine größere Wohlthat erweisen kann als diejenige, welche er der Menschheit Christi durch die Mittheilung des persönlichen Seins des Logos erweist, indem er damit, wie die VV. sich ausdrücken, die Menschheit nicht bloß zu einer gewissen Theilnahme an seiner Natur erhebt, sondern seine Natur wesenhaft und in ihrer ganzen Fülle mittheilt, oder nicht bloß das Licht der göttlichen Sonne, sondern den Lichtquell selbst, und auch diesen nicht bloß durch Annäherung und äußerliche Zueignung, sondern wesenhaft mit dem Fleische verbindet.

438 Am nächsten kommt der hypostatischen Union nach der Natur der Sache die unio *gloriosa*, genauer der sogen. *illapsus beatificus* der göttlichen Substanz in den Geist der Seligen, namentlich in dem Sinne, wie der hl. Thomas ihn erklärt, nämlich als Einsenkung der göttlichen Substanz in das geistige Auge der Seligen, um es durch sich selbst als forma intelligibilis gleichsam zu befruchten und dadurch zu ihrer Anschauung zu befähigen.

Indem aber die hypostatische Union als wahrhaft substanzielle diesen illapsus wesentlich übertrifft, hat sie zugleich durch sich selbst und zwar in höherer Weise den Werth und die Kraft des illapsus beatificus, weil sie das Objekt der Seligkeit der Seele Christi nicht nur ebenso nahe und noch näher bringt, als jener, sondern auch kraft der substanziellen Union dasselbe der anschauenden Seele unendlich mehr zu eigen macht.

439 Das obige Verhältniß der hyp. Union zu den natürlichen Unionen einer- und den übernatürlichen andererseits wird von den Skotisten bestritten oder verdunkelt, indem sie einerseits die hyp. Union nicht nach Analogie der natürlichen substanziellen Unionen auffassen und eben darum auch andererseits den Logos in der Union nicht als perficiens per modum actus et formae und mithin als forma sanctificans und beatificans auffassen. Daher sagen sie u. A.: obgleich die hyp. Union an sich eine höhere Gabe sei als die Gnadenunion, so sei sie doch an sich und durch sich nicht eine ebenso nützliche und beseligende Wohlthat, wie diese, in ähnlicher Weise, wie man von Maria sage: felicius concepit Verbum mente quam corpore — als ob in unserem Falle der Logos nicht durch die Union selbst auch im Geiste aufgenommen, oder dieser dadurch nicht innerlich vervollkommnet und zwar so vervollkommnet würde, daß er in dem Logos die Quelle aller Heiligkeit und Seligkeit in sich besitzt.

440 III. Mit der einzigen Erhabenheit der hypostatischen Union steht als nähere Bestimmung und Complement derselben in Verbindung die einzige und höchste Innigkeit derselben. Daß dieselbe wesentlich inniger ist als jede andere Vereinigung Gottes mit der Creatur, liegt auf der Hand, weil nur in ihr im strengen Sinne des Wortes die Substanz Gottes ihr eigenes Sein der Creatur mittheilt, und ihr gegenüber jede andere Union mit Gott nur eine äußerliche ist. Sie ist aber auch wesentlich inniger als jede substanzielle Vereinigung einer geschaffenen Substanz mit einer anderen. Denn die Einheit ist um so inniger, je einfacher und mächtiger das Prinzip der Einheit ist, und je mehr dieses Prinzip das mit ihm Geeinigte durchdringt, beherrscht erfüllt und mit sich Eins macht. In der hypostatischen Union aber ist das Prinzip der Einheit, die göttliche Person, absolut einfach und mächtig und zugleich das ursachliche Prinzip des innersten Seins der Menschheit. In dieser doppelten Eigenschaft kann es aber die Menschheit in einziger Weise um so mehr durchdringen und mit sich Eins machen, weil diese der geistigen Seele nach ihm gegenüber für eine innigere Durchdringung empfänglich ist, als die körperliche Materie einer Seele gegenüber, indem sie nämlich zu einem dem göttlichen conformen Leben erhoben werden und in diesem Gott selbst zum Inhalte und Gegenstande dieses Lebens haben kann. Als Folge und Zeichen dieser höchsten Innigkeit der hypostatischen Union kann man mit den VV. den Umstand betrachten, daß kraft dieser Union allein auch die concreten Namen der beiden Substanzen von einander ausgesagt werden können und so gleichsam in einander übergehen, obgleich damit allerdings nicht formell die höchste Innigkeit der Union als solcher ausgedrückt ist.

441 Daß die Skotisten die hyp. Union nicht als die schlechthin innigste denken können, geht schon aus dem oben n. 413 f. Gesagten hervor. Sie läugnen dieß aber noch insbesondere deßhalb, weil nach ihnen diejenige Union die innigere ist, worin 1) die geeinten Glieder eine natürliche Neigung und Bestimmung zu einander haben, und worin 2) Eine Natur als Ein principium quo operandi, nicht bloß Ein principium quod zu Stande kommt. Indeß 1. jene natürliche Neigung und Bestimmung hat nur insoferne Einfluß auf die Innigkeit der Union, als dieselbe bewirkt, daß die geeinigten Glieder innigst zu einander

passen; dieselben passen aber um so mehr zu einander, je höher die Vollendung und Beseligung ist, die das Eine in dem Anderen findet, und je mehr das letztere das erstere vervollkommnen und beseligen kann. 2. Die Einheit der Natur aber würde nur dann eine innigere Einheit herstellen, wenn nicht in der hypost. Union das höhere Prinzip zugleich das innigst in dem Anderen wirkende schöpferische Prinzip wäre und so das Andere tiefer durchherrschte und vollkommener beherrschte, als ein Naturprinzip sein Substrat beherrscht und durchherrscht.

IV. Der Innigkeit der hypostatischen Union entspricht auch ihre einzige und höchste Festigkeit, welche sich, wie jene, besonders in der Vereinigung der geistigen Seele mit der göttlichen Person zeigt. Sie ist fester als jede sonstige Vereinigung des geschaffenen Geistes mit Gott, selbst die der Glorie, weil in ihr das formale und konstitutive Prinzip der Einheit aus und in sich selbst die absolute Macht besitzt, dieselbe ewig zu erhalten. Aus demselben Grunde ist sie auch fester als die von Natur nicht unauflösliche Vereinigung von Leib und Seele, und dieß um so mehr, als letztere Vereinigung in Christus selbst von der hypostatischen Union umschlossen und getragen und überdieß durch die Macht des formalen Prinzips der letzteren bewirkt und erhalten wird. Während ferner in der natürlichen Union des Leibes mit der Seele der niedere Theil seiner ganzen Substanz nach dem Stoffwechsel unterliegt und in seinem organischen Wesen zerstört werden kann: ist in Christus der niedere Theil seines Wesens, der geistigen Substanz der Seele nach, substanziell schlechthin unwandelbar und unzerstörbar und darum von Natur zu einer unwandelbaren Vereinigung mit dem höheren Theile befähigt. Effektiv zeigt sich aber die höhere Festigkeit der hypostatischen Union darin, daß mit der Auflösung der natürlichen Einheit von Leib und Seele in Christus nicht auch die hypostatische Einheit beider Theile mit der göttlichen Person aufhört, und daß auf Grund dieser hypostatischen Einheit und durch die Macht ihres Prinzips auch die natürliche Einheit nach ihrer Auflösung in der Auferstehung wieder hergestellt wird. 442

V. Wie die hypostatische Union wegen ihres erhabenen Wesens und ihrer auszeichnenden Eigenschaften auf dem Gipfel aller übrigen geschaffenen Unionen steht: so enthält sie auch eine solche Einheit, welche der ungeschaffenen Einheit zwischen dem Logos und dem Vater nicht nur, nach dem Ausdruck des hl. Bernard, am nächsten kommt, sondern zugleich der erhabenste Reflex und gleichsam eine Fortsetzung derselben ist. Wie in der Trinität der Sohn vom Vater durch Mittheilung der göttlichen Wesenheit ausgeht, so geht er hier durch Mittheilung seiner Subsistenz in eine geschaffene Wesenheit ein. Wie dort die absolute Einheit der Natur mit dem unvermischten Unterschied der Personen zusammen besteht, so hier die absolute Einheit der Person mit dem Unterschied der Naturen. Wie dort der Sohn kraft seines Ursprungs aus der Substanz des Vaters das Antlitz und der Arm des Vaters ist, so ist in Christus durch substanziale Verbindung die Menschheit das Antlitz und der Arm oder das Organ des Sohnes. Wie dort der Sohn ganz im Vater ist, ihm angehört und auf ihn bezogen ist: so ist hier die Menschheit ganz im Sohne. Wie dort der Sohn vermöge seiner Einheit mit dem Vater das Prinzip des hl. Geistes ist, der durch ihn vom Vater ausgeht, so ist hier die Menschheit vermöge ihrer Einheit mit dem Sohne das Prinzip der Gnade, die durch sie als das Organ des Sohnes von seiner Gottheit ausgeht u. s. w. 443

444 Vgl. hierzu bes. *Berulle*, Grandeurs de Jésus-Christ, disc. 7. n. 5.; überhaupt zu allem Vorstehenden *S. Bernard.* de consider. l. 5. c. 8—9, welche Stelle für die TL. den Ausgangspunkt der betr. Lehre bildete. Vor dem oben n. 387 ausgehobenen Passus stellt *Bern.* alle die verschiedenen Formen der Einheit zusammen, über welche die Einheit der Trinität und Christi hinausrage: nämlich die Formen der Einheit 1) auf körperlichem Gebiete: unitas collectiva (in acervo lapidum) und constitutiva (membrorum in corpore, partium in toto); 2) auf menschlichem, resp. körperlich-geistigem Gebiete: unitas conjugativa (inter conjuges, duo una caro) und nativa (qua anima et corpus nascitur unus homo); 3) auf geistigem Gebiete: unitas potestativa („qua homo virtutis unus sibimet nititur inveniri"), consentanea (multorum cor unum et anima una) und votiva („cum anima votis omnibus adhaerens Deo unus spiritus est"). Diesen Einheiten gegenüber nennt er die Einheit Christi dignativa unitas („qua limus noster a Dei Verbo in unam assumptus est personam"). — Speziell über den Vorzug der Einheit Christi vor der menschlichen heißt es: Tantam denique tamque expressam unionis vim in se praefert ea persona, in qua Deus et homo unus est Christus, ut si duo illa de se invicem praedices, non erraveris, Deum videlicet hominem et hominem Deum vere catholiceque pronuntians. Non autem similiter vel carnem de anima vel animam de carne nisi absurdissime praedicas, etsi similiter anima et caro unus est homo. Nec mirum, si non aeque potis anima sit, sua illa vitali, etsi non parum valida, intentione connectere atque suis affectibus astringere sibi carnem, ut sibi Divinitas hominem illum, qui praedestinatus est Filius Dei in virtute. .... Inde est, quod nec morte intercedente intercidi haec unitas potuit, etsi carne et anima ab invicem separatis.

445 VI. In der absoluten Uebernatürlichkeit der hypostatischen Union ist auch ihr geheimnißvoller Charakter begründet, welchen die VV. hier ebenso betonen, wie bei der trinitarischen Einheit, und sowohl durch die Unbegreiflichkeit wie durch die aus dieser folgende Unaussprechlichkeit der Union ausdrücken. Speziell ist die Unbegreiflichkeit darin begründet, daß die Vernunft in dem Inhalte des natürlichen Denkens kein vollkommenes Analogon der hypostatischen Union vorfindet, und daß dasjenige Analogon, welches ihr am nächsten kommt, die Einheit des Menschen, schon in sich selbst für die Vorstellung große Schwierigkeiten darbietet. Wie jedoch vermittelst der richtigen Verwerthung der Analogieen eine hinreichend bestimmte Vorstellung des Dogma's sich erreichen läßt: so lassen sich auch bei genauerer Betrachtung die dem oberflächlichen Beschauer in dem Begriffe des Dogma's sich darbietenden scheinbaren Unmöglichkeiten oder Widersprüche in befriedigender Weise lösen.

446 Diese Widersprüche sind von dreierlei Art, je nachdem sie aus den Verhältnisse der verbundenen Glieder zu einander (speziell aus dem unendlichen Abstande ihrer Vollkommenheit) oder aus dem Charakter je eines dieser Glieder (speziell aus der ihnen wesentlich eigenen, in sich abgeschlossenen Vollkommenheit) hergeleitet werden. Indem wir die beiden letzten Arten den beiden folgenden Paragraphen vorbehalten, erledigen wir hier nur die erste.

447 Der unendliche Abstand der beiden geeinigten Glieder beweist nur die Unmöglichkeit, daß beide natürlicher Weise und zu Einer Natur verbunden werden. Die Einigung zu Einer Person aber schließt derselbe so wenig aus, daß gerade er die nothwendige Bedingung ist, um dieselbe denken zu können. Denn diese Vereinigung involvirt hier eine vollkommene Aneignung einer geschöpflichen geistigen Natur durch einen höheren Geist: eine solche aber kann nur durch einen solchen Geist erfolgen, der über die

anzueignende Natur mindestens ebenso erhaben ist, wie der Geist des Menschen über seinen Leib, und eine solche Erhabenheit besitzt gegenüber einer geschöpflichen geistigen Natur nur der ungeschaffene und schöpferische Geist, Gott. Ebenso setzt der der hypostatischen Union zu Grunde liegende Begriff der inneren Vollendung einer niederen Substanz durch eine höhere einen wesentlichen Abstand der beiderseitigen Vollkommenheit voraus, der in unserem Falle hinsichtlich der inneren Vollendung einer geschaffenen geistigen Natur als das vollendende Prinzip nothwendig ein absolut einfaches und vollkommenes Wesen fordert. Man kann sogar sagen, der Abstand der verbundenen Glieder sei in unserem Falle derart, daß von dieser Seite die hypostatische Union in Christus noch leichter begreiflich sei, als die Einheit von Geist und Leib im Menschen. So hebt Leo I. (s. oben n. 280) hervor, daß gerade der unendliche Abstand der Naturen in Christus von Seiten des höheren Gliedes eine größere Macht involvire, die menschliche Natur an sich zu fesseln, als die menschliche Seele gegenüber dem Leibe besitze. Augustinus aber (s. oben n. 206) betont, daß in Hinsicht auf die Aehnlichkeit der Naturen in Christus, wo beide geistig seien, kein so großer Abstand bestehe wie im Menschen, wo eine geistig, die andere körperlich sei, und daß daher hier das niedere Glied für eine substanzielle Union mit dem höheren mehr empfänglich sei als beim Menschen.

448 Ebenso wenig, als der unendliche Abstand der verbundenen Glieder eine begriffliche Unmöglichkeit in die hypostatische Union hineinträgt, involvirt er eine ideelle Unmöglichkeit, d. h. eine solche Inconvenienz, welche jene Union als etwas Unnatürliches oder Monströses erscheinen ließe, wie es etwa die Verbindung einer geistigen Seele mit einem thierischen Körper oder einem Steine wäre. Vielmehr stehen in unserem Falle die verbundenen Glieder zwar so weit auseinander, daß ihre Verbindung ein Wunder der Macht Gottes ist; aber sie stehen doch zugleich in einem so harmonischen Verhältnisse zu einander, daß ihre Verbindung nicht minder als ein Wunder der Weisheit und Güte Gottes erscheint. Denn die hypostatische Union verbindet nicht bloß irgendwie Gott mit einer Creatur, sondern das ungeschaffene Ebenbild Gottes mit seinem geschaffenen Ebenbilde in der Weise, daß ersteres in letzterem nach Außen hervortritt, letzteres aber durch ersteres erfüllt und vollendet wird, und daß demnach die vollkommenste Offenbarung und Mittheilung Gottes nach Außen hergestellt wird (s. B. III. n. 362).

§ 225. Die hypostatische Union in ihrem Verhältnisse zu dem höheren oder dem annehmenden Prinzip *(ex parte assumentis)*, und die von dieser Seite gegebenen Modalitäten und Bedingungen derselben.

Literatur: *Lomb.* l. 3. dist. 1.; dazu *Bonav.*, *Aegid.*, *Estius.*; *Thom.* 3. p. q. 3.; dazu *Salmant.*, *Suarez*; *Reynaud.* l. c. c. 2.; *Franzelin.* thes. 32—33.

449 Obgleich man in der hypostatischen Union von jedem der beiden Elemente sagen kann, daß es mit dem anderen vereinigt werde und vereinigt sei: so kann man doch nur von dem göttlichen sagen, daß es das menschliche mit sich vereinigt und sich angeeignet, oder zu sich aufgenommen habe, während das menschliche bloß aufgenommen wird. Da diese Fassung sich vortrefflich zur Darstellung der besonderen, von Seiten der beiden Elemente sich ergebenden Modalitäten und Bedingungen der hypostatischen

Union eignet, so werden die in den gegenwärtigen und dem folgenden Paragraphen einschlagenden Fragen von den TT. gewöhnlich unter dem Titel: de modo unionis ex parte (subjecti) assumentis und (objecti) assumti behandelt.

450 Die Annahme selbst besagt zweierlei: einerseits die Bewirkung der Union und andererseits die Richtung der Union auf denjenigen, der sie bewirkt; in ersterer Hinsicht ist das annehmende Subjekt bewirkendes Prinzip, in der zweiten Zielpunkt oder terminus der Aufnahme, und zwar das direkte und formelle Ziel derselben. Freilich ist es eben dieß nach dem oben n. 429 Gesagten wiederum nur dadurch, daß es auch formales Prinzip der Union selbst ist; denn die Aufnahme vollzieht sich eben dadurch, daß die Menschheit im Logos als in ihrem terminus complens substanziell vollendet wird und so, als Ein Wesen mit ihm bildend, in ihm zu sein beginnt.

451 I. Aus dem Begriffe der rein hypostatischen Union ergibt sich mit Evidenz, daß Gott nicht seiner Natur nach, sondern nur als Hypostase oder Person der direkte und formelle Zielpunkt der Aufnahme der Menschheit ist, und daß man auch nur von einer göttlichen Person, nicht von der göttlichen Natur, im Unterschied von der Person, sagen kann, dieselbe habe die Menschheit angenommen, d. h. in sich aufgenommen, und sei Mensch geworden. Von der göttlichen Natur kann man strenge genommen bloß sagen, die göttliche Person habe durch sie, d. h. durch ihre Macht, die Menschheit angenommen und dieselbe zu ihr, d. h. damit jene mit ihr in derselben Person existire, aufgenommen — es sei denn, daß man die göttliche Natur nicht abstrakt, sondern concret nimmt in der Einheit mit der Person, wie Cyrill in der Formel una natura Verbi incarnata und die VV. oft, wenn sie von der „Gottheit" sagen, sie habe Fleisch angenommen. Weil indeß in diesem Falle die Person als solche zwar nicht ausgeschlossen, aber auch nicht förmlich als solche hervorgehoben wird: so ist in dem Ausdruck nicht der formelle Zielpunkt der Union ausgesprochen, und darf man daher daraus nicht weiter folgern, daß man sagen könne, die göttliche Natur oder die Gottheit sei Mensch geworden, sondern bloß, sie sei mit der Menschheit vereinigt oder mit ihr bekleidet.

452 Die innere Möglichkeit der Lehre, daß Gott nicht als Natur, sondern bloß als Person den formellen Zielpunkt der hypostatischen Union bilde, fordert in keiner Weise einen realen Unterschied zwischen Natur und Person in Gott. Sie wird hinreichend und sogar vollständig dadurch erklärt, daß, unbeschadet der Einfachheit der Substanz, Person sein und als Person fungiren nicht formell dasselbe ist, wie Natur sein und als Natur fungiren, daß also zwischen Person und Natur in Gott ein virtueller Unterschied (oder eine distinctio rationis cum fundamento in re) besteht, wie zwischen dem göttlichen Erkennen und Wollen.

453 Dagegen folgt aus der realen Identität von Person und Natur in Gott allerdings, daß die Menschheit in der Person und durch sie mit der göttlichen Natur, und umgekehrt diese Natur mit der Menschheit vereinigt wird. Und zwar findet diese Vereinigung der Naturen sogar in dreifacher Hinsicht statt: 1) inwiefern die göttliche Person sachlich nichts Anderes ist als die in sich und durch sich selbst subsistirende göttliche Natur, und demnach die Menschheit von der göttlichen Natur selbst kraft ihrer Subsistenz und in dieselbe angenommen wird; 2) inwiefern die göttliche Natur in der mit ihr sachlich identischen göttlichen Person mit der Menschheit als einer

zweiten Natur dieser Person verbunden wird; 3) inwiefern in und mit der Vollendung der Menschheit durch die Subsistenz der göttlichen Person auch die göttliche Natur in der Menschheit als ein ihr wesenhaft verbundenes Prinzip ihrer Vollkommenheit wohnt, was der Apostel durch die Worte ausdrückt, daß die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig in Christus wohne. (Näheres darüber unten in der Lehre von der Perichoresis der Naturen.) Weil diese Verbindung der göttlichen Natur mit der menschlichen eben auf der sachlichen Identität der ersteren mit der göttlichen Person beruht: so kann man dieselbe sachlich auch als eine unmittelbare bezeichnen, während sie allerdings formell durch die Person in ihrem virtuellen Unterschiede von der Natur vermittelt erscheint.

II. Nach der ausdrücklichen Glaubenslehre hat ferner die Annahme der menschlichen Natur nur von Seiten Einer einzelnen und einzigen göttlichen Person stattgefunden, nicht von Seiten aller oder mehrerer zugleich. Demgemäß ist als formaler Terminus der Union nicht die Subsistenz Gottes im Allgemeinen, sondern die besondere, unterschiedene Form dieser Subsistenz, wie sie sich in der zweiten Person darstellt, anzusehen. 454

Die innere Möglichkeit dieser besonderen Vereinigung fordert zwar einen realen Unterschied der Personen untereinander, aber ebenso wenig, wie dieser, einen realen Unterschied der betreffenden Person auch ihrer Besonderheit nach von der göttlichen Natur. In der Voraussetzung der Möglichkeit, daß es in Gott bezüglich der göttlichen Natur und ihrer Subsistenz drei verschiedene Formen ihres Besitzes und dadurch mehrere verschiedene Inhaber und Repräsentanten der Natur gibt, ist auch die Möglichkeit gegeben, daß nur Einer dieser Inhaber in und vermöge der besonderen Form, in der er die göttliche Natur in Gemeinschaft mit den anderen Personen besitzt und in derselben subsistirt, auch die menschliche Natur ausschließlich für sich besitzt und allein in ihr subsistirt, indem er allein durch seine Subsistenz dieselbe hypostatisch vollendet. Die wesentliche Gemeinschaft der göttlichen Personen unter einander begründet nur die weitere Möglichkeit, daß zwei oder alle Personen ebenso gemeinschaftlich dieselbe menschliche Natur annehmen, wie sie gemeinschaftlich die göttliche Natur besitzen; aber diese Möglichkeit ist ebensowenig eine Nothwendigkeit, wie die Annahme der menschlichen Natur überhaupt, und thatsächlich haben die göttlichen Personen ihre Gemeinschaft im Besitze der göttlichen Natur eben nur in dem gemeinsamen Rathschlusse bekundet, daß nur Eine von ihnen unmittelbar von der menschlichen Natur Besitz ergreifen solle. 455

Dagegen folgt aus der wesentlichen Gemeinschaft der göttlichen Personen unter dem Gesichtspunkte ihrer wechselseitigen Perichorese, d. h. ihres wesenhaften Zusammenhanges und Ineinanderseins, allerdings die Nothwendigkeit, daß vermöge der hypostatischen Vereinigung Einer Person mit der Menschheit auch die übrigen Personen mit dieser Menschheit in einer ganz besonderen und unvergleichlichen Weise vereinigt werden und in derselben wohnen, indem sie mit derselben in jener Einen Person und durch dieselbe innigst zusammenhängen. Wie nämlich nach dem Apostel vermöge der hypostatischen Union die ganze Fülle der Gottheit auf eine ganz besondere Weise in Christus wohnt, so sind auch in dieser Fülle alle gött- 456

lichen Personen, jede in ihrer Weise, mitinbegriffen. So ist insbesondere der heilige Geist mit der Menschheit Christi als ihr Geist und sie mit ihm als sein Tempel durch ein wesentlich höheres, innigeres und festeres Band verbunden, als durch das Band der geschaffenen Gnade mit den Gerechtfertigten. Desgleichen ist die Menschheit Christi ganz anders im Schooße des Vaters und der Vater in ihr als seinem äußeren Bilde, als dies bei den einfach begnadigten Menschen der Fall ist. Hierauf deutet Christus selbst hin, wenn er einerseits von sich nicht bloß seiner Gottheit, sondern auch seiner Menschheit nach sagt, daß er allein, im Schooße des Vaters seiend, denselben schaue, und andererseits lehrt, daß diejenigen, die ihn sehen, den Vater sehen, und wenn er zugleich so oft sein Reden und Wirken auf den in ihm seienden Vater zurückführt. Die TT. nennen diese spezielle Einwohnung der übrigen göttlichen Personen in der Menschheit Christi praesentia per concomitantiam.

457 Manche TT., bes. Skotisten, haben zwar diese spezielle Gegenwart geläugnet und dieselbe auf die Form der allgemeinen, resp. der gnadenreichen Gegenwart Gottes in der Creatur reduzirt. Vgl. dagegen *Suarez*. disp. 12. sect. 1. und *Phil. a SS. Trin.* disp. 4. dub. 8. *Aug.* äußert sich darüber wie folgt: Filius suscepit carnem et non deseruit Patrem, nec se divisit a Patre; suscepit (inquam) Filius carnem in proprietate, sed tamen Pater et Spiritus Sanctus non defuit majestate. In divinitate aequalitas, in carne sola Filii proprietas, non tamen ab eo Patris aut Spiritus Sancti recessit aliquando divinitas. Cum ergo una sit deitas, una sit divinitas, implevit quidem carnem Christi et Pater et Spiritus Sanctus, sed majestate, non susceptione. Vis scire, quia cum eo fuit et Pater? *Non sum*, inquit Dominus Jesus Christus, *solus, sed Pater mecum est.* Audi de Spiritu Sancto, quia cum eo erat: Evangelista refert, quia Jesus plenus Spiritu sancto regressus est a Jordane: Ecce sic solus Jesus Christus suscepit carnem, et tamen Pater, et Spiritus Sanctus non defuit majestate.

458 III. Diejenige göttliche Person, welche thatsächlich die Menschheit angenommen hat, ist die zweite. Diese Thatsache ist nicht dadurch zu erklären, daß die Annahme bei einer anderen Person innerlich unmöglich oder auch nur schlechthin unangemessen gewesen wäre. Sie beruht vielmehr darauf, daß die Annahme bei dieser Person vorzüglich angemessen ist, weil sie bei dieser dem besonderen hypostatischen Charakter derselben, sowie der Bedeutung der Menschwerdung in der Idee Gottes, in vielfacher Hinsicht ganz besonders entspricht.

459 Dem Vater ist eine hypostatische Union mit einer geschaffenen Natur am wenigsten angemessen, weil die Stellung und die Funktionen der incarnirten Person naturgemäß in der Trinität eine ausgehende Person voraussetzen; denn als ein Heraustreten nach Außen schließt sich die Incarnation einer göttlichen Person naturgemäß an deren Ausgehen in Gott an und zielt zugleich, wie auf eine Fortsetzung und Erweiterung der innern Selbstmittheilung und Selbstverherrlichung Gottes nach außen, so auch auf eine Vermittlung zwischen Gott und der Creatur ab. Gegenüber dem hl. Geiste aber hat die zweite Person 1) den Vorzug, daß durch ihre Incarnation virtuell auch der hl. Geist mit nach Außen hervortritt, daß in ihr gerade die erste und fundamentale Selbstmittheilung und Selbstverherrlichung Gottes nach Außen fortgeführt und offenbart wird, und daß ihr, welche in der Gottheit selbst den Ausgang des hl. Geistes vermittelt, in ganz besonderer Weise die Vermittlung zwischen Gott und der Welt zur Mittheilung des hl. Geistes und zur übernatürlichen Erneuerung der durch ihn geschaffenen Welt zusteht. Weiterhin 2) eignet sich die Person des Sohnes ebenso als geborener Erbe Gottes zur äußeren Vertretung der Herrschaft Gottes über die Creatur, wie als die wesenhafte Doxologie Gottes zur Vertretung der Creatur in der Verherrlichung Gottes,

sowie auch, als Träger der kindlichen Liebe zum Vater und Gegenstand seiner väterlichen Liebe, zum priesterlichen Vermittler der Gnade und der Versöhnung. Ueberdieß ist 3) der Sohn als Wort und Bild Gottes der geeignetste Träger der Offenbarung Gottes an die Creatur durch Rede und Erscheinung zugleich, und als natürlicher Sohn das Vorbild und der Vermittler der ihm nachzubildenden und durch ihn an die Creatur zu übertragenden Adoptivkindschaft, sowie das Muster desjenigen Lebens, welches die Adoptivkinder Gottes führen sollen. Endlich ist es 4) auch nur bei der Person des Sohnes in naturgemäßer Weise denkbar, daß sie, wie es nach dem Plane Gottes geschehen mußte, ihre angenommene Natur durch Zeugung empfangend, Menschensohn werde und so in der doppelten Eigenschaft als Menschensohn und Gottessohn das Haupt der Menschheit bilde, während es dem hl. Geiste ebenso naturgemäß zusteht, daß er als Geist des Hauptes gleichsam die Seele des mit diesem verbundenen mystischen Leibes werde. So ist in der That die Person des Sohnes gerade in dieser ihrer Eigenthümlichkeit derart mit dem göttlichen Welt- und Erlösungsplane verflochten, daß man sich kaum eine andere Person in ihre Stellung hineindenken kann. — Speziell in Bezug auf die menschliche Natur oder das „Fleisch" läßt sich die besondere Unibilität des Sohnes sinnig dadurch ausdrücken, daß man sagt, er stehe zu derselben in ähnlicher Beziehung, wie das innere geistige Wort des Menschen zum sinnlichen Worte und der menschliche Geist als unsichtbares Ebenbild Gottes zum Leibe als zu seinem sichtbaren Bilde.

460 Vgl. hiezu *Thom.* q. 3. a. 8; *Bonav.* in 3. dist. 1. a. 2. q. 3 u. Brevil. l. 4. c. 2, wo es bündig heißt: Postremo, quia est a primo principio, ut est reparativum reconciliando, et reconcilians est mediator, mediatio autem proprie convenit Dei filio: ideo et incarnatio. *Mediatoris* namque est esse *medium* inter hominem et Deum, ad reducendum hominem *ad divinam cognitionem*, ad *divinam conformitatem* et ad *divinam filiationem*. Nullum autem decet magis esse medium, quam personam, quae producit et producitur, quae est media trium personarum. Nullumque magis decet reducere hominem ad divinam cognitionem, quam Verbum, quo se Pater declarat, quod est unibile carni, sicut et verbum voci. Nullumque magis decet reducere ad divinam conformitatem, quam eum, qui est imago Patris. Nullumque magis decet ad filiationem adoptivam reducere, quam Filium naturalem; ac per hoc nullum magis decet fieri filium hominis, quam ipsum Filium Dei. Die Lehre der VV. s. bei *Thomassin.* l. 2. c. 1—2. Die VV., namentlich die der ersten Jahrhunderte von *Iren.* an, betonen besonders, daß es dem Vater als dem principium divinitatis nicht zustehe, nach Außen sichtbar hervorzutreten, und beziehen deßhalb auch alle Theophanien des A. Test. nicht auf den Vater oder die ganze Trinität, sondern nur auf den Sohn. — Im MA. (s. u. A. *Bonav.* ll. cc.), bes. seit *Hugo V.* u. *Rupert. Tuit.*, hob man oft hervor, daß der Person des Sohnes mit Rücksicht auf die Erlösung von der Sünde auch deßhalb besonders die Incarnation zustehe, weil die Ursünde durch Streben nach der dem Sohne Gottes allein zustehenden Gleichheit mit Gott begangen worden, und so der Sohn gleichsam der Anlaß der Sünde gewesen und zugleich vorzüglich durch dieselbe beleidigt worden sei. Indeß in dieser Form erscheint die Herbeiziehung der Ursünde wohl allzu künstlich; besser behandelt sie *Thom.*, wenn er sagt, der frevelhaften Anmaßung der Aehnlichkeit mit dem Sohne in der Weisheit begegne Gott passend dadurch, daß er im Sohne die ewige Weisheit selbst den Menschen schenke; noch besser aber wird sie verwerthet im Anschluß an Phil. 2, 7 dahin, daß das anmaßende Streben der Menschen nach Gottgleichheit höchst passend durch die Erniedrigung des wahrhaft gottgleichen Ebenbildes zu den Menschen zugleich beschämt und gesühnt werde.

461 IV. Die Befähigung der göttlichen Personen zur Annahme einer zweiten Natur gründet sich ohne Zweifel auf eine besondere Vollkommenheit derselben, sei es daß man die Person als Prinzip der Annahme oder als Zielpunkt derselben betrachtet. Denn die Bewirkung der hypostatischen Union erfordert eine ganz besondere Macht, namentlich auch eine Macht über die zu einigende Natur; und in ihrem Zielpunkte setzt die Union eine besondere Hoheit oder eine höchst vollkommene Weise der Subsistenz, namentlich eine Erhabenheit derselben über die aufzunehmende

Natur, voraus, damit die angenommene Natur durch diese Subsistenz innerlich vervollkommnet, beherrscht und durchherrscht werden könne. Jene Macht und diese Hoheit besitzt nun die göttliche Person ohne Zweifel in und vermöge der unendlichen Macht und Hoheit ihrer Natur. Nach dem hl. Thomas muß man aber auch sagen, daß eben eine solche unendliche Macht und Hoheit, wie sie nur Gott zukommt, von Seiten der annehmenden Person allein die Fähigkeit zur Annahme der menschlichen Natur begründen kann.

462 Was die zur Bewerkstelligung der hypostatischen Union nothwendige Macht betrifft, sind alle TT. einverstanden, daß diese nur Gott allein zukommen kann, aus demselben Grunde und in derselben Weise, wie nur Gott allein im Menschen Geist und Leib zu Einer Person und Natur vereinigen kann, und von dieser Seite ist daher die hypostatische Annahme, d. h. die selbstthätige Aneignung eines Körpers von Seiten der Engel undenkbar. Die Skotisten nehmen nun aber an, daß durch die Macht Gottes auf übernatürliche Weise ebenso gut eine in sich vollständige Natur mit einer geschaffenen Person, z. B. ein Leib mit einem Engel, rein hypostatisch vereinigt werden könne, wie der menschliche Leib mit dem Geiste zu Einer Hypostase und Natur vereinigt ist. Und in der That, wenn die Frage auf die Annahme einer materiellen Natur, die selbst keiner eigenen persönlichen Subsistenz fähig ist, in einen reinen Geist beschränkt wird, ist wohl schwer einzusehen, warum dies nicht möglich sein sollte. Um so mehr ist aber die Unmöglichkeit evident, wenn die anzunehmende Natur ganz oder theilweise eine geistige und dadurch einer eigenen persönlichen Subsistenz fähig ist, weil diese Natur nur in eine solche höhere Subsistenz aufgenommen werden kann, welche über sie mindestens ebenso erhaben ist, wie der Geist über den Leib, und eine solche Erhabenheit besitzt allerdings nur eine unendlich erhabene und vollkommene Subsistenz. Nach der Natur der Sache und der allgemeinen Lehre der VV. und TT. (s. oben B. II. n. 365) kann nämlich kein geschaffener Geist durch einen anderen geschaffenen Geist innerlich durchdrungen, erfüllt, durchwohnt und beherrscht werden; vielmehr ist alles dieses ausschließlich das Privilegium der unendlich einfachen, lauteren und edlen Substanz Gottes. Da nun eine solche Durchdringung und Erfüllung in der hypostatischen Union in der vollkommensten Weise verwirklicht erscheint, indem hier die angenommene geistige Natur im vollsten Sinne des Wortes zur Wohnstätte, zum Sitze und zum Organe der annehmenden Person gemacht wird: so kann sie am allerwenigsten einer anderen Person zukommen als einer göttlichen. M. a. W.: wie nach dem Ausdrucke der VV. die geistige Substanz nur für Gott χωρητός, capabilis, d. h. „comprehensibilis", innerlich ergreifbar und beherrschbar, und umgekehrt für sie nur Gott χωρητός = capabilis, d. h. „participabilis", in sie ergießbar und innerlich mittheilbar ist: so kann sie auch nur von einer göttlichen Person in der speziellen Weise ergriffen werden, resp. an deren Sein theilnehmen, wie es in der hypostatischen Union geschieht.

463 Vgl. *Thomassin*. l. 3. c. 22 sq. *Paschasius* diac. de Spir. S. l. 2. c. 1: Auct[illegible] tantum debetur hoc privilegium, ut conscientiam possit intrare secretam. Anima vero animae, aut angelus angelo conjungi potest, infundi non potest, quia hujusmodi cr[illegible]

turarum genera tantum Spiritus Sancti, id est, solius Dei capacia sunt; quia figuli sui vasa sunt, ab illo solo impleri possunt, a quo de nihilo facta sunt, et sine quo vacua esse sentiuntur. Itaque substantia animae, utpote „corporalis materia", alii rationali creaturae penitus nescit infundi. Crassitudini enim exterioris hominis comparata anima incorporea dici potest; ad auctorem vero relata, cui comprehensibilis est materia sua et factura sua palpabilis, a quo intra corpus includi et colligari atque igni perpetuo mancipari potest, huic inquam auctori corporea est ... Sola ergo se divina potentia, quae et in Spiritu Sancto est, rationalibus creaturis infusa et circumfusa permiscet; sicut peculiariter in illo Dominici hominis corpore, ex Maria matre suscepto, gratia exuberante requievit, sicut de seipso Filius dicit: Spiritus Domini super me.

464 Sehr auffallend ist es, daß die Scholastiker in unserer Frage nirgendwo auf diesen speziellen, die hypostatische Union einer geistigen Substanz betreffenden Grund reflektirt haben, obgleich sie bei anderen Gelegenheiten, z. B. bei dem Beweise für die Gottheit des hl. Geistes aus seiner Einwohnung in der Seele und bei der Erklärung der Einwohnung der bösen Geister in den Besessenen, die Theorie, woraus jener Grund entnommen ist, vortragen. Es hängt dieß eben damit zusammen, daß sie die hypostatische Union überhaupt weniger unter dem Gesichtspunkte der Eingießung der göttlichen Substanz als eines gestaltenden Prinzips, resp. der Perichorese der Naturen, betrachten (s. oben n. 400 ff.). Aber auch so bleibt es auffallend, daß in den Disputationen über die Denkbarkeit der hypostatischen Union unter geschöpflichen Substanzen fast nie ein Unterschied zwischen geistigen und materiellen Substanzen gemacht, und so die Frage nicht speziell auf die Verbindung von zwei materiellen oder zwei geistigen Substanzen untereinander, oder einer materiellen mit einer geistigen Substanz gestellt wird. Wäre die Frage so gestellt worden, so würde schwerlich Jemand mit Erfolg die hypostatische Vereinbarkeit zweier geistigen Substanzen behauptet haben. Dagegen scheinen *Alex. Hal.* und *Bonav.* (s. oben n. 414) eine gewisse hypostatische Union zwischen materiellen Substanzen sogar durch menschliche Kunst im Anschluß an die Kraft der Natur, nämlich in der Einpfropfung, herstellbar zu finden; indeß ist diese Union, weil nicht eine innere Veränderung und Erhöhung des substanziellen Seins des Pfropfreises resp. des Stammes einschließend, nicht bloß wegen Abgang des persönlichen Charakters, sondern auch unter dem allgemeinen Gesichtspunkte der Hypostase von der eigentlichen hypostatischen Union himmelweit verschieden und mehr eine äußerliche als eine innerliche. Demgemäß beschränkt sich die zweifelhafte Frage auf die Union einer vollständigen materiellen Substanz mit einer geistigen. Die Entscheidung dieser Frage ist aber theologisch von geringem oder gar keinem Interesse. Das theologische Interesse liegt nämlich bloß darin, daß die Bewirkung und Termination der hypostatischen Union eine Prärogative der göttlichen Personen ist, und diese Prärogative tritt auch dann deutlich genug hervor, wenn man die einzige Hoheit der göttlichen Person in der Richtung betont, daß, während die geschaffenen Personen höchstens eine materielle Natur annehmen können, die göttliche auch eine geistige Natur annehmen kann.

465 So evident die Unendlichkeit der annehmenden Person für die Annahme einer geistigen Natur gefordert wird: so schwierig wird diese Forderung, wenn man sie mit den Thomisten ganz allgemein gegenüber jeder Natur stellt und, wie es gewöhnlich geschieht, damit begründet, daß die annehmende Person die natürliche Subsistenz der angenommenen Natur, um sie suppliren zu können, eminenter in sich enthalten müsse, was nur beim Schöpfer der Natur zutreffe. Deutlicher und gewichtiger dürfte es sein, wenn man die Unendlichkeit des assumens darum forderte, weil in jeder substanziellen Union von endlichen Substanzen diese nothwendig wechselseitig sich innerlich ergänzten und vervollkommneten, und deßhalb zwischen ihnen wenigstens keine rein hypostatische Union möglich sei.

466 Wenn dem Gesagten zufolge die Fähigkeit zur Annahme einer geschöpflichen geistigen Natur eine ausschließliche Prärogative der göttlichen Personen bildet: dann ist die Fähigkeit, in zwei geistigen Naturen zu subsistiren, ebenso etwas den göttlichen Personen ausschließlich Eigenthümliches, wie der göttlichen Natur die Fähigkeit eigenthümlich ist, in verschiedenen Personen zu subsistiren. Wie

die erstere Fähigkeit auf der absoluten Hoheit, die zweite auf dem absoluten Reichthum Gottes beruht: so beruhen beide zusammen auf der absoluten und unendlichen Vollkommenheit der göttlichen Substanz überhaupt und speziell der Art und Weise ihrer Selbstständigkeit und Selbstmächtigkeit. Demnach treffen die Geheimnisse der Incarnation und der Trinität darin zusammen, daß beide ebenso in eminenter Weise die Unendlichkeit Gottes offenbaren, wie sie dieselbe als ihren Erklärungsgrund voraussetzen. Hieraus ergibt sich ferner, daß die Incarnation nicht nur als Menschwerdung einer einzelnen göttlichen Person an das Geheimniß der Trinität anknüpft, sondern auch in der einzigen Weise der Subsistenz, welche die göttliche Substanz in der Trinität aufweist, eine Bürgschaft für ihre eigene innere Möglichkeit findet.

467 V. Aus dem richtigen Begriffe der hypostatischen Union und der Stellung der göttlichen Person in derselben ergibt sich endlich, daß jene Union, wie sie auf Seiten Gottes gerade durch dessen absolute Vollkommenheit bedingt ist und die höchste Form der äußeren Geltendmachung derselben enthält, so auch in keiner Weise eine Unvollkommenheit Gottes mit sich führt und daher auf Seiten Gottes keinen Widerspruch mit seinem Wesen einschließt.

468 Die Behauptung eines solchen Widerspruchs bezieht sich namentlich auf die Einfachheit, die Unendlichkeit und Unveränderlichkeit Gottes: der Einfachheit widerspreche eine Zusammensetzung der göttlichen Person, der Unendlichkeit die Erweiterung derselben, der Unveränderlichkeit die Annahme einer neuen Seinsform und das darin liegende zeitliche Werden. Indeß der Einfachheit Gottes widerspricht nur eine solche Zusammensetzung, wodurch er in sich selbst innerlich ergänzt oder zum Theile eines Ganzen herabgesetzt würde, was beides hier nicht zutrifft. Der Unendlichkeit Gottes widerspricht nur die Vermehrung und Erhöhung seiner inneren Vollkommenheit, während hier nur eine Erweiterung seines thatsächlichen Besitzstandes durch ein in der Fülle seiner inneren Vollkommenheit virtuell und eminent enthaltenes Gut eintritt. Der Unveränderlichkeit Gottes widerspricht nur die Aufnahme (receptio) einer neuen sein Inneres modifizirenden Seinsform, nicht die Annahme (susceptio) einer substanziellen Seinsform in die innigste Abhängigkeit von ihm. Mit Einem Worte: jenen Vollkommenheiten Gottes widerspricht nur ein eigentlich passives und abhängiges Verhältniß zu dem, was zu ihm hinzutritt; sein Verhältniß zur Menschheit aber ist das gerade Gegentheil davon; es ist ein Verhältniß aktiver Vollendung, Inhaberschaft und Herrschaft und ganz demjenigen analog, in welchem Gott überhaupt zu seinen Geschöpfen steht.

469 Vgl. hiezu B. II. n. 237, 207 u. 227 f. Speziell bez. der Unendlichkeit Thom. in 3. d. 6. q. a. 2. a. 3: In persona composita ... quamvis sint plura bona quam in persona simplici, quia est ibi bonum increatum et bonum creatum: tamen persona composita non est *majus bonum*, quam simplex; (1°) quia bonum creatum se habet ad bonum increatum sicut punctum ad lineam, cum nulla sit proportio unius ad alterum; unde sicut lineae additum punctum non facit majus, ita nec bonum creatum additum in persona bono increato facit *melius;* (2°) vel etiam quia tota ratio bonitatis omnium bonorum est in Deo, unde et ipse dicitur omne bonum unde non potest sibi fieri additio alicujus boni, quod in ipso non sit. — Bez. der Unveränderlichkeit vgl. *Alex. Hal.* 3. p. q. 7. m. 3. a. 1: Quaedam uniuntur ita

quod fit mutatio in utroque unitorum, ut aqua cum vino; vel in altero tantum, sicut, cum unitur lux solis aëri, lux non mutatur in illa unione nec recipit aliquam dispositionem quam non habuit prius, licet modo sit illuminans et prius non; hoc enim non ponit novam dispositionem in luce, ponit tamen in recipiente, quia modo est illuminatum et non prius. Secundum hoc dicendum, quod unio Verbi ad carnem nullam facit mutationem in Verbo, sed solum est mutatio in ipsa humanitate, quae modo recipit radium divinitatis et prius non, et propter hoc non est facta mutatio in luce aeterna. Und ferner: Aliquid dicitur aliter se habens ac prius [vel per se] vel propter mutationem in altero, quod se habet modo ad ipsum aliter quam prius, sicut sol dicitur illuminans ab actione quam habet in aërem, quam non habebat prius, et tamen non mutatur in se, sed aër nunc se habet aliter ad ipsum quam prius, sol autem se habet eodem modo. Sic dico, quod Verbum non se habet aliter quam prius; sed aliter se habet aliquid ad Verbum quam prius, scilicet humanitas.

470 Der stärkste (und nach Suarez kaum für die menschliche Vernunft ganz zu beseitigende) Schein einer passiven Stellung und inneren Veränderung der göttlichen Person in der Menschwerdung liegt darin, daß diese Person hier 1) als Subjekt einer neuen Form ihres eigenen Seins auftritt, und daß 2) das Menschsein keine äußerliche, sondern eine innerliche Denomination derselben ist. Das erstere Moment zöge indeß nur dann, wenn „Subjekt" hier ebenso, wie beim menschlichen Leibe gegenüber der Seele, soviel wäre wie Substrat einer dasselbe innerlich vollendenden Form (sub. *inhaesionis*); es bedeutet aber hier einen Träger (subj. *attributionis*) und zwar in dem speziellen Sinne eines aktiven und herrschenden Inhabers (subj. proprietatis), als welcher die göttliche Person hier nicht ihre konstitutive Seinsform, sondern eine ihr untergeordnete Seinsform so besitzt, daß sie sich in derselben nach Außen darstellt, wie der menschliche Geist im Leibe. Das zweite Moment ferner zöge nur dann, wenn eine innerliche Denomination stets eine innerliche Determination des Denominirten voraussetzte; es genügt aber dazu ein innerliches Haben, und hiezu genügt wieder, daß der Habende das Gehabte innerlich, nicht äußerlich, festhält, d. h. dasselbe, indem er es durch sich selbst innerlich vollendet, als mit ihm zu einem Wesen vereinigt besitzt. Vgl. übrigens *Salmant.* disp. 3. dub. 4; *Suarez* disp. 8. sect. 4.

§ 226. Die hypostatische Union im Verhältniß zu dem menschlichen oder dem angenommenen Elemente (*ex parte assumpti*): die von dieser Seite gegebenen Bedingungen und Modalitäten derselben, zunächst bez. der Unibilität der menschlichen Natur.

Literatur: *Lomb.* l. 3. d. 2; dazu *Bonav.*, *Aegid.*; *Thom.* 3. p. q. 4 u. 6; dazu *Cajet.*, *Salm.*, *Suarez*; *Petav.* l. 5. c. 5—9; Kleutgen Abh. I. Kap. 3. § 1; *Franzelin* th. 31.

471 I. Während auf Seiten Gottes die Person, und nicht die Natur als solche, den Zielpunkt der Annahme und das formale Prinzip der hypostatischen Union bildet: ist nach dem Dogma auf Seiten des menschlichen Elements umgekehrt nicht die Person, sondern die Natur Gegenstand und Inhalt der Annahme und der hypostatischen Union, und zwar in der Weise, daß hier nicht in und mit der Natur auch die Person, wie auf Seiten Gottes in und mit der Person die Natur, vereinigt wird, sondern die Natur allein mit Ausschluß der Person, weil sonst durch die Annahme, statt der physischen Einheit der Person, nur eine moralische Einheit zweier Personen herauskommen würde. Aus demselben Grunde kann man nicht im strengen Sinne des Wortes sagen, der Mensch oder ein Mensch sei Gegenstand und Inhalt der Annahme und der hypostatischen Union, da dieser Aus-

druck strenggenommen besagt, eine von der annehmenden Person verschiedene menschliche Person werde angenommen. Wenn gleichwohl die VV. von einem homo assumptus reden, so verstehen sie unter homo entweder die menschliche Substanz **als eine in ihrer Art vollständige Natur** oder aber den in Folge der Annahme dieser Substanz von Seiten der göttlichen Person durch die Union der ersteren mit der letzteren **konstituirten Menschen**, welcher die göttliche Person in sich einschließt und nichts Anderes ist als diese selbst, wie sie in menschlicher Gestalt subsistirt (s. oben n. 210).

472 **Die innere Möglichkeit** der Annahme der menschlichen Substanz als Natur mit Ausschluß der Person setzt zunächst voraus, daß in der **menschlichen Substanz Natur und Person** nicht minder ihrem **Begriffe nach verschieden** sind als in Gott. Weil aber der begriffliche Unterschied hier eben die Folge hat, daß die menschliche Substanz als Natur existiren kann, ohne zugleich eine eigene Person zu sein, während in Gott die eigene Persönlichkeit wesentlich unverlierbar mit der Natur verbunden ist: so muß jener Unterschied hier von anderer Art sein als in Gott. Der Begriff der Person muß hier ein Moment enthalten, welches über den Inhalt des Begriffes der Natur so hinausliegt, daß es **nicht bloß subjektiv unterscheidbar**, sondern auch **objektiv trennbar** ist.

473 Um diese Trennbarkeit näher zu formuliren und zu erklären, haben viele TT. der späteren Scholastik (von Cajetan an) den **Unterschied von Person und Natur** in **den Geschöpfen** seiner objektiven Grundlage nach schlechthin als einen **realen**, nicht bloß virtuellen Unterschied charakterisirt und dasjenige Moment, welches zum Inhalte des Begriffes Natur hinzugenommen werden muß, um den Begriff der Hypostase oder Person voll zu machen, unter dem Namen der Subsistenz (im formalen Sinne) als eine eigene Realität oder Entität oder als ein Ding bezeichnet, welches in jeder Substanz zu ihrer individuellen Wesenheit **wie ein Akt, eine Form oder ein Complement** derselben, und zwar **als letztes Complement**, hinzutrete, um sie zu einem vollständigen, für sich existirenden Wesen zu machen oder **in sich selbst abzuschließen** (daher auch ultimus terminus substantiae genannt) **und dadurch die Angehörigkeit an ein anderes Wesen und die Abhängigkeit von demselben auszuschließen** (daher der Ausdruck reddens substantiam incommunicabilem et independentem). Weil und inwiefern nun dieses Ding bloß die Existenzweise einer Sache bestimmt, nannte man es einen *modus*, inwiefern es aber die Existenzweise der Substanz als solcher bestimmt, nannte man es modus ***substantialis***. Weil man aber andererseits auch nicht läugnen wollte, daß dieser modus jeder ihrer Wesenheit nach vollständigen individuellen Substanz von selbst zukomme, sagte man, derselbe entstehe faktisch per naturalem resultantiam in und mit der Wesenheit oder auch aus derselben, so lange der Einfluß Gottes auf die Entstehung der letzteren nicht in außerordentlicher Weise beschränkt werde. Nach dieser Theorie konnte demnach in Christus die menschliche Substanz deßhalb ohne die Person von Gott angenommen werden, weil durch göttliche Einwirkung, resp. durch Suspension des göttlichen Einflusses, von jener Substanz das von ihr sachlich verschiedene reale Complement entfernt oder vielmehr ferngehalten werden konnte; und weil in Folge dieser Fernhaltung die Substanz als bloße Natur übrig blieb, so wurde durch dieselbe auch das Hinderniß beseitigt, welches natürlicherweise der hypostatischen Vereinigung mit einer äußeren Person im Wege stand. Indeß so bedeutende und zahlreiche Vertreter diese Ansicht unter den Thomisten und Jesuiten (z. B. *Greg. Val.* disp. 1. q. 4. p. 2, *Suarez*, *Lugo*) gefunden: jedenfalls scheint dieselbe ganz neu, den VV. und den älteren Scholastikern ganz unbekannt, auch zur Erklärung des Dogma's von der Annahme der **bloßen** menschlichen Natur keineswegs nothwendig und sowohl in ihrem philosophischen Beweise wie in ihren Consequenzen vielen Schwierigkeiten unterworfen. Manche wollen sogar behaupten, sie widerspreche dem andern Dogma von der Annahme der **ganzen** menschlichen Substanz, weil dieses Dogma die Annahme

alles dessen, was in der Substanz der übrigen Menschen Reales sich finde, ausspreche. Indeß ist es genug, wenn man sagt, die Art und Weise, wie die VV. das Dogma von der Integrität der menschlichen Substanz in Christus auffassen, sei jener Theorie nicht günstig. Seitdem schon *Tiphanus* op. de hypostasi und *Thomassin* l. 3. c. 18 im 17. Jahrh. unter Hinweis auf die VV. und die älteren TT. diese Theorie bekämpft, ist dieselbe immer mehr verlassen worden. Vgl. gegen dieselbe von Neueren Kleutgen a. a. O. Hauptst. 3. § 1 und sehr eingehend *Franzelin* thes. 30.

474 Die einfachste und natürlichste Bestimmung und Erklärung der Trennbarkeit der Person oder vielmehr des Personseins von der geschöpflichen Natur, wie sie von den VV. und den älteren Scholastikern, besonders dem hl. Thomas und Bonaventura, gegeben wird, dürfte folgende sein. Person sein heißt bei den vernünftigen Substanzen, ebenso wie bei den übrigen Substanzen Hypostase sein, nichts Anderes als ein Ganzes schlechthin sein, und als solches nicht einer höheren Person angehören und von ihr abhängig sein, sondern sich selbst angehören und für sich bestehen. Dieses Ganzsein kann man zwar auch als ultimum complementum oder ultimus terminus der Substanz bezeichnen; aber eigentlich ist es nur die ultima completio und terminatio der Substanz, und besagt als solche nicht eine eigene von der Substanz selbst verschiedene Realität, sondern nur einen bestimmten Stand oder Zustand derjenigen Realität, welche die Substanz als solche enthält, ist also nur begrifflich resp. virtuell von letzterer verschieden. Gleichwohl ist darum dieser Stand oder Zustand der Substanz nicht unveräußerlich eigen; denn sein Begriff ist eben der Art, daß er nicht allein durch das bestimmt wird, was die Substanz an sich positiv ist; er setzt zugleich voraus, daß die Substanz nicht mit einem höheren Ganzen vereinigt sei, welche Vereinigung zwar bei der göttlichen Substanz unmöglich, bei der menschlichen Substanz aber eben wegen ihrer Endlichkeit immer möglich ist. Sobald daher eine solche Vereinigung eintritt, hört die Substanz ohne Weiters auf, ein Ganzes schlechthin und mithin eine eigene Hypostase zu sein, ohne daß sie eine ihr sonst eigene Realität zu verlieren braucht; und umgekehrt würde eine vorher zu Einem höheren Ganzen gehörige Substanz ohne Weiteres anfangen, Hypostase zu sein, sobald sie aus dieser Verbindung entlassen würde. Demgemäß wird in Christus deßhalb bloß die menschliche Natur und nicht auch die menschliche Person angenommen, weil die menschliche Substanz eben kraft dieser Annahme aufhört, eine Person zu sein oder vielmehr, als bereits im Augenblicke ihres Ursprunges angenommen, nie dazu gelangt, Person zu sein.

475 Wenn wir nun oben sagten, der Unterschied zwischen Person und Natur sei in den Geschöpfen ganz anderer Art als in Gott: dann liegt diese Verschiedenheit nicht darin, daß ersterer ein realer, letzterer bloß ein begrifflicher sei, sondern darin, daß jener ganz anders begründet ist und deßhalb andere reale Folgen hat als dieser. Ersterer gründet in einer endlichen Substanz, und weil diese vermöge ihrer Endlichkeit einem höheren Ganzen angehören kann, so hat er zur Folge, daß dieselbe nicht unbedingt Person für sich ist. Letzterer gründet in einer unendlichen Substanz, und weil diese vermöge ihrer Unendlichkeit unendlich mittheilsam ist, so hat er zur Folge, daß dieselbe in drei verschiedenen Personen subsistiren kann.

476 Vgl. hiezu die oben n. 474 citirten TT. *Thom.* 3. p. q. 4. a. 2 ad 2 u. 3 bemerkt kurz und treffend: Ad secundum dicendum, quod naturae assumptae non deest

propria personalitas propter defectum alicujus, quod ad perfectionem humanae naturae pertineat, sed propter additionem alicujus, quod est supra humanam naturam: quod est unio ad divinam personam. Ad tertium dicendum, quod consumptio ibi non importat destructionem alicujus, quod prius fuerat, sed impeditionem ejus, quod aliter esse posset. Si enim humana natura non esset assumpta a divina persona, natura humana propriam personalitatem haberet; et pro tanto dicitur persona consumpsisse personam, licet improprie, quia persona divina sua unione impedivit, ne humana natura propriam personalitatem haberet. Wenn *Thom.* anderswo vielfach sagt, in den Geschöpfen, bes. beim Menschen, seien Person und Natur reell verschieden, dann versteht er unter Natur nicht die natura individua, sondern die natura communis.

Nach der Günther'schen Definition von Person, wonach die letztere nichts Anderes wäre, als eine mit Selbstbewußtsein begabte oder vielmehr zum aktuellen Selbstbewußtsein gelangte geistige Substanz, ist allerdings eine Annahme der menschlichen Natur ohne Annahme der Person ein förmlicher Widerspruch. Aber diese Definition vertuscht auch im Begriffe der Person dasjenige Moment, worauf es in der Anwendung des Begriffes auf die Glaubenslehre vor Allem ankommt, und identificirt denselben mit dem Begriffe der geistigen Natur. Vgl. Kleutgen Kap. 2. §. 1, 3 u. 8.

477 II. Die so eben gegebene Bestimmung der Annehmbarkeit der menschlichen Natur ohne die menschliche Person setzt voraus, daß die menschliche Substanz wesentlich die Fähigkeit in sich trage, zu einem höheren Ganzen gezogen zu werden oder von Natur für die Aufnahme in eine höhere Person empfänglich sei. Selbst dann, wenn man die Begriffe von Person und Natur nicht verwechselt, kann man daher noch die Ansicht, die Natur könne nicht ohne die Person angenommen oder ihrer eigenen Persönlichkeit beraubt werden, auf den Grund festzuhalten suchen, daß 1) eben eine ihrer Art nach vollständige Substanz und namentlich eine lebendige und vor allem eine geistige Substanz nicht Theil oder quasi Theil eines höheren Ganzen werden könne und daher für eine solche substanzielle Vereinigung unempfänglich sei, oder daß doch 2) eine solche Vereinigung, weil sie die betreffende Substanz der naturgemäß eigenen Persönlichkeit beraube, eine gewaltsame, naturwidrige Degradation derselben enthalte.

478 Was 1. die Empfänglichkeit für die hypostatische Vereinigung der genannten Substanzen mit einem höheren Ganzen betrifft: so ist dieselbe allerdings nicht in dem Sinne eine natürliche, daß sie auf die Aufnahme einer Wirkung lautete, welche nach natürlicher Ordnung vollziehbar wäre, und daß sie darum auch durch die bloße natürliche Vernunft erkennbar wäre. Aehnlich, wie die Empfänglichkeit des durch sich selbst lebendigen geschaffenen Geistes für ein übernatürliches Leben, gehört sie, als Empfänglichkeit für ein höheres göttliches Sein, in die Kategorie der potentia obedientialis oder der Empfänglichkeit für Wirkungen, welche allein in der absoluten Macht Gottes über die Creatur ihren Grund haben (s. oben B. III. n. 919 ff.). Dagegen ist jene Empfänglichkeit jeder geschaffenen Substanz als solcher insofern natürlich, als diese wegen ihrer Endlichkeit in Gott ein wesentlich höheres Ganze über sich hat, zu dem sie gezogen werden kann, und wegen der absoluten Abhängigkeit von Gott als ihrem Schöpfer von ihm ebenso innig und voll und noch voller und inniger in Besitz genommen werden kann, wie eine geschaffene Substanz durch die andere, insbesondere eine materielle durch eine geistige. Man kann daher sagen, die Empfänglichkeit des geschaffenen Geistes für die hypostatische Union mit Gott sei ebenso in seiner Endlichkeit und

seiner ursprünglichen Abhängigkeit von Gott als dem schöpferischen Princip seines ganzen Seins begründet, wie die natürliche Fähigkeit materieller Substanzen für die hypostatische Union mit einem geschaffenen Geiste in ihrer Materialität und darin, daß sie von der geistigen Seele, ebenso wie von jeder anderen Seele, als dem formalen Prinzip ihrer organischen Gestaltung und Belebung abhängig werden können.

479 Was 2. die Naturgemäßheit der eigenen Persönlichkeit in den geschaffenen Substanzen betrifft, so ist diese keineswegs derart, daß die Existenz jener Substanzen in einem höheren Ganzen für sie naturwidrig wäre; denn statt eine Degradation der Natur zu sein, ist dieselbe vielmehr eine Erhöhung derselben, weil die Natur in der hypostatischen Union mit Gott eine unendlich vollkommenere Seinsweise erlangt, als sie in sich selbst haben kann. Wie die materiellen Substanzen dadurch, daß sie, statt in sich unpersönlich zu subsistiren, mit einem Geiste verbunden werden und an seiner persönlichen Subsistenz theilnehmen, nicht erniedrigt, sondern erhöht werden: so geschieht es auch mit der geistigen Substanz, wenn sie, statt in sich eine endliche Person zu sein, in eine unendliche Person aufgenommen wird. Und wie im ersten Falle die Erhöhung nicht naturwidrig, sondern höchst naturgemäß ist, weil die materiellen Substanzen von Natur darauf angelegt sind, ihre höchste Vollendung in einem höheren Wesen zu suchen oder zu finden: so verhält es sich auch im letzteren Falle — und zwar um so mehr, weil alle geschöpflichen Substanzen von Natur ihre Vollendung in Gott und durch Gott erstreben, und daher gerade die höchste Form der Vereinigung mit Gott der Tendenz ihrer Natur so entspricht und dieselbe so ausfüllt, daß eine niedrigere Form der Vereinigung im Gegensatz zu jener nicht mehr wünschenswerth und erstrebbar erscheinen kann. Demnach ist der Stand des geschaffenen Geistes in der hypostatischen Union kein gewaltsamer oder ein status violentus; im Gegentheil ist es ebenso ein höchst beseligender und befriedigender, wie ein höchst glorreicher Stand.

480 Die letztere Frage wird von den TT. gewöhnlich u. d. T. behandelt utrum humana natura in Christo appetat personalitatem propriam; so bes. von *Cajetan* und *Medina* in 3. p. q. 4. a. 2; von *Suarez* disp. 8. sect. 3 zugleich mit den übrigen, die Unibilität der menschlichen Natur betreffenden Schwierigkeiten.

481 III. Während die geistigen Substanzen wegen ihrer höheren Vollkommenheit sich dadurch von den materiellen unterscheiden, daß sie ebenso wenig natürlicher Weise mit einem höhern Ganzen hypostatisch vereinigt werden können, als sie überhaupt fähig sind mit einem solchen eine Natur zu bilden: und doch eben sie der rein hypostatischen Union mit Gott im volleren und höheren Maaße fähig, als die materiellen, und zwar in doppelter Hinsicht. Weil nur die geistigen Naturen so geartet sind, daß ihr Träger in ihnen als persönliche Hypostase sich darstellt: so können sie allein mit Gott mit der vollen Wirkung hypostatisch vereinigt werden, daß die göttliche Person ein Wesen ihrer Art wird und in der angenommenen Natur, wie in der ihr ursprünglich eigenen, durch ein zweites Selbstbewußtsein und eine zweite Freiheit als Person auftreten und handeln kann. Weil ferner nur bei geistigen Naturen eine persönliche Subsistenz und ein gottähnliches Leben möglich ist: so können nur sie vermöge der hypostatischen

Union an der göttlichen Subsistenz als einer persönlichen so theilnehmen, daß sie dadurch zum Mitbesitz und -genuß des Wesens Gottes erhoben werden und eine Theilnahme am göttlichen Leben, insbesondere an der demselben eigenen Heiligkeit und Seligkeit, erlangen. M. E. W. nur bei einer geistigen Substanz ist es denkbar, daß die hypostatische Union der Creatur mit Gott sich in der ganzen Vollkommenheit darstellt, kraft welcher sie die Union des Leibes mit dem geschaffenen Geiste im Menschen so überbietet, daß sie zugleich in eminenter Weise alles das leistet, was diese leistet.

482 Darum kann man aber nicht sagen, die hypostatische Union einer materiellen Substanz mit Gott sei schlechthin und wesentlich unmöglich, was thatsächlich schon durch die hypostatische Union des Leichnams Christi widerlegt wird. Eine solche Union ist sogar, soweit es sich bloß um die Angehörigkeit an eine Person und die Abhängigkeit von einer solchen handelt, in sich ebenso leicht und noch leichter denkbar, als die Union einer geistigen Natur. Auch läßt sich nicht allgemein sagen, eine solche Union würde Gottes unwürdig und zwecklos sein, da die angenommene materielle Substanz unter Umständen immerhin irgendwie als äußeres Bild und Organ der göttlichen Person dienen könnte. Dagegen würde die Union einer rein materiellen Substanz außer der Beziehung derselben auf eine actu oder habitu zu ihr gehörigen geistigen Seele dem vollen wirklichen Zwecke der hypostatischen Union gar nicht, und überhaupt denjenigen Zwecken, welche naturgemäß von Seiten Gottes in jener Union verfolgt werden können, sehr wenig entsprechen. Jedenfalls folgt aus dem Beispiele der fortdauernden Union des todten Leibes Christi nicht, daß man auch die ursprüngliche und gänzlich isolirte Annahme einer bloß materiellen Substanz, geschweige einer thierisch belebten, als angemessen erklären kann.

483 Gegen die absolute Möglichkeit der Union bei einer materiellen Substanz hat man schon zur Zeit der Scholastik geltend gemacht, daß eine materielle Substanz ihrem Begriffe nach nicht Person werden oder persönlich werden könne, und in neuerer Zeit das dadurch motivirt, daß sie sonst auch vernünftig werden müßte. Indeß auch die geistige Substanz wird ja durch die Union nicht selbst Person, sondern bloß einer Person angehörig resp. materieller Bestandtheil oder Substrat einer Person. Wenn sie aber vor der materiellen Substanz das voraus hat, daß sie die Person, welcher sie angehört, eben als Person darstellt und nicht bloß Gegenstand des persönlichen Besitzes und Genusses ist, sondern an diesem selbst theilnehmen kann, so braucht ja die Union in der materiellen Substanz nicht die volle Wirkung zu haben, wie in der geistigen Substanz; jedenfalls braucht erstere durch die hypostatische Union ebenso wenig und noch weniger vernünftig zu werden, als der menschliche Leib es in der Verbindung mit der Seele wird. — Ebensowenig verträgt die Absurdität der Sätze, daß Gott eventuell ein Stein, ein Thier xc. sein würde, weil aus der hypostatischen Union einer materiellen Substanz die communicatio idiomatum keineswegs folgt (s. oben n. 389). — Dagegen ist es gewiß zu weit gegangen, wenn viele Scholastiker auch die Ziemlichkeit der Union ohne Unterschied auf alle materiellen Naturen, Pflanzen und Thiere mit einbegriffen, ausdehnen, obgleich die übrigen das Vorgehen der Nominalisten, welche diese allgemeine Unirbarkeit auf einzelne, auch die unedleren Thiere exemplifizirten, mindestens höchst unzart finden.

484 IV. Wenn die geschöpfliche geistige Natur als solche in vorzüglicher Weise für die hypostatische Union geeignet ist, so könnte es scheinen, als ob die rein geistige Natur am meisten dazu geeignet wäre. Wie jedoch die Union thatsächlich in der menschlichen Natur stattgefunden hat, so sind die

TT. mit Recht der Ansicht, daß die Angemessenheit der Union gerade in der menschlichen Natur nicht bloß durch die besondere Erlösungsfähigkeit und Bedürftigkeit der Menschen, sondern auch durch das besondere innere Verhältniß der menschlichen Natur zur Union begründet sei.

1) Einerseits nämlich ist die menschliche Natur deßhalb mehr für eine Union mit einem höheren Ganzen empfänglich, weil die in ihr enthaltenen Substanzen, als schon von Natur Theile eines Ganzen, mehr zur Eingliederung in ein höheres Ganze passen, während der reine Geist aus keiner Theilsubstanz besteht noch im eigentlichen Sinne eine solche werden kann. Man fühlt dieß sofort im sprachlichen Ausdruck selbst, indem die Union eines Leibes und einer Seele mit einem höheren Geist weit mehr den Eindruck eines harmonischen und organischen Ganzen macht, als die Union eines niederen Geistes mit einem höheren. 2) Andererseits wird in der menschlichen Natur die hypostatische Union auch mit vollerer Wirkung und in größerer Tragweite verwirklicht als in der rein geistigen Natur. Zunächst erhält Gott a) hier eine solche zweite Natur, die ihm einen ganz neuen Naturnamen geben kann, was bei der rein geistigen Natur nicht der Fall ist. Sodann ist b) die menschliche Natur zwar nicht in reiner und höherer, aber doch in vollerer Weise Bild Gottes, nämlich dem Leibe nach ein sichtbares Bild und dem Geiste nach ein Bild der belebenden und beherrschenden Macht Gottes (s. oben § 147), mithin zu einer volleren Darstellung des unsichtbaren und ungeschaffenen Ebenbildes Gottes nach Außen geeignet. Ferner ist c) die menschliche Natur vermöge ihrer Zusammensetzung das Centrum und das Band der geistigen und der materiellen Schöpfung, so daß die durch die hypostatische Union in ihr vollzogene Selbstmittheilung und Selbstverherrlichung Gottes das ganze Universum mitberührt und umfaßt und der Logos in der angenommenen Natur vollkommen das Centrum und der Mittler der gesammten Creatur wird. Endlich d) ist in der menschlichen Natur allein eine zeitliche Zeugung und Geburt des Sohnes Gottes denkbar, wodurch sein zeitlicher Ursprung ein Reflex seiner ewigen Zeugung wird und er zugleich zu der ganzen Art der angenommenen Natur in ein organisches Verhältniß treten, also in einem ganz speziellen Sinne Haupt derselben werden kann. Vgl. hiezu bes. *Bonav.* in 3. d. 2. a. 1. q. 2.

V. Obgleich die Empfänglichkeit für die hypostatische Union der menschlichen Natur als solcher wesentlich ist, darum überhaupt jedem Exemplar derselben zukommt und so auch, absolut gesprochen, die Union in mehr als einem Exemplar derselben hätte stattfinden können: so war es doch durchaus angemessen, daß die Union nicht in mehreren, geschweige in allen, sondern nur in einem einzigen Exemplar der menschlichen Natur stattfand. Denn eine allgemeine Mittheilung der Union würde, von unzähligen anderen groben Inconvenienzen abgesehen, die persönliche Verschiedenheit der einzelnen Menschen von einander und die Abstufung der geschaffenen Wesen aufheben, die Erhabenheit jener einzigen Gabe in Schatten stellen und für keinen Christus mehr ein Reich und einen mystischen Leib übrig lassen. Aber ebensowenig wäre überhaupt eine Vervielfältigung der Union angemessen; denn eine solche ist für die Zwecke der Union nicht bloß überflüssig, sondern widerspricht denselben geradezu, indem dann das Menschengeschlecht und die Welt nicht mehr in Einem Haupte und Mittler geeinigt, und in letzterem nicht mehr die Einheit Gottes nach Außen repräsentirt würde. Insbesondere würde eine Vervielfältigung der Union dadurch, daß mehrere der menschlichen Substanz nach verschiedene, wenn auch der Person nach identische Individuen angebetet werden müßten, Anlaß zur Idololatrie oder zur Annahme mehrerer Götter geben, während die Einzigkeit Christi oder die Erscheinung Gottes in Einem Exemplar der

menschlichen Natur die wirksamste Ursache der Aufhebung der Idololatrie ist und thatsächlich sich als solche erwiesen hat.

Vgl. *Thom.* l. c. a. 5; *Bonav.* l. c. q. 1. Bes. *Berulle* Grandeurs disc. III.

§ 227. Fortsetzung. Die Modalitäten der Union in ihrer Verwirklichung in Bezug auf den Umfang (Inhalt), die Ausdehnung (der Zeit nach) und die Ordnung oder Vermittlung derselben auf Seiten der menschlichen Natur.

Literatur wie vor. §; bes. *Suarez, Petav.* l. 4. c. 11—12; *Thomassin* l. 4. c. 9. Speziellere Literatur im Texte.

487 I. Fassen wir nun die Union der Menschheit Christi, wie sie wirklich besteht, ins Auge, so ist zunächst ausgemacht, daß dieselbe ihrem Umfange oder Inhalte nach die menschliche Substanz als eine einheitliche Natur und zugleich in allen ihren Theilen umfaßt. Sie umfaßt die menschliche Substanz als eine einheitliche Natur, d. h. nicht so, daß der Leib und die Seele als zwei Naturen für sich vereinigt wären, sondern so, daß die Seele als das belebende Princip des Leibes und der Leib als ein durch die geistige Seele belebter Leib mit Gott vereinigt sind, wie die Concilien ausdrücklich lehren. Sie umfaßt aber auch die menschliche Substanz in allen ihren Theilen, und zwar so, daß wenigstens diejenigen Theile, welche als konstitutive, nicht als bloß integrale oder accessorische Theile anzusehen sind, unmittelbar und direkt der hypostatischen Union unterstellt sind, während man von den bloß integralen vielleicht sagen kann, sie gehörten nicht an sich, sondern bloß wegen ihres physischen Zusammenhanges mit anderen in sich hypostatisch vereinigten Theilen zur göttlichen Hypostase, oder sie seien in der durch die Union constituirten Hypostase Christi nicht formell eingeschlossen, sondern bloß materiell an dieselben angeschlossen.

488 Es ist de fide, daß, wie die Seele, so auch der Leib oder das Fleisch Christi unmittelbar und direkt der hypostatischen Union untersteht, weil die kirchlichen Definitionen ausdrücklich von diesen beiden reden und dabei das Fleisch in der Regel sogar in den Vordergrund gestellt wird. Unter dem Leibe oder dem Fleische werden zunächst die festen Theile (partes solidae, non fluidae) im körperlichen Organismus verstanden, und da die Concilien eben von der Annahme der caro animata reden, so sind darunter unbedingt alle wirklich und unmittelbar von der Seele belebten Theile einbegriffen. Ob und inwieweit nun von den festen Theilen solche, die nicht von der Seele belebt scheinen (partes excrementitiae), als bloß integrale Theile nicht unmittelbar der hypostatischen Union unterstellt seien, hat kein besonderes theologisches Interesse, und dasselbe gilt auch von gewissen flüssigen im leiblichen Organismus vorhandenen Elementen. Um so größeres Interesse aber hat die Frage, ob von den flüssigen Elementen das Blut unmittelbar vereinigt sei, weil dieses Blut in Schrift und Tradition als Preis unserer Erlösung und als lebenspendender Trank dargestellt wird. Man konnte daran insofern zweifeln, als einerseits die kirchlichen Definitionen direkt nur vom Leibe reden, und andererseits aus philosophischen und physiologischen Gründen das Blut

nur als integraler und zugleich nicht von der Seele belebter Theil der menschlichen Natur gedacht wurde. Indeß ist auf solche Gründe hin jener Zweifel nur von Wenigen (bes. Nominalisten) kategorisch geltend gemacht worden, da nicht minder die ganze Ausdrucksweise als der Geist der heiligen Schrift und der Tradition deutlich genug für die unmittelbare Union spricht.

489 In der That erscheint die Lehre der hl. Schrift durchaus entschieden. Der Apostel stellt die Annahme des Blutes ausdrücklich mit der des Fleisches auf eine Linie (Hebr. 2, 14: quia pueri communicaverunt carni et sanguini, et ipse similiter participavit eisdem) und nennt das Blut Christi in seiner Eigenschaft als Preis der Erlösung Blut Gottes (Apg. 20, 28: redemit Deus sanguine suo). Auch die dem Blute Christi in jener Eigenschaft von Petrus (I Petr. 1, 23) zugeschriebene Kostbarkeit kann nur auf Grund der direkten Union verstanden werden, weil sie mit der objektiven Kostbarkeit anderer Gaben (Gold und Silber) in Parallele gestellt wird und demnach eine ganz andere ist als die Kostbarkeit der Thränen Christi, die nur von dem Affekte der sie vergießenden Person herrührt, aber darum auch nie in der hl. Schrift hervorgehoben wird. Ferner redet Christus konstant ebenso von seinem Blute, wie von seinem Leibe, und stellt so auch (Joh. 6, 56) sein Blut als Nahrung des ewigen Lebens in der Form des Trankes auf eine Linie mit seinem Fleische in der Form der Speise, was nicht geschehen könnte, wenn die nach dem Ephesinum in der hypstatischen Union gründende vis vivifica nicht in gleicher Weise dem Blute wie dem Fleische zukäme. Insbesondere verlöre die Einsetzung der Eucharistie als Opfer und Sakrament unter der direkt nur das Blut enthaltenden Gestalt des Weines durchaus ihre eigenthümliche Bedeutung, wenn das Blut nicht an und für sich, sondern bloß vermittelst des per concomitantiam gegenwärtigen Fleisches mit der Gottheit vereinigt wäre und daher ihm nicht ebenso wahrhaft und direkt der Opferwerth und die vis vivifica zukäme wie dem Fleische.

490 In der Tradition wurde dieser Punkt allerdings vor dem späteren Mittelalter nicht förmlich hervorgehoben, weil einerseits keine Veranlassung dazu vorlag und man andererseits unter dem Namen Fleisch eben die ganze menschliche Natur, selbst die Seele mit eingeschlossen, verstand. Ausdrücklich hervorgehoben ist die Union des Blutes im Eingange der Bulle Unigenitus (Extrav. comm. l. 5. tit. 9 de poenit. et rem.) von Clemens VI., worin der Papst den fünfzigjährigen Jubiläumstermin festsetzte: Non corruptibilibus auro et argento, sed sui ipsius agni incontaminati et immaculati pretioso sanguine redemit, quem in ara crucis innocens immolatus non guttam sanguinis modicam, quae tamen *propter unionem ad Verbum* pro redemptione totius mundi suffecisset, sed copiose velut quoddam profluvium noscitur effudisse. Von hoher Bedeutung ist auch, daß das *Trid.* (sess. 13. cap. 3) Fleisch, Blut und Seele in einer Linie als *partes Christi* Domini aufführt. Demgemäß muß die fragliche Union des Blutes Christi, wenn schon nicht als de fide, so doch als fidei proximum angesehen werden, und dieß um so mehr, als nach kirchlicher Anschauung und Praxis das Blut Christi nicht weniger Gegenstand der Anbetung ist als das Fleisch Christi, was sich namentlich im eucharistischen Culte offenbart. Wenn manche TT. die zwingende Kraft namentlich der Schriftargumente nicht anerkennen wollten, dann kommt das zum großen Theile daher, daß sie dieselben nicht vollständig und in ihrem Zusammenhange betrachtet und besonders das eucharistische Argument übersehen haben; am meisten ist dieß der Fall bei den Skotisten, welche zwar die Lehre selbst als certa oder probabilior gelten ließen (direkt geläugnet wird sie nur von *Durand* und manchen Nominalisten), aber die Läugnung derselben gegen alle Censuren in Schutz nahmen (so bes. *Frassen* disp. 2. art. 1. sect. 2, dessen Bedenken indeß von dem Skotisten *Henno* disp. 6. q. 4 gründlich beseitigt werden).

491 Bei den Skotisten und noch mehr bei den Nominalisten hing die mehr oder minder große Hinneigung zur entgegengesetzten Lehre mit ihrer ganzen allzu mechanischen Auffassung der hypostatischen Union zusammen, welche die Innigkeit und Wirksamkeit derselben abschwächt. Aber auch die physiologische Auffassung der Stellung des Blutes im animalischen Organismus, welcher zunächst zum Zweifel führte, ist eine sehr mechanische. Denn das Blut ist nicht nur eine im Leibe wie in einem Gefäße aufbewahrte Nahrung desselben; es ist vielmehr in dem Maße ein Organ der belebenden Seele und also auch

von ihr belebt, daß das Vorhandensein wenigstens einer gewissen Quantität von Blut und die Circulation desselben unmittelbar den Fortbestand des Lebens bedingen; und diese Auffassung klingt auch in der hl. Schrift durch, wenn (Lev. 17, 11) der Genuß des Thierblutes deßhalb verboten wird, weil die Seele im Blute sei (quia anima carnis in sanguine est), und wenn bei den blutigen Opfern das Blut an den Altar gesprengt wurde, um dadurch die Hingabe des Lebens an Gott darzustellen. Die späteren Thomisten, welche gegenüber den Skotisten — und zwar mehr zur Vertheidigung als zum Beweise der bestrittenen Lehre — diese tiefere physiologische Auffassung geltend machten, haben dieselbe jedoch dadurch eingeschränkt, daß sie nicht alles Blut als belebten Bestandtheil der Natur (oder als sanguis naturalis) gelten ließen, sondern neben dem vollkommen assimilirten Blute noch ein erst im Stadium der Assimilation befindliches (sanguis nutrimentalis) unterschieden und nur dem ersteren die unmittelbare Union zuschrieben. Diese Unterscheidung dürfte indeß physiologisch schwerlich haltbar sein und hat auch nicht den ihr zugeschriebenen Werth für die Erklärung des Umstandes, daß nicht alles von Christus vergossene Blut in der Auferstehung wieder angenommen worden ist. Die Uebersicht der einschlägigen Meinungen am besten bei *Cacherani* theol. assert. tr. de inc. l. 2. c. 5.

492 II. Mit der Lehre vom Inhalte der Union hängt zunächst zusammen die Lehre von der zeitlichen Ausdehnung derselben, namentlich in Bezug auf den Ursprung der menschlichen Natur Christi in seiner Empfängniß und auf die zeitweilige Auflösung derselben im Tode.

493 1. In Beziehung auf den Ursprung der menschlichen Natur Christi ist es de fide, daß die Bestandtheile der Menschheit der Zeit nach weder früher noch später mit der Gottheit vereinigt wurden, als die ganze Natur ins Dasein trat, sondern der Beginn der hypostatischen Union jener Theile mit ihrer natürlichen Union untereinander in denselben Zeitmoment fällt. Hätte nämlich die hypostatische Union später stattgefunden, dann wäre Christus eine Zeitlang bloßer Mensch gewesen, und Maria wäre nicht mehr die Mutter Gottes. Hätte sie mit einem Theile oder mit beiden früher stattgefunden, dann würde die hypostatische Union nicht, wie die Kirche konstant sich ausdrückt, durch Annahme der menschlichen Natur vollzogen worden sein. Insbesondere ist die Präexistenz der Seele Christi vor der Vereinigung mit dem Leibe ein ausdrücklich an den Origenisten von der Kirche verurtheilter Irrthum (vgl. Co. CP. V can. 7. c. Orig.), der zugleich die volle Wahrheit der menschlichen Natur Christi angreift. Eine Präexistenz des bereits einigermaßen formirten Leibes ist dagegen allerdings von Seiten der Wahrheit der menschlichen Natur Christi (denn aus anderweitigen Gründen ist sie bei Christus ausgeschlossen) ebenso denkbar, wie bei den übrigen Menschen; um so weniger aber ist gerade in dieser Voraussetzung eine zeitlich frühere Annahme des Fleisches vereinbar mit dem Dogma, daß der Logos ein von einer vernünftigen Seele belebtes Fleisch angenommen, sowie mit der allgemeinen Lehre der Väter und Theologen, daß das Fleisch vermittelst der Seele mit der Gottheit vereinigt worden sei.

Vgl. hiezu *Thom.* 3. p. q. 6. aa. 3 u. 4.

494 2. In Beziehung auf die zeitweilige Auflösung der menschlichen Natur Christi in seinem Tode ist es de fide, daß diese Auflösung der Natur keine Auflösung der hypostatischen Union des Leibes oder der Seele zur Folge gehabt hat. Es liegt dieß nach allgemeiner und konstanter kirchlicher Auffassung in den Worten des apostolischen Symbolums, daß der Sohn Gottes begraben worden (dem Leibe nach) und in die Unterwelt hinab-

gestiegen sei (der Seele nach). Diese Thatsache ist die natürliche Folge der dogmatisch feststehenden unmittelbaren und direkten hypostatischen Union beider Theile, in Verbindung mit dem Umstande, daß beide Theile nicht für immer von einander getrennt bleiben, sondern, gemäß ihrer natürlichen Bestimmung für einander, durch göttliche Anordnung wieder mit einander zu einer Natur vereinigt werden sollten, daß also die beiden Theile, wenn nicht actu, so doch habitu als das, als was sie ursprünglich angenommen waren, d. h. als Glieder der menschlichen Natur fortbestehen bleiben. Umgekehrt ist die in dieser Thatsache gegebene fortdauernde göttliche Heiligkeit des Leibes Christi ebenso der Grund der Unverweslichkeit desselben, wie die in ihr gegebene göttliche Macht seiner Seele die Bedingung, daß er selbst seinen Leib mit der Seele wiedervereinigen konnte. Dagegen ist es nicht de fide, daß während der Todeszeit Christi auch das von ihm vergossene Blut in der hypostatischen Union verharrt habe, und ist sogar seiner Zeit jede Censurirung dieser Meinung von Pius II. untersagt worden. In der Voraussetzung aber, daß das Blut Christi vor seinem Tode unmittelbar unirt war, und daß dasselbe Blut, wenigstens im Ganzen, in seinem auferstandenen Leibe resp. in der Eucharistie unmittelbar unirt ist, muß man der zeitweiligen Trennung desselben von der Gottheit mindestens alle Wahrscheinlichkeit absprechen; und in der That standen die Zweifel an der Fortdauer der Union des Blutes im engsten Zusammenhange mit dem ursprünglichen Bestande dieser Union. Wie man jedoch nicht anzunehmen braucht, daß Christus das ganze in seinem Leiden vergossene Blut wieder in seinen Leib aufgenommen, weil es eben nicht ganz zu dessen Integrität nothwendig war: so kann man auch — und muß sogar — zugeben, daß die nicht wieder aufgenommenen Theile auch aus der hypostatischen Union entlassen seien.

495 Die stete Fortdauer der Union in den wesentlichen Theilen der Menschheit Christi drücken die TT. durch das (gewöhnlich als von *Joh. Dam.* herrührend citirte, aber in terminis bei ihm nicht existirende) Axiom aus: Quod semel assumpsit, nunquam dimisit. Indeß ist das Axiom mit mathematischer Präcision nur von der Seele, vom Leibe und vom Blute nur moralisch zu verstehen. Denn es läßt sich nicht bestreiten, daß gewisse Theile des Fleisches und Blutes (z. B. bei der Beschneidung) für immer aus der natürlichen und damit auch aus der hypostatischen Union ausgeschieden worden sind. Noch weniger aber soll das Axiom in Christus die eben durch die Wahrheit seiner menschlichen Natur bedingte naturgemäße Ausscheidung ausschließen, wie sie sich in den Thränen und im Schweiße und vollends in dem natürlichen Stoffwechsel kundgibt.

496 Bezüglich der ununterbrochenen Union der Seele und des Leibes s. die TT. zu 3. p. q. 50. a. 2 u. 3 und zu 3. l. dist. 20; speziell bez. des Leibes s. reiche Belege aus der Tradition bei *Petav.* l. 12. c. 19. Besonders stark wurde jene Union betont gegenüber den Apollinaristen, indem man diese damit ad absurdum führte, daß, da nach ihnen die Gottheit die Seele des Leibes Christi sei, der Tod eine Trennung des Leibes von der Gottheit zur Folge haben müsse; damit aber werde zugleich gesagt, daß die Juden durch die Tödtung Christi die Gottheit besiegt hätten. Allerdings finden sich bei einzelnen VV., *Epiph.*, *Ambr.* und *Hilar. Pict.*, Aeußerungen, welche eine Trennung zu behaupten scheinen; aber wenigstens für *Hil.* hat *Coustant* (praef. gen. ad opp. Hil. n. 162) evident nachgewiesen, daß er im Grunde das Gegentheil lehrte. Am auffallendsten und

bedeutsamsten ist eine einschlägige Aeußerung in der confessio Leporii, die zwar sehr stark ist, aber besonders mit Rücksicht darauf, daß *August.*, der sie mitunterzeichnet hat, sonst wiederholt das Gegentheil lehrt, milde erklärt werden muß. Die fraglichen Aeußerungen knüpfen namentlich an die Worte Christi: Deus, Deus meus, quare me dereliquisti an und gehen aus dem Bestreben hervor, den Häretikern, welche diese Verlassenheit auf eine Trennung der Seele von Gott deuteten, die Worte dadurch zu entwinden, daß man dieselben auf ein Verlassen des Leibes durch Gott deutete. Wie aber die Häretiker, um welche es sich hier handelte, nämlich die Arianer und die Pelagianer von der Art des Leporius, auch keine vorherige hypostatische Union der Menschheit mit Gott annahmen, sondern das Verlassen der Seele als Beweis und Folge des Gegentheils ansahen, indem sie darunter eine Suspension des göttlichen Einflusses auf das geistige Leben Christi verstanden: so mußten und wollten jene Väter vom Standpunkte der hypostatischen Union aus die Unmöglichkeit der Suspension dieses göttlichen Einflusses auf das übernatürliche Leben der Seele behaupten und verstanden demgemäß unter dem Verlassen des Leibes oder der Trennung der Gottheit vom Leibe nur die Suspension des göttlichen Einflusses auf die Erhaltung des natürlichen Lebens des Leibes. (*Ambr.* citirt hier auch die alte lat. Lesart von Col. 2, 15: exspolians se carne exspoliavit principatus, jedoch nur zum Beweise, daß Christus aus eigener Macht den Leib abgelegt habe.) An sich sind übrigens derartige Ausdrücke der VV. ebenso unverfänglich, wie der Ausdruck Christi selbst, daß er seine Seele hingeben und wiedernehmen könne, womit eine Trennung der Seele von der Person nur insoweit ausgedrückt werden soll, als diese mit dem Leibe vereinigt ist resp. durch den Leib repräsentirt wird, wie auch nur in dieser Beziehung das Hingeben der Seele als ein Aushauchen derselben bezeichnet werden kann. Zugleich ist gerade diese Stelle ein positiver Beweis, daß der Leib Christi mit der göttlichen Person vereinigt blieb, weil das Wiederannehmen der Seele der Person Christi nur insofern zugeschrieben werden kann, als sie dieselbe in den mit ihr vereinigt gebliebenen Leib aufnahm. Vgl. *Aug.* tr. 47 in Joan.

497 Die Controverse über die dauernde Vereinigung des Blutes trat zuerst mit einigem Eclat auf zu Barcelona unter Clemens VI., wo ein Prediger, welcher die Trennung behauptet hatte, von der Inquisition zurechtgewiesen wurde; daß der Papst damals eine Entscheidung gegeben haben sollte, ist zwar von Vielen, aber ohne allen Grund, behauptet worden. Noch lebhafter wurde die Controverse hundert Jahre später, als ein Franziskaner, der sel. Jakobus de Marchia, weil er die Trennung behauptet hatte, von den Dominikanern der Häresie bezichtigt wurde. Pius II. (Breve vom 1. Aug. 1464 bei Cherubini) schlug indeß durch das Verbot beiderseitiger Censur den Streit nieder (vgl. *Frassen* l. c.). Demnach ist die Frage formell nicht entschieden, aber die Bejahung schon dadurch sichergestellt, daß seitdem selbst die Skotisten sich derselben zugeneigt haben und außer *Fr. Collius* (in der Monographie de sanguine Christi) kaum ein bedeutender Theologe entschieden für das Gegentheil eingetreten ist. Das einzige speziöse Argument für die Verneinung ist, daß man sonst ebenso sagen müßte, der Sohn Gottes sei vergossen und verspritzt worden, wie man sagt, er sei begraben worden. Aber dieser Vergleich zieht ebensowenig, als man von einem Menschen sagen würde, er werde begraben, wenn bloß ein Finger oder eine Hand von ihm begraben wird; von der Person sagt man eben das Begrabenwerden nur aus, wenn der ganze Leib begraben wird, weil und inwiefern nämlich derselbe nicht bloß der Person angehört, sondern auch dieselbe repräsentirt. Die Berufung auf die noch vorhandenen Blutreliquien Christi beweist nicht, daß das ganze Blut oder auch nur der größere Theil desselben aus der Union entlassen wäre; vollends beweist sie nicht, daß das wiederangenommene Blut aus der Union entlassen war. Vgl. über die Blutreliquien Christi *Kilber* diss. 3. sect. 1. a. 2. n. 5, und Bischof Laurent im Köln. Pastoralbl. 1867, S. 89 ff.

498 Obgleich dem Gesagten zufolge nach dem Tode Christi alle Bestandtheile seiner Menschheit fortbestanden und in seiner Person vereinigt blieben, so war Christus während dieser Zeit doch nicht im eigentlichen Sinne Mensch; denn Menschsein besagt, die menschliche Natur als solche besitzen; die menschliche Natur aber ist nur ein von geistiger Seele belebter Leib. So lehren die TT. allgemein (in 3. p. q. 50. a. 4 u. in l. 3. dist. 21 vgl. *Petav.* l. 12. c. 20) gegen den Lombarden und Hugo von St. Viktor. Das Wahre, was den letzteren vorschwebte, könnte man vielleicht dadurch aus-

drücken, daß man sagt, Christus sei zu jener Zeit zwar nicht actu und formaliter, aber doch habitu und virtualiter Mensch gewesen, inwiefern die getrennten Theile für die Wiedervereinigung wirksam bestimmt und erhalten blieben, und vermittelst der göttlichen Person der Leib auch reell in einer der Naturunion äquivalenten Weise Eigenthum der Seele blieb. Von hier aus erledigt sich leichter und besser, als es meist von den TT. geschieht, der Grund Hugo's, daß, da Christus nur als Mensch Priester sei, sein ewiges Priesterthum während der Todeszeit hätte unterbrochen werden müssen, wenn er nicht mehr Mensch gewesen wäre; denn er blieb in der That soviel Mensch, daß er der Seele nach Opferer und dem Leibe nach Opfer sein konnte.

499 III. In mannigfacher Wechselbeziehung mit der Lehre vom Inhalte und der zeitlichen Ausdehnung der Union, als Voraussetzung, nähere Bestimmung und Erweiterung derselben, steht die Lehre von der im Inhalte der Union stattfindenden Vermittlung, oder dem sogen. *ordo naturae* in der Union. Eine solche Vermittlung kann man in zweifacher Richtung finden, 1) zwischen der ganzen Natur und ihren beiden Theilen, und 2) zwischen diesen Theilen unter sich. Nach beiden Richtungen hin ist die Vermittlung der Union keine müßige Speculation, sondern von tief einschneidender dogmatischer und theologischer Bedeutung, wie sich sogleich zeigen wird.

500 1. In ersterer Richtung wird ideell und in der Intention Gottes (in ordine *intentionis*) die Annahme der einzelnen Theile bedingt durch die Zugehörigkeit derselben zur ganzen Natur, und eben diese Art der Vermittlung der Union ist der Grund, weßhalb die Theile im Augenblicke ihrer Union untereinander gleichzeitig auch mit Gott unirt wurden. Von Seiten ihrer Verwirklichung (in ordine *executionis* oder „in via operationis" Thom.) aber wird umgekehrt die Union der ganzen Natur durch die ihrer Theile bedingt, und diese Art der Vermittlung ist der Grund, warum die Theile auch nach Auflösung der Natur noch in der Union verharren konnten und nachher wieder miteinander vereinigt werden mußten. In ähnlicher Weise liegt auch die natürliche Union zwischen Seele und Leib in einer Hinsicht der hypostatischen Union beider zu Grunde und in anderer Beziehung liegt letztere der ersteren zu Grunde; jenes zeigt sich namentlich im ersten Ursprung Christi, dieses zwar am deutlichsten bei seinem Tode und seiner Auferstehung, ist jedoch auch im Ursprunge Christi selbst wohl zu beachten, da hier ähnlich, wie in der Auferstehung, die bereits mit dem Logos unirten Substanzen des Leibes und der Seele unter sich zu Einer Natur vereinigt wurden.

501 Vgl. hiezu *Thom.* 3. p. q. 6. a. 5; dazu bes. *Suarez* disp. 17. sect. 1. 2. 5. Das über den ordo executionis Gesagte wird zwar von den Skotisten bestritten, gehört aber wesentlich zur lebendigen und organischen Auffassung der Constitution Christi, sowie der göttlichen Mutterschaft Mariä, bei welcher es von den VV. nachdrücklich hervorgehoben wurde; s. u. § 230.

502 2. Während die Vermittlung der Union in der ersten Richtung erst von den Scholastikern in's Auge gefaßt wurde, ist sie nach der zweiten Richtung bereits von den Vätern vielfach betont worden in dem Axiom, daß der Leib *mediante anima*, die Seele *mediante mente* mit der Gottheit vereinigt sei. Der Sinn dieses Axioms ist negativ nach dem sub 1 Gesagten dahin zu bestimmen, daß die in Rede stehende Vermittlung keineswegs die unmittelbare und direkte Union des Leibes ausschließen darf, als ob nämlich die Seele allein unmittelbar, der Leib aber bloß insofern mit Gott

geeinigt wäre, als er durch natürliche Union mit der hypostatisch geeinigten Seele in Verbindung steht; im Gegentheil ließe sich sogar sagen, daß auch umgekehrt die Union der Seele einigermaßen durch den Leib oder vielmehr durch ihre Beziehung zum Leibe bedingt sei. Dies vorausgesetzt läßt sich der positive Sinn des Axioms in folgender Weise festsetzen.

503 a. Ursprünglich wurde die Formel von den Vätern angewandt aus einem sehr praktischen, in Folge der Anschauungen der Heiden und der Arianer entstandenen Bedürfnisse. Nach diesen Anschauungen wurde die Annahme des Fleisches durch Gott deßhalb für unmöglich erklärt, weil einerseits Gott durch diese Annahme, wie der menschliche Geist, zur Seele des Fleisches werden und so von seiner Höhe herabsteigen und namentlich seine Unveränderlichkeit preisgeben müsse, und weil andererseits das Fleisch als solches zu weit von Gott abstehe und seiner absoluten Geistigkeit zu fremd gegenüberstehe, um mit ihm so innig vereinigt zu werden, wie mit dem geschaffenen Geiste. Dem erstern Einwande gegenüber betonten die VV. die Formel mediante anima in dem Sinne: in der Union des Fleisches mit Gott trete die Seele so zwischen die verbundenen extremen Glieder, daß sie dieselben unvermischt auseinanderhalte, indem die Beseelung des Fleisches durch eine geschaffene Seele die Beseelung desselben durch Gott ebenso überflüssig wie undenkbar mache. Dem anderen Einwand gegenüber sollte die Formel besagen: in der Union des Fleisches mit Gott trete die Seele so zwischen die extremen Glieder, daß sie vermöge ihrer Verwandtschaft mit beiden zugleich, nämlich mit dem Leibe als dessen naturgemäßes Lebensprinzip und mit Gott als Ebenbild seiner geistigen Natur, den allzu weiten Abstand zwischen jenen Gliedern aufhebe und so eine naturgemäße Verbindung ermögliche resp. erleichtere. Nachdem nun einmal der Seele diese bedeutsame Mittelstellung angewiesen war, konnte man die letztere auch gegen die Apollinaristen verwenden, indem man denselben vorhielt, sie höben mit der Läugnung der menschlichen Seele resp. ihrer Geistigkeit dasjenige Mittelglied in Christus auf, durch welches die extremen Glieder naturgemäß so auseinandergehalten und verbunden würden, daß die Union derselben nach keiner Seite hin als naturwidrig erscheine.

504 Der in der Formel mediante anima ausgesprochenen Mittelstellung der Seele läßt sich aber noch eine viel weitere Bedeutung geben und ist ihr auch schon zum Theil von den Vätern gegeben worden.

505 b. Zunächst zeigt sich diese Bedeutung in dem Akte der Annahme oder in der Herstellung der Union als einer *assumptio* carnis mediante anima, wo die Formel eine gewisse Priorität der Annahme der Seele vor der des Fleisches bedeutet. Einerseits ist nämlich die Seele, näher die geistige Seele als solche unmittelbar und an sich, weil Gott näher stehend, so beschaffen, daß ihre Annahme schlechthin angemessen ist, während das Fleisch diese Congruität erst von der Seele empfängt und als ihretwegen annehmbar auch bloß mitannehmbar ist. Daher ist die Annahme der Seele in der Intention Gottes der Grund der Mitannahme des Fleisches, was man vom Fleische gegenüber der Seele nicht sagen kann. Andererseits wird die Seele bei ihrer Annahme von Gott geschaffen — nicht, wie der Leib, anderswoher, d. h. aus einer vorher Gegebenen

nicht angehörigen Substanz, genommen — und als etwas unmittelbar von Gott Hervorgebrachtes und in seinem ersten Ursprunge mit ihm Vereinigtes bei der Annahme des Leibes von Gott in diesen mitgebracht. Daher stellt sich die Annahme des Leibes in ihrer Ausführung so dar, daß dieser zu der bereits in ihrem Ursprunge mit der Gottheit vereinigten Seele aufgenommen wird, um mit ihr die hypostatische Union zu theilen.

c. Sodann hat die Formel mediante anima resp. mediante mente eine 506 hohe Bedeutung für ein tieferes Verständniß der Union in ihrem Bestande, indem sie hier einen gewissen Vorzug oder eine höhere Stellung innerhalb der Union der ganzen Natur bedeutet, welche der Seele als dem Gott näher stehenden Elemente gegenüber dem Leibe zukommt. α) Zuerst drückt hier die Formel aus, daß die Seele, als vermöge ihrer geistigen Wesenheit substanziell unwandelbar, gleichsam den festen durch sich selbst consistenten Kern der unirten Natur bildet, welchem der Leib den seine Union bedingenden organischen Zusammenhang seiner Elemente verdankt, während zugleich der einem beharrlichen Wechsel unterliegende Stoff des Leibes nur insofern und so lange in der hypostatischen Union verharrt, als er mit der Seele verbunden bleibt oder wenigstens die Bestimmung zur Wiederbelebung durch die Seele behält. β) Sodann weist die Formel darauf hin, daß, weil die Seele, namentlich nach ihrer geistigen Seite, das Innerste und darum zugleich Tiefste und Höchste in der menschlichen Natur ist, die ganze Natur von Innen heraus und von Oben herab mit Gott vereinigt sei. γ) Damit ist weiterhin angedeutet, daß die menschliche Natur dem Geiste nach in innigerer und vollerer Weise an der Subsistenz der göttlichen Person participire, indem nach dieser Seite hin die Union nicht bloß eine hypostatische, sondern auch in speziellerem Sinne eine persönliche ist (s. oben n. 481), und daß ferner die menschliche Natur dem Geiste nach auch unmittelbarer und in vollerem Sinne die Wohnstätte oder der Thron der göttlichen Person ist und in höherer und reicherer Weise den Einfluß derselben empfängt als dem Leibe nach. δ) Endlich ist in der Formel darauf hingewiesen, daß die Gottheit als das oberste belebende und leitende Prinzip der menschlichen Natur diese ihre Funktionen dem Leibe gegenüber in ähnlicher Weise vermittelst der geistigen Seele übt, wie die Seele ihrerseits diese Funktionen gegenüber den übrigen Theilen des Leibes durch das Herz und das Haupt desselben ausübt.

Vgl. die betr. Stellen der VV. bei *Petav.* l. 4. c. 13 u. *Thomassin* l. 4. c. 9. 507 Von den TT. s. *Thom.* 3. p. q. 6. a. 1—2; in 3. dist. 2; hier auch *Bonav.* u. bes. *Aegid.*, der die ganze Frage am eingehendsten und geistreichsten behandelt; *Suarez* disp. 17.

IV. Im Anschluß an die Vermittlung der hypostatischen Union des 508 Leibes durch die Seele, resp. das geistige Prinzip in der menschlichen Natur, behandeln die TT. auch die weitere Frage, ob man nicht ebenso auch von einer Vermittlung der Union des menschlichen Geistes durch die demselben inhärirende heiligmachende Gnade reden könne oder müsse. Man könnte nämlich denken, die hypostatische Union, als die höchste übernatürliche Union des Geistes mit Gott, könne und müsse durch die heiligmachende Gnade als eine gottförmige übernatürliche Beschaffenheit oder qualitative Heiligkeit des Geistes wie durch eine zu ihr vorbereitende Disposition oder Zubereitung der anzunehmenden Natur des Geistes bedingt werden, und

zwar entweder mit physischer Nothwendigkeit, wie die Vereinigung des Leibes mit der Seele durch die organische Gestaltung des ersteren bedingt wird *(Alex. Hal.)*, oder bloß de congruo, wie die Verleihung der heiligmachenden Gnade in der Regel durch eine von der aktuellen Gnade hervorgerufene aktuelle Disposition des Willens bedingt wird *(Bonav.)*. Einige scheinen noch weiter gegangen zu sein und der eminenten qualitativen Heiligkeit der menschlichen Seele Christi die Bedeutung beigemessen zu haben, daß dieselbe die hypostatische Vereinigung gefordert und nach sich gezogen habe, wie in den übrigen Heiligen (s. B. III. n. 876) die heiligmachende Gnade das Band ist, welches die Einwohnung des hl. Geistes mit sich führt.

509 Wie jedoch die letztere Meinung offenbar und direkt das Wesen der hypostatischen Union gefährdet, so sind auch die beiden andern Meinungen mit Recht fast allgemein von den späteren Theologen verworfen worden, und zwar in doppelter Hinsicht. Einerseits nämlich gehört die heiligmachende Gnade bloß zur accidentellen Vollendung der menschlichen Natur, während die hypostatische Union deren substanzielle Vollendung bewirkt; die substanzielle Vollendung aber geht naturgemäß der accidentellen voraus, und wird namentlich in unserem Falle allgemein geradezu und schlechthin als der Grund der ersteren betrachtet und behandelt. Andererseits kann auch die heiligmachende Gnade als ein bloßes Accidenz der Substanz des Geistes keine höhere Empfänglichkeit oder Congruität hinsichtlich der hypostatischen Union verleihen, als jene Substanz aus sich besitzt; denn die hypostatische Union erfaßt eben direkt die Substanz als solche in ihrem innersten Wesen, und zwar noch weit mehr, als dieß durch die Gnade geschieht, da die Gnade vermöge ihrer Union mit der Seele von dieser getragen wird, während vermöge der hypostatischen Union die Seele von Gott getragen wird. Wenn demnach die Seele nicht an sich oder ihrem Wesen nach für die hypostatische Union empfänglich ist, so kann sie auch durch die heiligmachende Gnade nicht empfänglich gemacht werden; und bei dem unendlichen Abstande, der zwischen Gott und jeder auch der höchstbegnadigten Creatur übrig bleibt, kann man auch nicht sagen, daß letztere durch die Gnade der Union würdiger werde, als sie es aus sich ist.

S. hiezu *Thom.* 3. p. q. 2. a. 10; in 3 dist. 2. q. 2. a. 2. Die Ansicht von *Al. Hal.* (p. 3. q. 1. m. 2. a. 1) und *Bonav.* (in l. 3. d. 2. a. 3. q. 2) ist, wie von den übrigen TT., so besonders auch von der späteren Franziskanerschule energisch bekämpft worden; s. *de Rada* tom. 3. contr. 4. a. 6. Ueber das Ganze eingehend *Suarez* disp. 10 sect. 2; Kleutgen a. a. O. S. 239 ff.; v. Schäzler § 19.

510 Noch weit mehr, als die Vermittlung der hypostatischen Union bei ihrer Herstellung durch die heiligmachende Gnade ausgeschlossen bleiben muß, steht es fest, daß dabei kein Freiheitsakt der Seele Christi als Disposition interveniren konnte, wie dieß beim Empfange der heiligmachenden Gnade geschieht, weil ja jede Thätigkeit das Prinzip derselben bereits als subsistirend voraussetzt. Allerdings nehmen die TT. bei Christus noch weit nachdrücklicher, als bei den Engeln und den ersten Menschen, an, daß er im Augenblicke der Erschaffung seiner Seele sich durch einen Akt der Freiheit zu Gott hingewandt habe. Aber bezüglich der hypostatischen Union kann dieser Freiheitsakt nur die Bedeutung einer dankbaren Acceptation der bereits vollzogenen Union haben; und das genügt vollkommen, damit die Union auch in

Hinsicht auf die Concurrenz der menschlichen mit der göttlichen Freiheit bei der Vollziehung derselben einen eminent persönlichen Charakter habe. Eher kann man sagen, jener Freiheitsakt vermittle, als Acceptation derselben, den Eintritt der Menschheit Christi in die positiven und negativen Zustände, welche ihr von ihrem Ursprunge an eigen waren, nämlich einerseits in den Zustand der Heiligkeit und Herrlichkeit, und andererseits in den Zustand der Niedrigkeit und Leidensfähigkeit, worüber später Näheres.

Vgl. v. Schäzler a. a. O.

§ 228. Der Ursprung der hypostatischen Union durch übernatürliche Wirksamkeit Gottes oder die *actio unitiva* in Hinsicht auf ihr Prinzip und Objekt, sowie die Concurrenz derselben mit der ewigen Zeugung in der Produktion Christi.

Literatur wie im folg. §; daneben *Thom.* 3. p. q. 24.

Indem das apostolische Symbolum die leibliche Geburt, das constantinopolitanische die Incarnation des Sohnes Gottes durch den hl. Geist vermittelt werden läßt: bezeichnen beide Symbole den hl. Geist, also eine göttliche Person, als das aktive Prinzip der Incarnation des Sohnes, und zwar zum mindesten und vor Allem als das einzige bewirkende Prinzip der hypostatischen Union des Logos mit der Menschheit. Allerdings wird zugleich darin ausgesprochen, daß auch die Entstehung der Menschheit selbst in unserem Falle in einziger Weise unmittelbar auf Gott zurückzuführen sei; und dieses Moment springt sogar dort, wo, wie im apostolischen Symbolum, von der Incarnation als Geburt die Rede ist, zunächst in die Augen. Wie jedoch die Entstehung der Menschheit in der Incarnation nur das sekundäre, nicht das primäre Moment ist: so muß auch die Wirksamkeit des hl. Geistes an erster Stelle nicht auf diese, sondern auf die Union der Menschheit mit dem Logos oder die Union des Logos mit dem Fleische bezogen werden. So fällt die actio incarnativa zusammen mit der actio unitiva, deren spezifischer Charakter wiederum nach dem oben § 223 Gesagten sich dadurch ausdrücken läßt, daß man sie als actio infusiva Verbi in carnem oder ungens carnem Verbo bezeichnet. [511]

I. Bezüglich dieser Aktion nun ist in dem incarnatus est de Spiritu S. zunächst allgemein ausgesprochen, daß das Prinzip derselben Gott selbst ist, von welchem dieselbe in übernatürlicher Weise ausgeht. [512]

Und in der That ist die hypostatische Union einer göttlichen Person mit der menschlichen Natur noch weit mehr eine spezifisch göttliche Wirkung, als die Vereinigung der geistigen Seele mit dem menschlichen Leibe und die des hl. Geistes mit dem geschaffenen Geiste durch die Gnade. Denn diese Vereinigungen sind nur deßhalb spezifisch göttliche Wirkungen, weil Gott allein und unmittelbar das produktive Prinzip der geistigen Seele und der Gnade ist, oder weil diese beiden Produkte, obgleich etwas Endliches außer Gott, doch ihrem Wesen nach unmittelbar von ihm allein abhangen. In der hypostatischen Union aber muß das sie bewirkende Prinzip nicht bloß über ein endliches, sondern über ein unendliches Objekt verfügen können, da es sich

um die Mittheilung des eigenen persönlichen Seins Gottes oder um eine Eingießung Gottes selbst in die Menschheit handelt.

513 Der Umstand, daß man dem Dogma von der göttlichen Mutterschaft Mariä zufolge sagen muß, Maria habe dem Sohne Gottes seine menschliche Natur gegeben, hat die Frage angeregt, ob bei der Bewirkung der hypostatischen Union ein Geschöpf nicht wenigstens als causa physica *instrumentalis* mit Gott als der causa principalis mitwirken könne. Die TT. sind darüber getheilt. Jedenfalls kann die Frage nur von solchen bejaht werden, welche die Möglichkeit einer solchen causa instrumentalis auch bez. der Vereinigung des Leibes mit der Seele und der Mittheilung der Gnade bejahen. Aber daraus, daß sie in diesen Fällen bejaht wird, folgt noch lange nicht, daß sie auch in unserem Falle bejaht werden müsse, da es etwas ganz Anderes ist, Gott bei der Ueberleitung eines äußern Produktes in ein Subjekt dienstbar sein und mit ihm bei der Mittheilung seiner selbst mitwirken. In concreto liegt aber auch die Betheiligung der Mutter Gottes beim Ursprunge Christi in einer ganz anderen Richtung, indem Maria ihrerseits bloß das Objekt hergibt, welches die göttliche Person mit sich vereinigt, oder ein Substrat, welchem die göttliche Subsistenz mitgetheilt oder in welches dieselbe eingegossen wird.

514 II. Obgleich in der Regel bloß der hl. Geist als bewirkendes Prinzip und Vermittler der Union dargestellt wird, die in der Vollziehung derselben stattfindende Annahme der menschlichen Natur aber nur dem Sohne Gottes zugeschrieben werden kann: so ist doch die Bewirkung der Union oder die actio unitiva zweifellos eine gemeinschaftliche Handlung der Trinität, wie alle anderen Bethätigungen Gottes nach Außen. Daß diese Aktion beim Sohne allein den Charakter der Annahme hat, kommt nicht daher, daß bei ihm die Aktion als solche und als von ihm ausgehend von der Aktion der beiden andern Personen verschieden wäre, sondern daher, daß die „Annahme“ das annehmende Subjekt nicht bloß als wirkendes Prinzip, sondern auch als formales Ziel oder terminus der Union bezeichnet. Dem hl. Geiste aber wird die Bewirkung der Union in jeder Beziehung nur per appropriationem beigelegt und hiebei der Antheil der andern Personen dadurch ausgedrückt, daß die Aktion dem hl. Geiste als dem Vermittler der Annahme von Seiten des Sohnes oder als dem Ausführer des dem Vater appropriirten Beschlusses der Menschwerdung des Sohnes zugeschrieben wird. Wenn dagegen dem Vater die actio unitiva unter dem Namen der Sendung des Sohnes in die Menschheit zugeschrieben wird: so ist dieß mehr als eine bloße Appropriation, nicht als ob die Sendung eine besondere dem Vater eigene Form der äußeren Wirksamkeit bezeichnete, sondern deßhalb, weil die Sendung des Sohnes die nach Außen wirksame actio unitiva zusammenfaßt mit der innergöttlichen actio productiva, wodurch der Vater dem Sohne das ewige Dasein gibt, und mithin den Sinn hat, daß der Vater in der Vereinigung seines Sohnes mit der Menschheit denselben auch in diese hinein von sich ausgehen lasse.

515 III. Die Appropriation der actio unitiva an den hl. Geist hat, wie sich schon aus dem konstanten Gebrauche derselben ergibt, ihre wichtigen Gründe und darum eine ebenso reiche als tiefe Bedeutung. Wir stellen die wichtigsten Gründe kurz zusammen.

1) Die Beziehung auf den hl. Geist als ihr Prinzip kennzeichnet die actio unitiva als eine solche, welche ebenso verschieden ist von dem Wirken der Geschöpfe und dem Wirken Gottes selbst in der natürlichen Ordnung, wie von der naturnothwendigen inneren Wirksamkeit Gottes; nach der ersteren Seite hin erscheint dadurch die actio unitiva als Er-

samkeit Gottes und zwar als eine über die Naturordnung hinauszielende übernatürliche Wirksamkeit Gottes, und nach der zweiten in Gott als eine aus freier, überschwenglicher Liebe hervorgehende. 2) Die Vermittlung der Union durch den von der annehmenden Person ausgehenden hl. Geist weist darauf hin, daß jene Person in sich selbst absolut vollendet ist und nicht aus Bedürftigkeit, sondern vermöge der von ihr im hl. Geiste offenbarten Lebens- und Machtfülle Fleisch annimmt. 3) Wie der hl. Geist in der Trinität das letzte Produkt ist, so erscheint gerade er als der naturgemäße Vermittler der Verbindung Gottes nach Außen und, wie als das krönende Band von Vater und Sohn, so auch als Hersteller des Bandes zwischen dem Sohne und seiner geschaffenen Natur. 4) Als Fleischwerdung des ewigen Wortes hat ferner die Menschwerdung Analogie mit der Verkörperung des inneren Wortes im Geiste des Menschen in dem äußeren Worte des Mundes; wie nun hier das äußere Wort durch den Odem, der es erzeugt, auch zu dem inneren Worte in Beziehung gesetzt wird, so wird das Fleisch des ewigen Wortes durch den Odem Gottes gebildet und mit diesem Worte vereinigt. 5) In ihrem innersten Wesen ist die Herstellung der Union eine der natürlichen und übernatürlichen Vollendung des ersten Menschen analoge Eingießung und Einhauchung eines Lebensprinzips von Seiten Gottes, nämlich eine Eingießung und Einhauchung des ewigen Wortes seiner eigenen Subsistenz nach in die Menschheit; als solche aber tritt sie am deutlichsten hervor, indem sie, und zwar in weit tieferem Sinne als die Vollendung des ersten Menschen, durch das Ausströmen des ewigen Lebensodems Gottes vermittelt dargestellt wird. 6) Endlich muß die Incarnation als die erhabenste Form der Selbstmittheilung Gottes an die Creatur und mithin der Vergöttlichung, Heiligung und Begnadigung der Creatur begriffen werden; und alle diese Wirkungen sind wiederum solche, welche ganz sachgemäß dem hl. Geiste appropriirt und durch diese Appropriation in ihrem Wesen treffend beleuchtet werden.

Vgl. *Thom.* c. gent. l. 4. c. 46; sehr eingehend *Alex. Hal.* p. 3. q. 11. Letzterer 516 stellt freilich die Stellung des hl. Geistes zur hypostatischen Union insofern in ein schiefes Licht, als er denselben nicht bloß als bewirkende Ursache, sondern zugleich als formales Bindeglied der Union oder als die gratia unionis selbst, soweit dieselbe nach ihm eine gratia increata und als solche das complementum der von ihm angenommenen gratia creata unionis sein soll, aufzufassen scheint; vgl. dagegen *Bonav.* in 3. d. 2. a. 3. q. 2.

IV. Betrachten wir nun die actio unitiva objektiv, d. h. nicht von 517 Seiten ihres Prinzips, sondern von Seiten dessen, was irgendwie Gegenstand dieser Aktion ist, dann ist dieselbe noch unter einem dreifachen Gesichtspunkte näher zu bestimmen. Was über ihr formales Objekt (auch obj. *quo*), von dem sie den Namen hat, nämlich die effektive Bewirkung der informativen Inexistenz des Logos in der Menschheit oder kurz die Eingießung des ersteren in die letztere und die Salbung der letzteren mit dem ersteren, zu sagen wäre, ist bereits oben § 223 beim Begriffe der hyp. Union selbst gesagt und dient hier als Ausgangspunkt.

1. Das objectum *circa quod* (auch subjectum, genauer substratum 518 oder terminus *materialis* bei den TT. genannt), woran und worauf die actio unitiva wirkt, sind zwar bei jeder Union und darum auch hier einigermaßen beide zu verbindende Glieder. Im engeren und eigentlichen Sinne, als objectum *mutandum* und *perficiendum* per actionem, ist es jedoch in unserem Falle nur in der Menschheit zu suchen, da die göttliche Hypostase nicht als Substrat der Vervollkommnung, sondern als formales Prinzip einer solchen für die Menschheit, der sie eingegossen wird, in die Aktion hineingezogen ist. Dem Scheine nach ist freilich die göttliche Hypostase nicht nur insofern, als sie durch die Aktion einen neuen Besitz erlangt, sondern auch gerade insofern, als sie der Menschheit eingegossen wird, ebenfalls Substrat der Aktion, und sie wäre es wirklich, wenn sie, wie bei allen Eingießungen geschöpflicher Formen,

zum Behufe der Union oder in Folge derselben in sich verändert würde. In Wirklichkeit wird sie aber nur insofern eingegossen, als das Substrat, das durch sie vervollkommnet werden soll, an sie herangezogen und ihr unterstellt wird.

519 2. Das objectum *quod* (bei den TT. auch terminus *formalis*) der Aktion, d. h. dasjenige, was durch dieselbe hervorgebracht oder erzeugt wird, ist im Hinblick auf den substanziellen Charakter der Union selbst die Einheit des aus den verbundenen Substanzen zusammengesetzten Wesens oder vielmehr dieses Wesen selbst als ein durch die Verbindung beider Glieder constituirtes Wesen, also das persönliche Wesen, welches Christus heißt. Und zwar ist Christus im eigentlichen und strengen Sinne das durch die Aktion hervorgebrachte oder erzeugte Objekt, oder das Produkt derselben, gerade insofern, als er eben dieser bestimmte, durch die Eingießung des Logos in das Fleisch vollendete und constituirte Mensch ist; denn das unter diesem Namen bezeichnete Wesen existirte als solches, obgleich das höhere constitutive Prinzip desselben allerdings schon vorhanden war, vor der Union überhaupt gar nicht, und tritt schlechthin erst durch die actio unitiva in's Dasein. Weniger eigentlich und streng ist das Produkt der actio unitiva der Logos, inwiefern er kraft derselben ein zweites, das menschliche Sein erlangt; denn das so bezeichnete Produkt der Aktion stellt nicht ein erst durch letztere entstehendes Wesen dar, sondern bloß die Erweiterung oder auch die äußere Gestaltung und Bekleidung eines in sich selbst bereits vorher vorhandenen Wesens, welche nur insofern auch productio = Hervorführung oder Hervortragung (prolatio) genannt werden kann, als dadurch das unsichtbar in Gott Existirende nach Außen hin sichtbar zu sein beginnt.

520 3. Das objectum, *in* quod actio tendit (objectum s. terminus *finalis*), ist dasjenige Sein oder diejenige Vollkommenheit, dessen Herstellung in einem Subjekte durch die Aktion bezielt wird und nach dem hl. Thomas bei jeder transeunten Wirksamkeit in irgend welcher Assimilation des Subjektes oder Produktes mit dem agens besteht. Dieses ist hier nach dem Gesagten zunächst die Gestaltung und Vollendung der Menschheit durch die ihr eingegossene göttliche Hypostase zu einem persönlichen menschlichen Wesen, welches mit jener Hypostase Ein Wesen ist, und fernerhin, als Ziel schlechthin, das Gottsein resp. Gottessohnsein des durch jene Eingießung constituirten und vollendeten persönlichen menschlichen Wesens und damit die absolute Aehnlichkeit und Gleichheit desselben mit Gott. Allerdings ist auch das Menschsein des Sohnes Gottes, wie durch die actio unitiva bewirkt, so zugleich in derselben beabsichtigt; weil aber das Menschsein für die göttliche Person keine neue Vollkommenheit ist und so für sie an sich keinen Werth hat — es sei denn insofern, als sie dadurch ein Organ für eine neue Form der Wirksamkeit zu Gunsten Anderer erlangt — so kann man dasselbe nicht als eigentliches Ziel der actio unitiva betrachten, was denn auch schon darin ausgedrückt ist, daß das Menschwerden der göttlichen Person als eine Sendung derselben nach Außen zu den Menschen dargestellt wird.

521 V. Der eigenthümliche Charakter der actio unitiva im Verhältniß zu ihrem Objekte resp. ihren Objekten wird noch deutlicher, wenn man dieselbe

mit denjenigen göttlichen Aktionen vergleicht, durch welche die ihr analogen natürlichen und übernatürlichen Unionen (s. oben § 224 ff.), die einen vermittelst der Erschaffung, die andern vermittelst gnadenvoller Mittheilung an das Geschaffene, zu Stande kommen.

1. Mit derjenigen actio unitiva, welche in der Einhauchung der geistigen Seele in den von Gott gebildeten Leib des ersten Menschen besteht, hat die actio unitiva bei Christus darin Aehnlichkeit, daß dort, wie hier, a) ein in sich noch nicht persönlich vollendetes Substrat vorhanden war, woran und worauf Gott durch die Einhauchung der Seele wirkte, um es persönlich zu vollenden; daß darum b) der Mensch als persönliches Wesen das Produkt der Aktion, und endlich c) die Gottebenbildlichkeit des Produktes das Ziel der Aktion darstellt. Dagegen bestehen in dieser dreifachen Richtung die Unterschiede, daß bei jener natürlichen Union a) das eingegossene Prinzip vor der Eingießung auch in sich selbst nicht existirte, geschweige etwas Ungeschaffenes war, sondern in der Eingießung und ad hoc geschaffen wurde; daß b) die Produktion des Menschen als persönlichen Wesens die Produktion des Menschen als Natur und zugleich eine schöpferische Produktion des persönlichen Prinzips einschließt, und daß endlich c) das Ziel der Aktion nur in einer endlichen und unvollkommenen Ebenbildlichkeit mit Gott besteht, und daher namentlich das Subjekt derselben mit Gott nicht auch in seiner Heiligkeit assimilirt wird. 522

2. Mit derjenigen actio unitiva, welche in der Eingießung der Gnade und der dadurch vermittelten Eingießung des hl. Geistes in die begnadigte Creatur besteht, hat die actio unitiva bei Christus darin Aehnlichkeit, daß a) das Substrat derselben eine durch Selbstmittheilung Gottes übernatürlich zu vollendende geistige Natur ist; daß sie b), weil nicht die Natur als solche vollendend, wesentlich ein Werk der übernatürlichen freien Gnade Gottes ist, und endlich c) wesentlich auf die Heiligung und zwar die höchste Heiligung einer geschaffenen Natur abzielt. Sie unterscheidet sich aber von der ersteren Aktion darin, daß sie a) eine geistige Natur zugleich persönlich vollendet, mithin b) bloß eine Natur, nicht auch eine geschaffene Person als Subjekt, dem die Gnade erwiesen wird, voraussetzt, und c) der durch die Union selbst constituirten Person die Heiligung so zu Theil werden läßt, daß dieselbe in der Constitution dieser Person enthalten ist. 523

Hieraus ergibt sich insbesondere, wie die actio unitiva in Christus in einer ganz besonderen und einzigen Weise ein Werk der Gnade und der gnadenreichen Prädestination ist. 524

Sie ist in ganz besonderer und einziger Weise ein Werk der Gnade, nicht nur weil die gratia unionis die kostbarste Gabe ist, welche Gott einer geschaffenen Natur mittheilen kann, sondern auch deßhalb, weil diese Gabe weniger, als jede andere, von der Natur, der sie zu Theil wird, verdient werden kann. Denn abgesehen davon, daß diese Gabe mehr über die Ansprüche und Kräfte der geschaffenen Natur hinausragt als jede andere, liegt in ihrer Verdienbarkeit sogar ein innerer Widerspruch. Verdienen kann eine Natur nur durch ihre Thätigkeit; thätig sein aber kann sie nur in Voraussetzung ihrer Subsistenz; die hypostatische Union aber gibt erst der

Natur ihre Subsistenz. Dagegen hat diese Gnade zugleich das Eigenthümliche, daß sie, indem sie Christus eben als persönliches Wesen constituirt, alle in ihr enthaltenen Vorzüge, soweit diese Christo als einem persönlichen Wesen zukommen, demselben nicht als von Außen kommende, sondern als in seiner Constitution enthalten zutheilt und aneignet, mithin ebenso und noch mehr zu seinem wesentlichen und natürlichen Eigenthume macht, wie dem natürlichen Menschen die ihm von Gott geschenkten geistigen Vermögen wesentlich und natürlich sind.

525 Ebenso ist die actio unitiva in ganz besonderer Weise ein Werk der gnadenreichen Prädestination. Während sie nämlich, wie alle andern übernatürlichen Werke, aus einem gnadenvollen Rathschlusse Gottes hervorgeht, wodurch die Creatur zum Stande einer übernatürlichen Vollkommenheit bestimmt, berufen und erhoben wird, und darum wahrhaft unter den allgemeinen Gesichtspunkt der Prädestination fällt: ist dieser Rathschluß doch nicht auf eine geschaffene Person gerichtet, die durch denselben zu einem ihre natürliche Würde überragenden Stande der Vollkommenheit erhoben werden soll, sondern bloß auf eine geschaffene Natur. Wenn man daher als Substrat der Prädestination, wie es gewöhnlich geschieht, ein persönliches Wesen annimmt, welches zu einem übernatürlichen Stande der Vollkommenheit bestimmt, berufen und erhoben wird: dann ist die Prädestination des Menschen Christus zu seiner übernatürlichen Vollkommenheit in analoger Weise zu denken, wie die Prädestination des natürlichen Menschen zu seiner natürlichen Vollkommenheit als Ebenbild Gottes und Herr der sichtbaren Welt, d. h. als ein göttlicher Rathschluß, wodurch Christus schon in und mit seinem Ursprunge vermöge seiner Constitution in seine übernatürliche Vollkommenheit eingesetzt wird — mithin als ein solcher Rathschluß, welcher mit dem das Zustandekommen dieses bestimmten persönlichen Menschen festsetzenden Rathschlusse zusammenfällt oder vielmehr darin eingeschlossen ist.

526 Der wesentliche Unterschied des Werkes der Gnade und der Prädestination in Christus und in den einfachen Creaturen hebt aber durchaus nicht auf, daß man von Christus sagen kann, er sei als das erhabenste Werk der Gnade und der Prädestination das vollkommenste Beispiel und Vorbild des Wirkens der göttlichen Gnade und Prädestination. Denn einerseits bleibt es immer wahr, daß die Bewirkung der hypostatischen Union gegenüber ihrem Substrate, der menschlichen Natur, ebenso und noch mehr den Charakter der reinsten Gnade und der übernatürlichen Erhebung hat, wie die Bewirkung der einfachen Gnadenunion; und andererseits wird das Produkt derselben, oder Christus selbst, durch sie zu einem solchen Vorbilde der Begnadigung und Erhebung der Creaturen gemacht, daß die letzteren eben in ihm, durch ihn und seinetwegen begnadigt werden können und sollen, daß er also nicht bloß Vorbild, sondern ursachliches Vorbild oder *causa* exemplaris für die übrigen Begnadigten ist.

527 Vgl. über die Prädestination Christi insbes. *Thom.* 3. p. q. 24, dazu Suarez u. *Salm.* Man knüpfte die Frage an den Text der Vulg. von Röm. 1, 3: qui [factus ex semine Abrahae sec. carnem] praedestinatus est Filius Dei, wo der griech. Ausdruck ὁρισθείς nicht nothwendig diesen Sinn hat und von den VV. auch vielfach anders gedeutet wird. Sachlich aber kann und muß unbedenklich von einer Prädestination Chr-

gesprochen werden, und zwar nicht von einer Prädestination des präexistirenden Sohnes Gottes zum Menschsein, da dieses für jenen nicht eine gnadenvolle Erhöhung ist, sondern umgekehrt von der Prädestination des Menschen Christus zu den nicht in seiner Menschheit eingeschlossenen oder durch seine Menschheit ihm zukommenden, sondern ihm als Menschen durch die der Menschheit mitgetheilte gratia unionis zu Theil gewordenen göttlichen Privilegien, welche bei ihm, ähnlich wie bei den begnadigten reinen Creaturen, in der göttlichen Sohnschaft sich zusammenfassen lassen. Auf die subtile Frage, ob „der Mensch Christus" im Sinne des Subjektes der Prädestination bloß überhaupt das suppositum dieser bestimmten menschlichen Natur, abgesehen von dem bestimmten göttlichen Charakter der Person (*Suarez*), oder in seiner Identität mit der göttlichen Person bezeichne (*Salmant.* und überhaupt die strengeren Thomisten), wollen wir hier nicht eingehen. — Den Umstand, daß die Menschheit Christi noch weniger als irgend eine andere geschaffene Natur in der Lage war, die ihr mitgetheilte Gnade zu verdienen, hat *August.* mehrfach benützt, um sie als das praeclarissimum lumen praedestinationis et gratiae gerade nach der Seite der Unverdienbarkeit der Gnade darzustellen; so z. B. de praedest. SS. cap. 15. Vgl. v. Schäzler § 41.

Hinsichtlich der Gratuität der hypostatischen Union erörtern die TT. zu 3. p. q. 2. a. 11 sehr eingehend die Frage, ob die Incarnation, wie nicht durch Christus selbst, so auch nicht durch andere Personen, namentlich die vor derselben lebenden Altväter und besonders durch die bei derselben unmittelbar betheiligte Mutter Christi habe verdient werden können. An ein meritum *de condigno* bez. der hypostatischen Union in sich selbst ist unter keinen Umständen zu denken, weil dieses überhaupt nicht bez. der Anderen zu erweisenden Gnaden, und um so weniger bez. einer so hohen, alle anderen Gnaden umfassenden Gnade stattfinden kann. Auch ein meritum *de congruo* hat insofern Schwierigkeit, als die Incarnation resp. das auf Grund derselben von Gott vorausgesehene Verdienst Christi thatsächlich der Grund aller Gnaden ist, durch welche erst irgend welches übernatürliche Verdienst von Seiten der Menschen möglich wird. Diese Schwierigkeit wird umgangen, wenn das meritum de congruo entweder bloß im Sinne einer *dispositio* congrua, d. h. einer angemessenen Vorbereitung auf die in sich ganz und ausschließlich vom freien Rathschlusse Gottes abhängige Verwirklichung der Union verstanden oder doch im Sinne einer Erwirkung nur auf gewisse Umstände der Verwirklichung, z. B. in dem bestimmten Geschlechte oder im Schooße einer bestimmten Mutter, bezogen wird. Bei Abraham und David tritt ein derartiges Erwirken der Incarnation innerhalb ihres Geschlechtes deutlich zu Tage, aber ebenso auch die Beschränkung des meritum auf das einfache congruum, weil Gott aus freiestem Rathschlusse gerade ihnen mit Rücksicht auf ihre Tugend die Verheißung gab. Ein wesentlich anderes meritum kann man auch der sel. Jungfrau nicht zuschreiben. Auch sie verdiente in keiner Weise die Incarnation in sich; wohl aber verdiente sie durch die ihr verliehene Gnade de condigno den Grad der Heiligkeit, wodurch sie eine des von Gott verheißenen Christus würdige Mutter werden konnte; und inwiefern sie vermöge der durch ihr Verdienst erworbenen Heiligkeit vor allen anderen Frauen und allein seiner würdig war, kann man auch sagen, sie habe de congruo verdient, daß gerade sie wirklich die Mutter Christi wurde.

In der späteren Scholastik hat das Wechselverhältniß der Verdienste Christi und der Vorväter zu vielfachen spitzfindigen Hypothesen und Controversen Veranlassung gegeben. Namentlich hat man hier den Begriff eines meritum *compensatorium* (sc. doni jam dati vel aliunde decreti) im Gegensatz zum meritum impetratorium hereingezogen, indem man bald sagte, die merita Christi seien bezüglich der Gnade der Vorväter nur ein meritum compensatorium — was mindestens sehr bedenklich —, bald, die merita patrum seien ein solches meritum für die ihnen durch Christus impetratorisch verdiente Gnade. S. darüber bes. *Reynaud* l. 3. sect. 2. cap. 2.

3. Der Unterschied der actio unitiva in Christus von den beiden andern mit ihr in Parallele gebrachten Aktionen läßt sich positiv dadurch bezeichnen, daß sie hinsichtlich des durch dieselbe constituirten oder erzeugten Wesens den Charakter einer zeugenden Aktion hat. Die von Gott durch die Eingießung der Seele in den Leib vollzogene Erzeugung des natürlichen Menschen hat nämlich im Gegensatze zur Zeugung den Charakter

der Erschaffung, weil die eingegossene Seele nicht der Substanz Gottes entnommen, sondern aus Nichts erschaffen, und so auch das durch dieselbe erzeugte Subjekt schlechthin etwas Erschaffenes ist. Die Mittheilung der Gnade resp. des hl. Geistes aber stellt zwar insofern eine gewisse Zeugung aus Gott dar — und wird auch wirklich so genannt —, als in ihr göttliches d. h. gottähnliches Leben durch eine gewisse Mittheilung der göttlichen Substanz mitgetheilt wird; doch auch sie hat keineswegs den wirklichen Charakter einer zeugenden Aktion im strengen Sinne des Wortes, da die mitgetheilte göttliche Substanz hier nicht zur substanziellen Constitution eines durch diese Mittheilung zu erzeugenden Wesens verwandt wird und daher die Natur und das Leben Gottes nicht substanziell und wesenhaft zu eigen macht, also keine absolute Aehnlichkeit der Natur herbeiführt. Bei Christus dagegen hat die actio unitiva wesentlich die Tendenz, einerseits nicht eine geschaffene, sondern die eigene Substanz Gottes mit dem geschöpflichen Substrate zu vereinigen, und anderseits dieselbe so zu vereinigen, daß sie als constitutives Prinzip in das mit dem Substrate constituirte persönliche Wesen eingeht und dadurch diesem die göttliche Natur selbst zu eigen macht; sie ist also die Erzeugung eines Wesens durch Mittheilung der Substanz des Erzeugers, wodurch das erstere dem letzteren in seiner Natur ähnlich wird, also in voller Wahrheit eine zeugende Aktion.

581 In dieser Eigenschaft hat dann die actio unitiva die innigste Verwandtschaft mit der ewigen Zeugung des Logos in sich selbst, ohne darum ihrem Begriffe nach mit dieser zusammenzufallen, resp. ohne daß der Name der Zeugung beiderseits adäquat dieselbe Bedeutung hätte. Der Logos in sich wird nämlich in der generatio aeterna durch Gott gezeugt, inwiefern er seiner ganzen Substanz nach aus Gott und in Gott hervorgeht, in ähnlicher Weise, wie die Frucht einer Pflanze ganz aus dieser und in dieser hervorgeht. Christus als solcher aber wird, wie sein Name es andeutet, in der actio unitiva durch Gott gezeugt, indem er durch Eingießung der göttlichen Substanz des Logos in die von ihr verschiedene Substanz des Fleisches oder durch substanzielle Verbindung der ersteren mit der letzteren constituirt wird, wie durch die Verbindung des Samens mit der Erde eine Pflanze erzeugt wird. M. E. W. die Art und Weise der Mittheilung der Substanz des Erzeugenden an und in das Erzeugte, wodurch die Erzeugung eben zur Zeugung sich gestaltet, geschieht im ersteren Falle gleichsam durch eine Herausgestaltung oder Herausbildung aus der Substanz des Zeugenden, im zweiten durch eine Hineingestaltung oder Hineinbildung in ein dem Zeugenden äußerliches Substrat. Darum aber, weil auch die actio unitiva, nicht zwar in Bezug auf die Menschheit Christi, sondern in Bezug auf den Menschen Christus Zeugung durch und aus Gott genannt werden kann, ist dieselbe nicht schlechthin als eine zweite Zeugung der Person Christi, geschweige denn als ein zweiter selbstständiger Grund der göttlichen Sohnschaft in Christus zu betrachten. Im Gegentheil ist dieselbe in organischer Verbindung mit der ewigen Zeugung zu betrachten und stellt sich in dieser Verbindung auch von selbst dar, wie sich sogleich zeigen wird.

582 V. Bisher haben wir bei der actio unitiva die der Menschheit ein-

gegossene göttliche Hypostase einfach als solche in's Auge gefaßt und davon abstrahirt, daß diese Hypostase selbst wieder das Produkt einer göttlichen Aktion, nämlich der ewigen und immanenten Zeugung Gottes, ist. Dadurch, daß dieselbe speziell unter diesem Gesichtspunkte betrachtet wird, tritt die *actio unitiva* selbst in organische Verbindung mit der *generatio aeterna*, und zwar in mehrfacher Weise.

Wenn man die actio unitiva unter dem Gesichtspunkte der Annahme 883 eines zweiten äußern und zeitlichen Seins von Seiten des Sohnes Gottes betrachtet: dann ist das Verhältniß derselben zur generatio aeterna dieses, daß der durch letztere von Ewigkeit im Schooße des Vaters existirende Sohn durch jene nach Außen hervortritt; und so ergänzen sich dann beide Aktionen, unter dem Gesichtspunkte des Ausgehens aus Gott, zu dem Begriffe der Sendung des Sohnes Gottes nach Außen oder auch, unter dem Gesichtspunkte der Erzeugung, zu dem Begriffe der äußeren Geburt (partus) des im Schooße des Vaters gezeugten Sohnes.

Wie aber die Annahme des zeitlichen Seins durch den Sohn Gottes 884 zur Voraussetzung hat, daß die Frucht der ewigen Zeugung substanziell in eine geschaffene Natur eingegossen wird: so beruht die Sendung und äußere Geburt des Sohnes Gottes auf einer Hineinbildung der Frucht der ewigen Zeugung in eine geschaffene Natur, welche unter dem Begriffe der Hineinzeugung in ein äußeres Substrat sich an die letztere als eine Herauszeugung aus und in dem Inneren Gottes anschließt und so als Fortsetzung der ewigen Zeugung nach Außen betrachtet werden kann. Noch deutlicher tritt das organische Verhältniß der beiden Aktionen hervor, wenn man darauf sieht, wie beide in der Erzeugung Christi, als des eigentlichen Produktes der actio unitiva, zusammenwirken. Denn Christus als solcher kommt dadurch zu Stande oder wird dadurch erzeugt, daß die durch die ewige und darum noch fortwährend dauernde Zeugung aus dem Vater hervorgehende Hypostase des Logos vermöge der actio unitiva mit der menschlichen Substanz zu Einem Ganzen zusammengebildet wird. In Folge dessen wirken beide Aktionen in der Erzeugung Christi so zusammen, daß sie bezüglich dieses Produktes eine Gesammtaktion bilden, welche als solche nicht bloß Erzeugung, sondern Zeugung Christi durch Gott den Vater und aus demselben genannt werden kann, und zwar ebenso wahrhaft und eigentlich, ja noch wahrhafter, als die Erzeugung eines bloßen Menschen durch geschlechtliche Zeugung durch einen menschlichen Vater, in welcher ebenfalls nicht die ganze Substanz des Gezeugten, geschweige das personbildende Prinzip, aus der Substanz des Vaters herkommt. Diesen Namen aber verdient die Erzeugung Christi um so mehr, weil vermöge der Concurrenz der beiden Aktionen das gemeinschaftliche Produkt, Christus, eben als ein solches erzeugt wird, welches durch Mittheilung der göttlichen Substanz aus dem Vater dessen ganze Natur empfängt und als eine von ihm verschiedene Person in der Aehnlichkeit der Natur oder als sein Ebenbild aus ihm hervorgeht. Es ist dabei ganz gleich, ob man in dieser Zeugung Christi die beiden Aktionen nebeneinander als zusammenwirkend denkt oder in recto, und zunächst die actio unitiva als Zeugungsakt betrachtet, wie denn auch eben diese bei der geschlechtlichen Zeugung schlechthin Zeugung genannt wird; man muß nur im Auge behalten,

daß dort, wie hier, das Produkt der actio unitiva nur darum eigentlich und vollkommen gezeugt wird, weil der Zeugende das, was er durch dieselbe einigt oder eingießt, aus und in sich selbst gezeugt hat. Diese Anschauungsweise liegt sowohl den evangelischen Stellen zu Grunde, worin Christus die göttliche Sohnschaft auf Grund seiner Besiegelung oder Salbung durch den Vater behauptet, wie den apostolischen, worin die Salbung Christi durch Gott durch seine Zeugung aus Gott bestimmt und begründet wird (s. oben n. 123).

585 Obgleich nun nach dem oben Gesagten die actio unitiva und damit auch die Erzeugung Christi als solchen dem heiligen Geist zugeschrieben wird und ebenso dem Sohne Gottes selbst zugeschrieben werden kann und muß: so liegt doch auf der Hand, daß dieselbe unter dem Namen und in der Form der Zeugung weder dem heiligen Geiste noch dem Sohne Gottes selbst, sondern nur dem Vater zugeschrieben werden kann, und zwar aus einem doppelten Grunde. Die Zeugung eines zusammengesetzten Wesens überhaupt geschieht dadurch, daß das gezeugte Produkt durch ein von dem zeugenden Prinzip aus sich selbst erzeugtes Element gebildet und gestaltet wird; die die Menschheit Christi zum Christus gestaltende Hypostase des Logos ist aber weder aus dem heiligen Geist noch aus sich selbst, sondern nur aus dem Vater erzeugt. Und speziell involvirt die Zeugung eines persönlichen Wesens durch eine Person, wenn die Zeugung, wie hier, keine mütterliche Zeugung ist, ein solches prinzipielles Verhältniß, worin die zeugende Person durch ihre Wirksamkeit die Existenz des das gezeugte Wesen constituirenden persönlichen Prinzips bewirkt und begründet. Da nun die Existenz des persönlichen Prinzips in Christus, nämlich des Logos, weder vom heiligen Geiste, noch von ihm selbst, sondern bloß vom Vater bewirkt wird: so kann auch nur der Vater des Logos das zeugende Prinzip oder der Vater Christi sein. Wie daher Gott Vater allein in der allen Personen gemeinsamen actio unitiva den Logos in die Welt senden oder nach Außen gebären kann: so kann auch nur von Gott Vater allein gesagt werden, daß er Christum zeuge (s. u. n. 571).

§ 229. Der übernatürliche Ursprung der Menschheit Christi durch den hl. Geist aus Maria der Jungfrau oder die *actio productiva humanitatis* im Verhältniß zu dem göttlichen schöpferischen und dem menschlichen zeugenden Prinzip in der Empfängniß des Fleisches Christi.

Literatur: *Lomb.* in 3. d. 3. dazu *Bonav.*, *Est.*; *Thom.* ibid. u. 3. p. q. 31—34; dazu *Suarez* u. *Sylvius*; *Thomassin* l. 2. c. 3—4; *Reynaud* l. 3. sect. 2. c. 3; v. Schäzler, § 13; Oswald, § 11—12; Morgott, Mariologie, passim; *Borgianelli*, la maternità divina.

586 Die Glaubenslehre von der Incarnation des Logos durch den heiligen Geist schließt in ihrem vollen Umfange nicht nur ein, daß die Union selbst durch übernatürliche Wirksamkeit Gottes bewerkstelligt worden, sondern auch, daß das angenommene „Fleisch" nicht vorher bereits existirt habe, vielmehr im Augenblicke der Union eigens für sie gebildet oder erzeugt, und zwar ebenfalls durch übernatürliche Wirksamkeit des heiligen Geistes, nicht durch die eines natürlichen Zeugungsprinzips, gebildet und erzeugt

worden ist, sodaß in der Bewirkung der Incarnation des Logos, resp. in der Produktion Christi, die actio productiva humanitatis und die actio unitiva zu Einer göttlichen Gesammthandlung sich verbinden. Zugleich aber weist die Glaubenslehre darauf hin, daß der heilige Geist das Fleisch Christi aus Maria der Jungfrau gebildet habe, und zwar in der Weise, daß Christus seiner Menschheit nach wahrhaft aus Maria gezeugt und geboren worden, daß mithin die übernatürliche Wirksamkeit des heiligen Geistes die Concurrenz einer mütterlichen Zeugung in der Produktion der Menschheit Christi, resp. Christi selbst, nicht ausgeschlossen, vielmehr ausdrücklich beabsichtigt und geradezu begründet habe. So erscheinen nach den Symbolen die göttliche Aktion des heiligen Geistes und die mütterliche Aktion Maria's neben einander und in einander, und Maria als ein dem heiligen Geiste untergeordnetes und von ihm beeinflußtes (natus de Spiritu S. ex Maria Virgine) und in Gemeinschaft mit demselben wirkendes (natus ex Spiritu S. *et* Maria Virgine) Prinzip der Menschheit Christi oder Christi seiner Menschheit nach.

Um den Charakter und die Bedeutung dieser verschiedenen Aktionen, wodurch die Menschheit Christi entsteht, in sich selbst und im Verhältniß zu einander, sowie weiterhin zu denjenigen, wodurch der Mensch, auf den sie abzielen, zum Christus wird, nämlich zu der actio unitiva und der generatio aeterna, zu beleuchten, beginnen wir mit der niedrigsten Aktion, um von da bis zur höchsten Aktion aufzusteigen, resp. mit demjenigen Prinzip, welches die Materie der Bildung Christi darbietet, um von ihm aus bis zu demjenigen Prinzip fortzuschreiten, aus welchem die Form stammt, die Christus zum Christus macht. 887

I. Was zunächst das Verhältniß Maria's zur Produktion der Menschheit Christi betrifft, so besagt die Nicänische Formel: incarnatus est ex Maria Virgine, zunächst, daß 1) Maria das *principium materiale* des Fleisches Christi gewesen, daß also dessen Stoff oder Substanz aus ihrem Fleische entnommen und nicht vom Himmel herabgebracht oder wie das Fleisch Adams direkt aus der Erde entnommen sei. Aber die bloße Hergabe des Fleisches genügt noch nicht, wenigstens nicht in dieser Allgemeinheit, um mit dem apostolischen Symbolum sagen zu können, daß Christus aus Maria und von ihr gezeugt sei; sonst müßte man auch von Eva sagen können, daß sie aus Adam gezeugt sei. Dazu ist vielmehr nothwendig, daß 2) Maria im Wesentlichen in derselben Weise, wie jede andere Mutter auch durch natürliche Thätigkeit zur Gestaltung des Leibes Christi mitgewirkt habe. 888

Diese Mitwirkung liegt a) an erster Stelle darin, daß die natürliche Thätigkeit der Mutter vor der Einwirkung des äußern, zur Zeugung concurrirenden Prinzips die Gestaltung eines menschlichen Leibes vorbereitet und einleitet, indem sie einen organischen, der Befruchtung fähigen Keim als materia proxima für jene Gestaltung bildet, der nur einer entsprechenden Determination von Außen bedarf, um effektiv ein menschlicher Leib zu werden und so zu einer lebendigen Frucht der Mutter zu erblühen. b) An zweiter Stelle liegt die Mitwirkung der Mutter bei der Gestaltung der proles darin, daß sie auf die volle Ausgestaltung und 889

Entwicklung der Frucht einwirkt, dadurch die Frucht soweit fördert, bis dieselbe zum selbstständigen Leben außer der Mutter fähig ist, und alsdann dieselbe zu Tage befördert. Die erstere dieser Thätigkeiten, wodurch die Mutter in der Empfängniß, d. h. in der Aufnahme der befruchtenden Einwirkung, zum ersten Zustandekommen der proles mitwirkt, ist die fundamentale und wichtigere, und die in ihr gegebene Mitwirkung wird daher auch mit Vorzug zeugende Mitwirkung genannt. Die zweite hingegen, als eine fördernde und befördernde, ist die sekundäre, und als Gebären (parere, τίκτειν) resp. als Vorbereiten der Geburt (parturire) des Gezeugten von der Zeugung im engeren Sinne, sowohl der mütterlichen, wie der väterlichen, unterschieden, obgleich sie im parturire sich insofern ebenfalls als eine zeugende Thätigkeit darstellt, als sie eine stete Mittheilung der Substanz der Mutter an die proles involvirt, und so mit der ersten fundamentalen Thätigkeit zusammen die ganze der Mutter eigenthümliche Zeugungsthätigkeit bildet. Wie jedoch selbst das Gebären im engsten Sinne, das edere in lucem, als Abschluß der zeugenden Thätigkeit der Mutter oder als Produktion = Hervorführung des Gezeugten nach Außen, zuweilen, besonders in den antiken Sprachen, als Zeugen (γεννᾶν, gignere) bezeichnet wird: so läßt sich auch umgekehrt die ganze zeugende Thätigkeit, inwiefern sie eine der Mutter spezifisch eigenthümliche ist, als Gebären bezeichnen, indem sie darauf gerichtet ist, einem von Außen in die Mutter aufgenommenen Kerne eines lebendigen Wesens seine volle Gestalt und Entwicklung zu geben und so denselben zu Tage zu fördern.

540 Für das Verständniß des Dogmas von der Mutterschaft Mariä ist es von hoher Wichtigkeit, daß man ihre zeugende Thätigkeit nicht nach dem abstrakten Begriff der Zeugung, wie er auch dem Vater zukommt, sondern nach dem spezifischen Begriffe, wie er der Mutter als solcher zukommt, bemißt; denn fast alle Schwierigkeiten, welche die Häretiker gegen die Gottesmutterschaft Mariä erhoben, und alle Gründe, wegen deren Manche, an dem Ausdruck Dei genitrix Anstoß nehmend, diesen bloß als eine figürliche Redeweise statt Deipara nehmen wollen u. s. w., rühren im Grunde daher, daß man jenen spezifischen Charakter aller, auch der natürlichen, mütterlichen Zeugung außer Acht läßt. Im Gegensatze zur väterlichen Zeugung ist die mütterliche wesentlich nur Mitwirkung mit einem anderen Prinzip, welches eigentlich über die Existenz des Produktes entscheidet und von dem mithin prinzipiell die Existenz der zu zeugenden Person abhängt. Wie gegenüber dem auf sie einwirkenden Prinzip, so verhält sich die Mutter auch gegenüber der Person, deren Mutter sie wird oder ist, nur dienend, indem sie durch ihre zeugende Thätigkeit derselben einen Leib vorbereitet oder ausgestaltet und so nicht direkt zu deren Existenz als Person, sondern bloß zur materiellen Seite ihres Wesens oder ihrer Substanz beiträgt und sie in dieser nach Außen darstellt. Wie diese Gründe es sind, welche bewirken, daß man in Gott nur von einer väterlichen, nicht von einer mütterlichen Zeugung reden kann: so bewirken sie auch, daß die mütterliche Zeugung ohne alle Schwierigkeit auf eine Person bezogen werden kann, welche in sich selbst bereits vor jener Zeugung existirt und durch dieselbe nur ein zweites, leibliches Dasein empfängt.

Die TT. fassen meist den Inhalt und die Form der zeugenden Thätigkeit Maria's nach ihrem primären Momente so, daß sie sagen: Maria habe durch die Bereitung ihres Blutes, resp. durch Ausscheidung eines Theiles ihres Blutes, die materia proxima des Fleisches Christi geliefert, und viele läugnen auch ausdrücklich, daß man bei ihr von einem semen mulieris reden könne. Indeß dieser Name wird ja ausdrücklich im Protoevangelium gebraucht, und ohne den ihm zu Grunde liegenden Begriff eines naturgemäß auf die aus ihm zu gestaltende Frucht eingerichteten mütterlichen Keimes ist bei Maria, wie bei den natürlichen Müttern, der Begriff der Zeugung nur mangelhaft aufrecht zu halten. Dieß haben schon früher manche TT. eingesehen (vgl. *Reynaud* l. c.) und es ist vollends nach den Resultaten der neueren Physiologie festzuhalten (vgl. B. III. n. 421). Daraus, daß die VV. in der Regel von der Bildung des Leibes Christi aus dem Blute Maria's reden, läßt sich hiegegen kein Schluß ziehen. Denn die VV. verstehen mit der hl. Schrift unter Blut überhaupt auch bei der männlichen Zeugung die materia generationis, also sogar auch das semen virile. Namentlich betonen schon viele ältere TT., daß man, wie auch die VV. oft thun, wenigstens zugleich sagen müsse, der Leib Christi sei ex *carne* Virginis gebildet. (Vgl. *Frassen.* de inc. disp. 3. a. 3. s. 3.) — Theologisch höchst bedenklich wird die formatio ex sanguine besonders dann, wenn man mit *Scot.* (in 3. d. 3. q. 2) annimmt, das Blut sei nicht von der Seele informirt, und das so weit treibt, daß man in unserem Falle sagt, die materia corporis Christi sei niemals von der Seele Maria's informirt, also auch niemals Bestandtheil ihrer Natur gewesen; denn hierdurch würde die wahre Zeugung Christi aus Maria ganz aufgehoben. Dieser Consequenz kann Skotus nur entgehen durch seine Theorie von der aktiven Mitwirkung der Mutter bei der Zeugung im Augenblicke der Empfängniß (s. u.). Das freilich, was die Theologen früher mit den älteren Physiologen seminatio mulieris nannten, ist bei Maria unbedingt unzulässig, weil es mit der seminatio virilis korrespondirt und nur bei dieser vorkommen kann. Dagegen bleibt es ein schöner und sinniger Gedanke, daß bei der sofortigen vollständigen Ausgestaltung des Leibes Christi durch den hl. Geist das Herzblut der Mutter mitverwandt worden sei, wie es natürlicherweise später zur Nahrung und Ausgestaltung der proles concepta verwandt wird. 541

Die Angemessenheit des Ursprunges der Menschheit Christi auf dem Wege der menschlichen Zeugung überhaupt liegt großentheils schon in der engen Beziehung der dadurch begründeten Consubstanzialität Christi mit dem Menschengeschlechte auf seine sichtbare und möglichst volle Gemeinschaft mit demselben und auf seine Stellung als Erlöser, speziell als Haupt und Mittler (s. oben n. 172). Insbesondere soll aber auch der zeitliche und leibliche Ursprung Christi ein Reflex und eine Verherrlichung seines ewigen Ursprunges sein, der eben durch wahre Zeugung bewirkt wird. Diese Gründe fordern jedoch keineswegs auch eine väterliche Zeugung, weil diese (s. u. n. 546) der Würde Christi und seiner zur Erlösung erforderlichen Erhabenheit über die Menschen widerspricht. Freilich ist die väterliche Zeugung an sich bez. des aktiven Verhältnisses zum Dasein des Gezeugten weit mehr ein Abbild der ewigen Zeugung als die mütterliche Zeugung; aber eben darum würde ihre Concurrenz mit der ewigen Zeugung bez. desselben Produktes die letztere eher in Schatten stellen als verherrlichen, indem dadurch Gott Vater nicht mehr der einzige Vater seines Sohnes wäre, und der Sohn noch von einem anderen Vater abhängig erschiene. Um so leichter und naturgemäßer aber kann mit der göttlichen väterlichen Zeugung eine menschliche mütterliche Zeugung sich verbinden, da dieselbe sich der ersteren naturgemäß unterordnet. Ueberdieß ist eben sie sogar in zwei Beziehungen, nämlich in Hinsicht auf Mittheilung der eigenen Substanz des Zeugenden an das Gezeugte und die Vollziehung der Zeugung im Schooße des zeugenden Prinzips, ein volleres Abbild der ewigen Zeugung, als die menschliche väterliche; und gerade in diesen beiden Momenten liegt auch vorzugsweise die Bedeutung der menschlichen Zeugung Christi für seine sichtbare und möglichst volle Gemeinschaft mit den übrigen Menschen und weiterhin für seine ganze Stellung als Erlöser der Menschen. Endlich bietet die mütterliche Zeugung Christi noch den Vortheil, daß, wie beim Falle der Menschheit, so auch bei der Erlösung, neben dem Manne auch das Weib als mitthätig auftritt, und daß in der durch die Incarnation vollzogenen Erhöhung und Verherrlichung der menschlichen Natur, worin das männliche Geschlecht durch das Produkt der Zeugung repräsentirt ist, auch dem weiblichen Geschlechte sein eigenthüm- 542

licher Antheil gewährt wird. Der letztere Umstand ist um so mehr von Bedeutung, weil in dieser Auszeichnung des Weibes, neben der im Manne vollzogenen denkbar höchsten Erhebung einer geschaffenen Natur, die denkbar höchste Erhebung einer geschaffenen Person bewerkstelligt wird. Und auch hier ist es nicht zufällig, daß für die höchste Erhebung der Natur gerade das männliche Geschlecht, für die der Person das weibliche Geschlecht ausgewählt wurde; denn die hypostatisch mit Gott vereinigte Natur mußte Gott selbst in seiner herrschenden Stellung und als Bräutigam der Creatur repräsentiren, was nur das männliche Geschlecht vermag, während die höchste Erhebung einer geschaffenen Person zur Gemeinschaft Gottes ihren Ausdruck in dem Verhältnisse der Braut zum Bräutigam findet und daher naturgemäß gerade im weiblichen Geschlecht repräsentirt wird. Vgl. hierzu *Thomassin*. l. 2. c. 1—2; *Thom*. 3. p. q. 31; *Bonav*. in 3. d. 12. a. 2.

543 II. Während Maria in der Erzeugung des Fleisches Christi alles das geleistet hat, was die natürlichen Mütter leisten: ist doch das Prinzip, wodurch, und die Art und Weise, in welcher die bei der mütterlichen Zeugung erforderliche aktive Determination des weiblichen Prinzips von Außen stattfindet, eine wesentlich verschiedene. Indem die Glaubenslehre sagt, Christus sei **vom heiligen Geiste** aus Maria der **Jungfrau** geboren oder vom heiligen Geiste empfangen worden, ist damit einerseits die **natürliche Determination** durch ein materielles männliches Prinzip und einen materiellen männlichen Samen **ausgeschlossen**, und andererseits eine **übernatürliche Determination durch ein rein geistiges Prinzip und eine rein geistige Kraft behauptet**. Dadurch erhält diese Zeugung vor der natürlichen menschlichen Zeugung dieselben Vorzüge, welche im Prolog des Johannesevangeliums **der Zeugung der Kinder Gottes** zugeschrieben werden; d. h. sie ist 1) **nicht aus dem Willen des Mannes**, sondern unmittelbar aus dem Willen Gottes; sie ist 2) **nicht aus dem Willen des Fleisches** auch auf Seiten der Mutter, weil das Begehren des Fleisches in der Zeugung sich nur auf die Gemeinschaft mit dem Manne richtet, sondern aus dem Willen des Geistes; und sie ist endlich 3) auch **nicht** *ex sanguinibus*, d. h. genauer aus der Vermischung des Blutes (letzteres hier im allgemeinen Sinne genommen), sondern aus einem durch geistige Einwirkung von Gott gestalteten und belebten oder zum Aufblühen gebrachten Keime. Außerdem erhält dadurch der Ursprung Christi, unbeschadet der Wahrheit der weiblichen Zeugung, eine besondere Aehnlichkeit **mit dem unmittelbar göttlichen Ursprunge des natürlichen Stammvaters** der Menschen, so jedoch, daß er auch von diesem sich wesentlich unterscheidet, indem er, der Stellung Christi als des **zweiten, aus dem Geschlechte selbst hervorgehenden geistigen Stammvaters** entsprechend, diesen zugleich als **Menschensohn** durch wahre Zeugung hervorgehen läßt. Da neben dem Ursprunge durch unmittelbare Schöpfung und durch natürliche Zeugung in dem Ursprunge Eva's aus Adam sich noch eine dritte Form des Ursprungs findet: so bezeichnen die VV. den Ursprung Christi als die vierte Form, welche die Reihe aller denkbaren Formen menschlichen Ursprungs voll mache und als die vollkommenste von allen von jeder das in sich trage, was in ihr besonders Vollkommenes sich findet (vgl. oben B. III. n. 489).

544 Wie diese übernatürliche und rein geistige Form der Determination **thatsächlich** bei der Zeugung Christi stattgefunden hat: so ist eben sie auch in

dem Maße angemessen, daß die natürliche Form durchaus unangemessen gewesen wäre.

Die Gründe hiefür werden gewöhnlich unter dem Gesichtspunkte der Ehre der Mutter dargestellt, in der Weise nämlich, daß es der Hoheit ihrer Mutterschaft widerspreche, in dem Akte, in welchem sie zur erhabensten Würde erhoben werde, ihre jungfräuliche Würde und Reinheit zu verlieren. Und in der That widerspricht es jener Hoheit nicht nur, daß die Mutter in jenem Akte, nach Art der natürlichen Mutter im gefallenen Zustande, der sinnlichen Lust unterliege; es widerspricht ihr auch überhaupt jede Form der Erniedrigung, wie sie bei der geschlechtlichen Zeugung selbst im Urstande vorhanden wäre. Die Mutter Gottes darf von der sinnlichen Lust auch nicht berührt werden; sie darf als solche nicht unter dem Willen des Mannes stehen; sie darf endlich, wo sie zum Tempel Gottes wird, in keiner Weise ihre körperliche Integrität verlieren. 545

Tiefer gehende Gründe aber finden sich direkt in der Hoheit des Produktes der Zeugung und in der Stellung und Bedeutung der letzteren. 546

1. Zunächst fordert die Gottheit der Person, für welche das Fleisch gebildet wird, und die Würde ihrer ewigen Zeugung, daß kein von Gott selbst verschiedenes väterliches Prinzip in der Bildung mitwirke, weil das väterliche Prinzip in der menschlichen Zeugung durch seinen Willen wesentlich die thatsächliche Existenz des Produktes überhaupt, und speziell die Existenz der Seele, und damit naturgemäß auch die Existenz der Person selbst bestimmt; das zeitliche Sein einer göttlichen Person aber darf nicht durch den Willen einer Creatur bestimmt werden, und namentlich darf sie bezüglich ihrer Seele nicht in ein Verhältniß der prinzipiellen Abhängigkeit von einer Creatur treten; überdieß darf sie nicht in ein solches Verhältniß zu einem geschöpflichen Prinzipe treten, wodurch sie in sich selbst, wenn auch nicht wirklich davon abhängig würde, so doch abhängig erschiene. — 2. Die zeitliche Zeugung Christi aus der Mutter darf nicht nur nicht mit seiner ewigen Zeugung in Widerspruch stehen; sie muß zugleich ein möglichst vollkommenes Abbild der ewigen Zeugung sein; das ist sie aber nur dadurch, daß sie, wie diese, durch eine rein geistige und heilige Macht aus einem einzigen zeugenden Prinzipe ohne Verletzung der Integrität desselben hervorgeht. M. a. W.: Wie dort der Sohn Gottes in sich selbst als Licht vom Lichte gezeugt wird, so muß auch seine leibliche Zeugung nicht durch Vermischung materieller Elemente, sondern durch himmlische Einwirkung auf das irdische Element bewirkt werden. — 3. Ueberdieß muß die Produktion der Menschheit und des menschlichen Fleisches selbst, resp. die Determination des mütterlichen Prinzips, in einer Weise erfolgen, daß sie nicht bloß äußerlich, sondern innerlich auf die Einigung mit dem Produkte der ewigen Zeugung gerichtet ist; das aber kann nur geschehen, wenn sie ebenso auf übernatürliche Weise durch ein übernatürliches Prinzip erfolgt, wie die Einigung selbst. — 4. Andererseits muß der leibliche Ursprung Christi so beschaffen sein, daß Christus dadurch zwar wahrhaft in den Zusammenhang des Geschlechtes eintritt, aber zugleich nicht in Abhängigkeit von dem ersten Haupte und dem hierdurch bedingten Einflusse der Sünde desselben steht, vielmehr als das neue höhere Haupt des Geschlechtes schon kraft seiner Ursprungsweise über dasselbe hervorragt, und als Prinzip der Neugestaltung und Neuschaffung des Geschlechtes von oben her durch eine der Erschaffung des ersten Stammvaters und der ersten Stammmutter analoge That Gottes in das Geschlecht eingeführt wird. — 5. Demgemäß mußte ferner die leibliche Erzeugung Christi zugleich Urbild und Unterpfand der geistigen und heiligen Wiedergeburt der Menschen zu Kindern Gottes und weiterhin der glorreichen Wiedergeburt des ganzen Menschen in der Auferstehung sein, also, wie diese, unmittelbar von Gott selbst durch geistige Macht vollzogen werden. Insbesondere mußte sie auch ein Vorbild sein für die jungfräuliche Mutterschaft der Kirche, wodurch diese als Organ des hl. Geistes in der Wieder-

geburt der Menschen zu Kindern Gottes mitwirkt. — 6. Endlich hängt hiermit zusammen, daß das Fleisch Christi vor allem anderen Fleische sich als lebendigmachendes Fleisch, d. h. als Sitz und Organ der Kraft des belebenden Geistes Gottes, auszeichnen sollte und zwar eigens ad hoc gebildet wurde; als solches aber konnte und durfte es auch nur durch denjenigen gebildet werden, der allein es zu einem lebendigmachenden Fleische gestalten konnte und dem es als Sitz und Organ dienen sollte. Die VV. drücken dieß gerne so aus: Das Brod des Lebens, welches die Kraft des hl. Geistes in sich trage, habe auch durch die Gluth des hl. Geistes bereitet werden müssen. (Vgl. *Thomassin.* l. 2. c. 3—4; *Thom.* 3. p. q. 28. a. 1.)

847 III. Der übernatürliche Einfluß Gottes auf das mütterliche Prinzip in und zu der Erzeugung des Fleisches Christi stellt sich gegenüber der natürlichen Form dieses Einflusses, welcher durch das semen materiale getragen wird und in dem daher der Vater auch den Kern der Substanz des Fleisches liefert, als Einwirkung eines rein geistigen Prinzips und rein geistiger Kraft auf die Gestaltung und Belebung der allein der Mutter entnommenen Substanz des Fleisches dar. In diesem Sinne wird die übernatürliche Einwirkung anschaulich charakterisirt in der Ankündigung der Empfängniß Christi durch den Engel, nämlich als ein Herabsteigen des heiligen Geistes in die Jungfrau und eine Ueberschattung derselben durch die Kraft des Allerhöchsten, worin zugleich eine Anspielung auf die schönsten sinnlichen Bilder einer höheren, ihr Substrat unversehrt lassenden Einwirkung gegeben ist, nämlich auf den Einfluß des Lichtes, des Odems und des Thaues. Sehr sinnig erscheint überdies der heilige Geist nicht einfach Einfluß auf die Jungfrau übend, sondern selbst ihr eingeflößt als der substanzielle Träger oder das Vehikel der vom himmlischen Vater ausgehenden bildenden Kraft, und insofern in der Stellung des bei der natürlichen Form der Zeugung vom menschlichen Vater ausgehenden und seine Kraft in sich tragenden semen materiale — weßhalb denn auch die VV. ihn zuweilen semen divinum nennen. Auf diese Weise wird die himmlische Erzeugung des Fleisches mit der irdischen eben in der Unterscheidung beider so in Parallele gestellt, daß jene auf einen himmlischen. wie diese auf einen irdischen Vater zurückgeführt, und der Proceß der Erzeugung bei jener durchaus nach Analogie der letzteren dargestellt wird. Wie aber die Einflößung des heiligen Geistes im Gegensatz zu der des semen materiale bloß auf die Erzeugung d. h. die Gestaltung des Fleisches Christi, nicht auf die Constitution desselben durch die Substanz des heiligen Geistes, Bezug hat und daher diesen nicht zu einem Elemente der Zeugung macht: so wirkt der heilige Geist hier auch nur auf ein anderes zeugendes Prinzip ein, ohne selbst Prinzip der Zeugung als solcher oder väterliches Prinzip der Menschheit Christi zu werden. Als solches kann hier der heilige Geist aus einem dreifachen Grunde nicht gedacht werden: 1) weil er nicht durch seine Substanz das Fleisch Christi constituirt; 2) weil durch ihn die Menschheit Christi nicht als eine der seinigen consubstanziale oder spezifisch gleiche Natur hervorgebracht wird; und 3) weil er für seine Person keine ihm allein eigenthümliche prinzipielle Stellung zum Fleische Christi einnimmt, sondern als in Gemeinschaft mit den anderen Personen und speziell als in der Kraft des Vaters wirkend aufgefaßt werden muß. Noch weniger kann er wegen seines Einflusses Vater des Menschen Christus genannt

werden, wie schon daraus hervorgeht, daß sonst auch Christus als Gott Vater seiner selbst als Mensch genannt werden könnte. (S. jedoch hierüber u. § 230.)

548 Daß in „dem Herabsteigen des hl. Geistes" der Einfluß auf die Erzeugung des Fleisches Christi der dritten göttlichen Person als Vermittler und Träger zugeschrieben wird, geschieht selbstverständlich wiederum nur *per appropriationem*. Aber diese Appropriation ist eine höchst naturgemäße und sinnvolle. 1) Zunächst wird ja dem hl. Geiste als dem Finger und Odem Gottes überhaupt die Bildung und Belebung des Stoffes, speziell bei der schöpferischen Produktion des ersten Menschen, zugeschrieben. 2) Sodann steht namentlich bei der Bildung des Fleisches Christi die Einwirkung Gottes auf dieselbe in innigster Beziehung zur *actio unitiva*, indem sie das Fleisch eben dazu bildet, um es zum Fleische des Logos zu machen, wie auch nur deßhalb die göttliche Einwirkung an die Stelle der menschlich väterlichen tritt, weil sie allein und als solche, d. h. als göttliche Einwirkung, in entsprechender Weise das Fleisch für jenen Zweck bilden kann; demgemäß muß sie dem hl. Geiste auch aus allen den Gründen appropriirt werden, aus welchen demselben die actio unitiva appropriirt wird (s. oben n. 515). 3) Dazu kommen die meisten oben n. 546 für die Angemessenheit der göttlichen Einwirkung auf die jungfräuliche Zeugung des Fleisches Christi angeführten Gründe, indem namentlich die Assimilation der leiblichen Zeugung mit der geistigen in Gott selbst und in der Creatur, sowie die Bewirkung der übernatürlichen Wiedergeburt der Creatur naturgemäß dem heiligen Geiste zugeschrieben wird. 4) Endlich liegt im Namen des hl. Geistes selbst, wie oben im Texte bemerkt, prägnant angezeigt, wie er die Stelle des natürlichen Vehikels der Zeugung wahrhaft, aber in eminenter und einziger Weise vertritt.

549 Die „Ueberschattung der Kraft des Allerhöchsten" in den Worten des Engels wird von Einigen (bes. Oswald I. S. 283) als ein solcher terminus generativus gefaßt, der schon bei der natürlichen Zeugung auf das Verhältniß des Mannes zum Weibe angewandt und von dort hierhin übertragen werde. Indeß abgesehen davon, daß die Voraussetzung schwer zu beweisen ist, läßt schon die Verbindung der Ueberschattung mit der „Kraft des Allerhöchsten" jene Deutung hier nicht zu. Die sinnliche Analogie dieser Ueberschattung kann nur in der Wolke liegen, welche auch sonst in der hl. Schrift als Symbol der von oben herabsteigenden, befruchtenden, belebenden und erfrischenden Kraft Gottes dient und speziell auch auf den Ursprung Christi angewandt wird in dem prophetischen Rufe: nubes pluant justum. So gefaßt bezeichnet die Ueberschattung den göttlichen Einfluß, wie in seiner Analogie mit dem natürlichen Einfluß des Mannes, so zugleich und noch mehr in seiner Erhabenheit über denselben, nämlich als Einfluß eines himmlischen geistigen Prinzips auf ein irdisches, materielles, und tritt zugleich in engste Verbindung mit dem „Herabsteigen des hl. Geistes", welches dem Schweben desselben über den Wassern der Urwelt analog zu nehmen ist. Alsdann ergibt sich der herrliche Sinn, daß derselbe Geist Gottes, welcher ursprünglich, auf das Chaos herabsteigend, als Prinzip des Lichtes und des Lebens die erste Schöpfung gestaltete, nun aus der Jungfrau die zweite höhere Schöpfung gestalten werde. Ueberdieß bahnt diese Fassung den Weg zu einer noch tieferen Erklärung der Worte, welche aus der Ueberschattung der Bundeslade durch die die Einwohnung Gottes versinnbildende Wolke gewonnen wird (s. u.), und tritt in naturgemäße Verbindung zu dem tieferen Sinne der obumbratio, resp. der Worte nubes pluant justum, welcher die actio unitiva mit umfaßt (vgl. o. n. 120 und u. n. 554 f. 564 f.).

550 IV. Daraus, daß an Stelle des natürlichen determinativen Prinzips bei der Zeugung Christi „der Geist und die Kraft des Allerhöchsten" und mithin des allmächtigen Schöpfers der Natur das Zustandekommen der leiblichen Frucht determinirte, ergibt sich von selbst, daß diese Determination hier nicht bloß den Anstoß zur allmäligen, unter dem mitwirkenden Einfluß der Mutter zu vollziehenden Gestaltung des körperlichen Organismus der Frucht geben, sondern sofort und durch sich selbst den ganzen Organismus wenigstens in seinen wesentlichen Theilen herstellen konnte. Daß dieses wirklich geschah, ist schon nach dem Charakter des wir-

kenden Prinzips zu präsumiren und jedenfalls daraus zu folgern, daß andernfalls der Leib nicht der würdige Sitz der göttlichen Person und der vom ersten Augenblicke an geistig thätigen Seele sein konnte. Wie von Seiten des Prinzips wurde daher die erste Gestaltung des Leibes Christi ähnlich, wie die des Leibes des ersten Adam, wenn schon nicht in demselben Umfange, auch von Seiten des Objektes *modo creativo* vollzogen (s. *Damasc.* u. n. 556), und konnte daher in dieser Beziehung Maria nicht ganz so mitwirken, wie die Mutter bei der natürlichen Zeugung. Hiernach fällt hier die ganze erste Bewirkung des Organismus des Leibes Christi auf die Seite des göttlichen Prinzips, indem dadurch „die ewige Weisheit selbst sich ihr Haus baute", und insofern verhält sich Maria gegenüber dem Einflusse des hl. Geistes weit mehr leidend und empfangend, als die natürliche Mutter gegenüber dem Einflusse des Mannes. Aber darum ist sie nicht weniger, als die natürliche Mutter, an der Zeugung ihrer Frucht betheiligt, da sie in anderer Beziehung mehr leistet als diese. Denn wenn sie weniger auf die Gestaltung der Frucht einwirkt, so empfängt sie dafür auch gar keinen materiellen Einfluß von Außen, sondern ist für sich allein das ganze materielle Prinzip der Frucht. Jedenfalls hört wegen des Mangels jenes aktiven Einflusses bei der Jungfrau das Produkt nicht auf, eine von ihr hervorgebrachte Frucht zu sein, in der Weise, wie der Mutter als solcher die Hervorbringung der Frucht zugeschrieben wird; denn auch bei der natürlichen Zeugung wird der Keim zur Frucht schon im ersten Augenblicke der von Außen empfangenen Determination, und das mütterliche Zeugen im Ursprung der Frucht selbst ist im Grunde nur ein Empfangen der Vollendung desjenigen, was die Mutter durch ihre zeugende Thätigkeit für diese Vollendung vorbereitet hat.

551 Einige TT., besonders *Bonav.* (im Anschluß an eine Aeußerung von *Joh. Dam.* s. u. n. 556) und nach ihm noch nachdrücklicher *Scotus* (in 3. d. 3), glauben, zur vollen Wahrung der Mutterschaft Maria's im Augenblicke der Empfängniß selbst noch eine erst jetzt eintretende und unter übernatürlichem Einflusse stehende generative Thätigkeit annehmen zu sollen, die als *ultima praeparatio materiae* eine unmittelbare Mitwirkung mit Gott zur Erzeugung des Produktes darstelle.

552 Die Mehrzahl der TT. findet mit *Thom.* diese Annahme wegen der Vollkommenheit der Mutterschaft nicht nothwendig, im Gegentheil im Hinblick auf die göttliche Einwirkung unzulässig und verlegt daher die generative Thätigkeit der Mutter vor den Augenblick der Empfängniß. Wofern dagegen unter der unmittelbar im Augenblick der Empfängniß stattfindenden Mitwirkung der Mutter bloß das vitale und willige Aufnehmen und Entgegenkommen verstanden wird, welches die Empfängniß selbst als ein aktives und nicht rein passives Empfangen charakterisiren soll: dann ist eine solche Mitwirkung bei Maria ebenso sehr, aber in höherer Form und Weise, anzunehmen, wie bei der natürlichen Mutter, nämlich als ein geistiges und übernatürliches Aufnehmen und Entgegenkommen. Während bei der natürlichen Empfängniß der sinnliche Trieb in derselben konkurrirt und sie zu einem vitalen Akte macht: tritt bei Maria an dessen Stelle, als die mit der göttlichen Einwirkung correspondirende Thätigkeit der Mutter, die übernatürliche Unterwürfigkeit des Geistes unter den Willen Gottes und

die von himmlischer Liebe getragene Hingabe ihres Fleisches unter die Wirksamkeit des hl. Geistes und für den Zweck, für welchen er dasselbe verwenden will, so daß man bei ihr sagen kann, sie habe zugleich im Geiste und im Leibe empfangen. Diese vitale und willige Hingabe des vorher für die Gestaltung zum menschlichen Leibe präparirten Stoffes, welche die TT. *subministratio* materiae nennen, ist denn auch ebenso hinreichend wie nothwendig, um die vorhergehende praeparatio materiae mit der von Außen kommenden formatio materiae in organische Verbindung zu setzen und der ersteren ihre Richtung auf die letztere zu geben.

§ 230. Der übernatürliche Ursprung des ganzen Christus in seiner Empfängniß durch die Concurrenz der den Ursprung seiner Menschheit bewirkenden Aktion mit der unitiven, und beider zeitlichen Aktionen mit der ewigen Zeugung.

Literatur wie oben § 229.

Indem der Leib Christi unmittelbar durch göttliche Einwirkung gestaltet wird, erscheint die ganze Menschheit Christi als unmittelbares Werk Gottes resp. des hl. Geistes, da ja die Seele ohnehin von Gott selbst geschaffen und dem Leibe eingegossen wird. Wie nun hiedurch die Produktion der ganzen Menschheit auf dieselbe bewirkende Ursache zurückgeführt wird, von welcher auch die Bewirkung der hypostatischen Einigung der Menschheit mit dem Sohne Gottes ausgeht: so bildet die productive Aktion mit der unitiven zusammen eine einheitliche Gesammtaktion Gottes, die Produktion des ganzen Christus, welche in passiver Fassung im nicänischen Symbolum Incarnation des Sohnes Gottes vom hl. Geiste, im apostolischen Symbolum Geburt resp. Empfängniß Christi vom hl. Geiste genannt wird. 588

I. Auf diese Gesammtaktion bezogen, erhält dann nach dem hl. Thomas, dem hierin eine große Zahl von VV. vorausgegangen ist (s. *Thomassin* l. 6 c. 1 f.), die Formel der Symbole: *de* Spiritu Sancto einen doppelten Sinn, indem die Partikel de den hl. Geist nicht bloß als Prinzip einer von ihm produzirten geschöpflichen Wirkung, sondern auch als Prinzip der Einführung seiner eigenen göttlichen Substanz in das Produkt und mithin auch in den Schooß der Jungfrau, worin dasselbe entsteht, bezeichnet. Denn die eigenthümliche Wirksamkeit des hl. Geistes in der actio unitiva besteht eben darin, daß er in die von ihm gebildete Menschheit die göttliche Substanz selbst in der Person des Sohnes einführt, was er nur dadurch vermag, daß er selbst dem Sohne konsubstanzial und mithin dessen Substanz auch die seinige ist. In diesem volleren Sinne kann und muß denn auch das Herabsteigen des hl. Geistes in der Verkündigung des Engels verstanden werden, da der Hinweis darauf nicht bloß der Furcht Maria's vor dem Verluste ihrer Jungfräulichkeit begegnen soll, sondern zugleich („propterea") als Grund angeführt wird, warum die Frucht ihres Schooßes etwas höchst Heiliges und der Sohn Gottes selbst sein werde. Gleichwohl tritt der hl. Geist auch hiedurch nicht in ein väterliches Verhältniß zu Christus — weder inwiefern er der Person des Sohnes Gottes die Menschheit als eine zweite Natur aneignet, weil diese Natur nicht aus seiner Substanz entnommen und darum auch nicht seiner Natur gleich-

artig ist — noch inwiefern er die göttliche Substanz in der Person des Logos zur Constitution Christi verwendet, weil er dieselbe nicht als eine von ihm ausgehende, sondern als eine seinem eigenen Ursprunge zu Grunde liegende mittheilt.

554 II. Dieß vorausgesetzt, liegt ferner in der „Ueberschattung der Kraft des Allerhöchsten" der tiefere Sinn, daß in und mit dem Herabsteigen des hl. Geistes „die Kraft des Allerhöchsten" nicht bloß als die dem hl. Geiste mitgetheilte göttliche Macht, wodurch er das Fleisch Christi bilden und mit dem Sohne vereinigen kann und soll, die Jungfrau überschatte, sondern auch die persönliche Kraft des Allerhöchsten, aus welcher der hl. Geist selbst hervorgeht, also der Sohn des Allerhöchsten selbst, in Maria als der wahren Bundeslade, um in ihr zu wohnen, in vollkommenerer Weise sich niederlasse, als sie einst im Nebelglanze über der alten Bundeslade gewohnt hatte, indem sie nämlich aus Maria und in ihr sich ihren eigenen Leib bildet. Dieser Gedanke schwebte denn auch den Vätern vor, wenn sie in der Regel nicht den hl. Geist als dritte Person der Gottheit, sondern die in ihm ihrer geistigen und heiligen Natur nach repräsentirte zweite Person oder den Sohn, der in sich Sprosse und Frucht göttlicher Zeugung ist, als den in Maria sich hinabsenkenden göttlichen Samen bezeichneten, woraus Christus geboren worden sei. Die „Ueberschattung der Kraft des Allerhöchsten" bedeutet demgemäß nicht bloß, daß in der Zeugung Christi die Einwirkung Gottes auf die Gestaltung des Leibes die in der natürlichen Zeugung dem Samen zukommende Einwirkung vertrete, sondern auch, daß die Substanz Gottes in der Person des Sohnes mit dem Produkte jener Einwirkung sich vereinige, und daß gerade sie den ursprünglichen Kern des aus jener Produktion hervorgehenden Wesens darstelle. Unter diesem Gesichtspunkte unterscheiden die VV. in der Empfängniß Christi in Maria, in Hinsicht auf den formalen Inhalt des leidenden Empfangens oder des Annehmens, ein doppeltes Empfangen, nämlich einerseits das Empfangen der Substanz des Logos, in welche die Menschheit hineingebildet werden soll, und andererseits das Empfangen der Einwirkung Gottes, wodurch diese Menschheit gebildet werden soll. Dabei betrachten sie das erstere Moment als das der Natur nach frühere, weil die Substanz des Logos nicht bloß vor der Menschheit existirt, sondern auch den Kern bildet, an welchen die zu erzeugende Menschheit angeschlossen, und die Basis, worauf dieselbe gestellt werden soll.

555 Von hier aus aber ergibt sich sofort ein höchst bedeutungsvoller Gegensatz zwischen dem substanziellen Inhalte der natürlichen und der übernatürlichen Empfängniß. In ersterer empfängt die Mutter vom Vater nur einen materiellen und wurzelhaften Kern der Frucht, worin das dieselbe zur Person gestaltende Prinzip, die geistige Seele, nur ideell (intentionaliter) oder auch in gewisser Weise virtuell enthalten ist, insofern nämlich, als dasselbe naturgemäß von Gott in den durch die Entfaltung der Naturkraft des Kernes gebildeten Leib eingegossen werden muß. In der übernatürlichen Empfängniß Christi hingegen empfängt die Mutter den geistigen Kern ihrer Frucht, welcher bereits als Person und zwar als göttliche Person existirt und als solche auch durch seine eigene geistige

Macht aus der Mutter sich seinen Leib bildet und denselben belebt. In der natürlichen Empfängniß ist daher die Person nur als Ziel derselben deren Gegenstand, während der unmittelbare substanzielle Inhalt derselben nur ein materieller Keim ist; in der übernatürlichen Empfängniß hingegen ist umgekehrt die göttliche Person der substanzielle Inhalt derselben, und zwar der ganze, weil nichts Materielles zu demselben gehört, während der gestaltete Leib nur als Frucht und Ziel Gegenstand der Empfängniß ist. Hiemit hängt zusammen, daß auch die in der Empfängniß stattfindende aufnehmende und hingebende Thätigkeit der jungfräulichen Mutter sich direkt nicht bloß auf die Einwirkung des hl. Geistes resp. deren Produkt, sondern ebenso auf die Person des Logos richtet, indem sie diesen gleichsam mit den Armen himmlischer Liebe erfaßt, um ihn in ihrem Schooße zu betten, ihr Fleisch ihm hingibt, um ihn damit zu bekleiden, und so wiederum zuerst im Geiste und dann im Fleische ihren Sohn empfängt.

Besonders präcis ist diese ganze Lehre ausgesprochen von *Joh. Dam.* l. 3. c. 2: 556 Ubi primum B. Virgo assensa est, Spiritus S. supervenit, qui et purgavit eam, vimque ei *tum ad suscipiendam Verbi Deitatem tum ad gignendum* suppeditavit. Tunc porro in eam obumbravit subsistens vere Dei Altissimi Sapientia et Virtus, Dei Filius, inquam, ille consubstantialis Patri, *divini seminis instar* (οἱονεὶ θεῖος σπόρος), exque castis purissimisque illius sanguinibus carnem anima rationali et intelligente ornatam, conspersionis sc. nostrae primitias, *ipse sibi compegit* — non id quidem seminali procreatione, sed *Creatoris more* per Spiritum S., non ut paullatim per additamenta figura corporis absolveretur, sed uno eodemque momento perficeretur — ipsum Dei Verbum carni factum hypostasis et persona; neque enim Verbum carni in propria persona jam existenti unitum est . . . Quamobrem simul caro, simul Dei Verbi caro, simul caro animata rationalisque et intellectualis.

Die Beziehung der Virtus Altissimi auf den Sohn Gottes ist auch manchen anderen 557 VV., von denen *Damasc.* sie entlehnt hat, eigen (s. *Lequien* zu obiger Stelle). Ja manche ältere VV. gingen so weit, daß sie auch unter dem Spiritus Sanctus bei Lukas nicht die dritte Person in Gott, sondern die zweite verstanden (vgl. *Coustant* praef. ad opp. S. Hilarii Pict. § 1), was zwar nicht theoretisch falsch, aber exegetisch unzulässig ist. Dagegen ist die Beziehung der Virtus Altissimi auf den Sohn auch exegetisch zulässig und höchst wahrscheinlich, weil der Tiefe und Harmonie des Textes vollkommener entsprechend, indem darnach der herabsteigende hl. Geist als der Vermittler des Wirkens und Herabkommens derjenigen Person erscheint, von der er selbst ausgeht, und die als Kraft des Allerhöchsten bezeichnete Person in ihm und durch ihn sich selbst einen Leib bereitet. — Ueberhaupt legen die VV. aus guten Gründen besonderen Nachdruck darauf, daß die göttliche Person, welche das Fleisch annahm, auch selbst mit der Annahme die Bildung ihrer Menschheit oder den Bau ihres Tempels bewirkt habe. Sie thun dieß namentlich darum, damit diese Person in dem Verhältnisse der passiven Empfängniß, Zeugung und Geburt nicht als leidend oder abhängig erscheine, sondern gerade hier in ihrer göttlichen Majestät und Macht auftrete; denn nicht das bloße freiwillige subire oder sustinere generationem carnalem (wie viele VV. sich ausdrücken), sondern erst das machtvolle facere sibi generationem carnalem (vgl. *Coustant* l. c.) benimmt der fleischlichen Geburt des Logos jeden Schein einer Erniedrigung seines Wesens oder einer in demselben vorauszusetzenden Unvollkommenheit. Während die VV. hiermit die Einwände der Heiden und der Nestorianer gegen die Möglichkeit oder Angemessenheit der Geburt des ewigen Wortes aus dem Weibe widerlegten: bot die Auffassung des Logos als semen in der Zeugung Christi die schärfste Fixirung der katholischen Lehre gegenüber dem Inhalte der nestorianischen Lehre dar, indem dadurch der Logos nicht bloß irgendwie als zur physischen Constitution Christi gehörig, sondern geradezu als der Kern und die Basis derselben bezeichnet wird. S. u. n. 559 ff.

III. Wie die beiden Aktionen, durch welche der ganze Christus zu Stande 558

kommt, die actio unitiva die actio productiva humanitatis, nicht nur auf Ein Ziel hinauslaufen, sondern zugleich von Einem göttlichen Prinzip ausgehen: so ist auch die **Verkettung dieser beiden Aktionen eine weit innigere und theilweise anders gestaltet, als bei der natürlichen Zeugung die Gestaltung des Leibes und die Eingießung der Seele.** Auf beiden Seiten gemeinschaftlich ist die innere Beziehung der produktiven Aktion auf die unitive als auf ihr Ziel und ihren Abschluß, sowie die Bedingtheit der letzteren durch die erstere in ihrer Ausführung. Die Unterschiede sind folgende:

1. Während in der natürlichen Zeugung die beiden Aktionen, als eine vorbereitende und eine vollendende, naturgemäß der Zeit nach auseinander fallen können und nach der keineswegs unwahrscheinlichen Meinung der alten TT. und Philosophen auch wirklich auseinander fallen: steht es nach allgemeiner Lehre der VV. und TT. bei Christus fest, daß **die Produktion der ganzen Menschheit und die Vereinigung derselben mit dem Logos durchaus in demselben Augenblicke erfolgt ist,** daß also **der Zeit nach** die Gestaltung des Leibes weder der Vereinigung mit der Seele noch der Vereinigung beider mit dem Logos vorausgegangen sei. Demgemäß fallen die Produktion der ganzen Menschheit Christi in allen ihren Momenten und die Vereinigung der Menschheit mit dem Logos ebenso in Einen Augenblick zusammen, wie bei der Produktion des ersten Menschen die schöpferische Bildung des Leibes und seine Vereinigung mit der Seele oder bei der natürlichen Zeugung die schöpferische Produktion der Seele und ihre Eingießung in den Leib. Der positive Beweis dafür liegt bez. der ganzen Menschheit darin, daß sonst Christus vor der Union schon eine menschliche Person gewesen wäre, speziell bez. des Leibes darin, daß die Empfängniß schon in ihrem ersten Augenblicke eine Empfängniß Gottes war. Die zwingende Congruenz aber liegt darin, daß die vom Logos selbst vollzogene Ausscheidung und Bildung der Leibessubstanz für ihn im Hinblick auf seine göttliche Macht und Würde zugleich mit der vollständigen Besitzergreifung derselben verbunden sein mußte.

559 Vgl. hiezu viele Väterstellen bei *Petav*. l. 4. c. 11 u. *Thomassin* l. 3. c. 11. Hl. *Sophron*. in seiner vom VI. Conc. genehmigten epistola synodica (*Hardouin* III. pg. 1267); die alte Uebersetzung dieser klassischen Stelle ist höchst mangelhaft, weßhalb wir eine neue versuchen. Incarnatur Verbum et Deus, non prius formatae carni se coaptans vel corpori jam prius formato et in se subsistenti se connectens, vel prius subsistenti animae se componens; sed tunc his productis ad existentiam, quando et Verbum ipsum et Deus se componebat. Hinc physice simultaneum (σύγχρονον) cum sua existentia [corpus et anima] habent [conventum cum Verbo], nec ante eorum ad Verbum verissimum conventum unquam in se exstiterunt . . . sed ita simul concurrentem cum physico Verbi conventu habent existentiam, ut haec ne ictu quidem oculi illam praecurrat. Simul enim caro, et simul Dei Verbi caro; simul caro animata rationalis, simul Dei Verbi caro animata rationalis, quia in ipso et non in se habuit existentiam. Nam una cum conceptu Verbi haec [caro et anima rationalis, qua illa fit caro animata rationalis] adducta sunt ad consistentiam [σύστασιν, sc. in una natura carnis animatae] et [simul cum hac adductione ad consistentiam] unita sunt illi secundum hypostasim verissimam et indivisibilem . . . *ab* ipso [sc. Verbo concepto] producta, *in* ipso constituta [συνιστάμενα = conjuncta inter se] et ipsi composita. S. auch *Fulg*. de inc. et gratia c. 3. n. 7: Beata igitur Maria Deum Verbum, secundum quod caro factum est, et concepit et peperit; cujus utero Ver-

bum Deus non carnem, in qua conciperetur, intulit, nec ex ea materiam conceptae sive formatae carnis non ipse Deus concipiendus, sed tantum nasciturus adsumpsit; sed ex eadem et in eadem Virgine humanae carnis naturam, secundum quam temporaliter Deus sempiternus conciperetur et nasceretur, accepit; ipsa quippe acceptio carnis fuit conceptio virginalis . . . et una in utero matris Virginis conceptio divinitatis et carnis.

2. Obgleich das zeitliche Zusammentreffen der produktiven und der unitiven Aktion bez. der Menschheit Christi als solches Analogie hat mit dem zeitlichen Zusammentreffen beider Aktionen im Ursprunge der menschlichen Seele: so ist doch das organische Verhältniß der beiden Aktionen dort und hier ein umgekehrtes. Denn der Eingießung der Seele in den Leib geht die Erschaffung derselben ratione et natura in ähnlicher Weise, oder eigentlich noch mehr, schlechthin voraus, wie die erste Gestaltung des Leibes der Aufnahme der Seele. Bei der Eingießung des Logos in die Menschheit Christi aber geht in gewisser Beziehung die unirende Aktion der productiven *ratione et natura* voraus, indem sie sich zu dieser ähnlich verhält, wie die infusio seminis zu der durch sie bewirkten oder angebahnten Gestaltung und Belebung der Frucht. Zunächst und ganz offenbar geht sie der Produktion der ganzen Menschheit als solcher insofern voraus, als dieselbe durch die Vereinigung von Leib und Seele oder durch Belebung des Leibes mit der Seele zu Stande kommt, diese beiden Theilsubstanzen aber nicht erst in Folge ihrer Vereinigung unter einander mit dem Logos geeinigt werden, sondern beide in und mit ihrem eigenen Ursprunge, der Leib in seiner Gestaltung und die Seele in ihrer Erschaffung als solcher, bereits mit dem Logos geeinigt sind und eben als mit diesem geeinigt auch unter sich geeinigt werden. (S. oben n. 559 die Stelle von Sophr.) Dies allein genügt schon, um mit den VV. sagen zu können und zu müssen, daß dem Ursprunge Christi als Menschen im Schooße der Jungfrau, und mithin auch der Empfängniß Christi als Menschen, ratione et natura die Empfängniß des Logos vorausgehe und zu Grunde liege, nämlich als Aufnahme des sich selbst sein Fleisch bildenden und zur Belebung desselben sich selbst seine geistige Seele schaffenden Logos; und zwar ist wiederum in der Empfängniß des Logos auf Seiten der Mutter das erste und nächste Moment die Aufnahme des Logos gerade insofern, als er selbst aus und im Schooße der Mutter für sich seinen Leib bildet, und so die Seele in einen bereits dem Logos angehörigen Leib zur Belebung desselben eingegossen wird. 560

Man kann aber vielleicht noch einen Schritt weiter gehen und sagen: auch gegenüber der produktiven Aktion, soweit dieselbe speziell nicht auf die Belebung, sondern die organische Gestaltung des Fleisches selbst bezogen wird, sei die unitive Aktion in gewissem Sinne *ratione et natura* die frühere, in dem Sinne nämlich, daß die gestaltende Aktion, wie sie nicht für und in eine andere Person, sondern für und in das gestaltende Prinzip selbst das Fleisch gestaltet, so auch dasselbe als ein von diesem Prinzip bereits ergriffenes und ihm angeeignetes gestalte; und so erscheine hier die Gestaltung des Fleisches nicht minder, als die Belebung desselben, ebenso als Folge und Wirkung des bereits mit demselben verbundenen Logos, wie sie in der natürlichen Zeugung Folge und 561

Wirkung des bereits in sinum matris aufgenommenen resp. die caro matris bereits ergriffen habenden semen virile ist. Wenigstens läßt sich die actio unitiva Verbi im Verhältniß zur jungfräulichen **Mutter**, und mithin die *conceptio Verbi*, insofern der formatio carnis maternae vorausgehend denken, als dieselbe betrachtet wird einerseits als eine **Darbietung** oder **Hingabe** des Logos zur Basis oder zum Träger des durch ihn für ihn und in ihm selbst zu gestaltenden Fleisches, andererseits als eine **Ergreifung** des Fleisches der Jungfrau von Seiten des Logos, um es als sein Fleisch zu gestalten, wo dann die conceptio Verbi in carne sibi adformata resp. die conceptio carnis formatae per Verbum durch die conceptio Verbi suscipientis carnem de matre bedingt und bewirkt, und erstere als eine conceptio Verbi de Verbo erscheint.

562 Die Priorität der unitiven Aktion im **ersten Sinne**, d. h. gegenüber der Constitution der ganzen Menschheit als solcher, ist Lehre der meisten TT.; so z. B. *Suarez*, und bes. von letzterem zur Erklärung der **göttlichen Mutterschaft** verwandt. Von ihr zunächst ist es wohl auch zu verstehen, wenn *Leo I* ep. ad Jul. Coens. (ol. 11. Cacc. 26) ebenso wie *Aug.* (serm. co. Ar. n. 8) sagt: Natura nostra non sic assumta est, ut prius creata post assumeretur, sed ut ipsa assumtione crearetur, und ganz deutlich ist sie ausgesprochen von *Sophr.* l. c. (oben n. 559).

563 Aber auch der **zweite Sinn** ist sowohl bei den Lateinern wie bei den Griechen hervorgehoben. S. oben n. 559 *Dam.* u. *Fulg.*; ferner *Gennad.* de eccl. dogm. c. 18: Firmissime tene, non carnem Christi sine divinitate conceptam in utero Virginis, priusquam susciperetur a Verbo, sed ipsum Verbum suae carnis acceptione conceptum ipsamque carnem Verbi incarnatione conceptam. — *Ferrand.* ep. ad Sever.: Scientes, quia non hominem formatum et conceptum neque vita sua quadam vel in matris utero vivere jam incipientem Deus assumpsit, sed omnino *antequam* aliquid Maria conciperet, *ante* omnem formati hominis *formandive* causam, *Deus,* volens homo fieri, virginalis palatium ventris *intravit,* et virtute divinitatis munus largiens foecunditatis adsumpsit ex ea, quam habere voluit matrem, nostri generis veram carnem. Noch deutlicher reden *Max. Conf.* und *Joan. Dam.*, wenn sie die infusio seminis divini resp. die conceptio Verbi, nicht nur gegenüber der göttlichen Subsistenz oder Vergöttlichung, sondern auch gegenüber der einfachen physischen Wirklichkeit des Fleisches Christi in sich als das prius bezeichnen und eben **hieraus** die **nothwendige** Gleichzeitigkeit der physischen Wirklichkeit und der göttlichen Subsistenz des Fleisches Christi herleiten. So *Max.* ad Georg. (tom. 2. pg. 30): [Salvatoris homo = τὸ ἀνθρώπινον] .... propter illum et in illo secundum unam et eandem hypostasin factus est, non secundum se separatim aut propter seipsum productus, ut nos. Unde et proprium semen habuit Verbum, simul cum τῷ εἶναι φυσικῶς (esse physice = in natura sua) etiam τὸ ὑποστῆναι θεϊκῶς (divine subsistere) in ipso nactum est. Ausführlicher *Joh. Dam.* de fide l. 3. cap. 12: Ipsum Verbum factum est caro, conceptum quidem ex Virgine [per assumptionem carnis ejus], prodiens vero Deus cum propria carne, quae jam et ipsa ab ipso deitata est simul cum ipsius in existentiam productione; ita ut tria haec simul facta sint: assumptio, existentia et deitatio carnis per Verbum. Hinc intelligitur et est Deipara sancta Virgo, non modo propter naturam [propriam s. originaliter divinam] Verbi [concepti], sed etiam propter deitationem humanitatis [productae — τοῦ ἀνθρωπίνου], quorum simul et conceptio et existentia mirabiliter effecta est: [scilicet] conceptio Verbi, carnis vero in ipso Verbo [concepto] existentia [in quo ipso facto includitur ejus deitatio]. Diese tiefsinnige Auffassung von der conceptio Verbi, die der Existenz des angenommenen Fleisches zu Grunde liegt, ist den Scholastikern ziemlich fremd geblieben. Auf den ersten Blick scheint sie zwar wiederzukehren in der ebenfalls auf die Erklärung der göttlichen Mutterschaft Maria angewandten **thomistischen** Lehre, daß die Menschheit in der göttlichen Person nicht nur ihre Subsistenz, sondern auch in dieser und durch diese ihre volle Existenz erlange, inwiefern damit gesagt ist, daß auch die Produktion der Menschheit (resp. ihrer Bestandtheile) als solche

ihren Abschluß erst in der actio unitiva erlange. Aber hiemit ist im Grunde nur ein analoges Verhältniß behauptet, wie es zwischen dem menschlichen Leibe und der menschlichen Seele besteht, wo die Verwirklichung des Leibes in sich nicht durch seine Vereinigung mit der Seele bedingt ist und natura et ratione der vollen menschlichen Subsistenz und Existenz des Leibes vorausgeht. In der That wird demgemäß von den meisten Thomisten mit dem hl. Thomas gelehrt, daß die actio productiva humanitatis, inwiefern sie auf die Bestandtheile der Menschheit bezogen werde und deren esse *essentiale* bewirke, der assumptio logisch vorausgehe. Und so hat diese Theorie auch für die göttliche Mutterschaft Marias nur dann Bedeutung, wenn sie schon auf natürlichem Gebiete für die wahre menschliche Mutterschaft, d. h. das mütterliche Verhältniß zur Person des Kindes, geltend gemacht werden muß. Die genannten VV. dagegen reden von einer conceptio Verbi, resp. einer assumptio carnis, welche nicht bloß dem göttlichen Subsistiren und dem damit gegebenen göttlichen Existiren des Fleisches Christi, sondern auch der Verwirklichung dieses Fleisches in sich oder seinem *esse physicum*, dem esse essentiale der Thomisten, ebenso zu Grunde liege, wie dem esse subsistentiae et existentiae divinae. Dieses aber stützen die VV. nicht einfach, wie die Thomisten, auf den Begriff der substanziellen Union eines formalen Prinzips mit einem materiellen, sondern darauf, daß hier das formale Prinzip zugleich das *efficienter* gestaltende oder sein Substrat für sich zubereitende Prinzip ist, wo dann die Gestaltung oder Zubereitung des Substrates als eine Hineingestaltung in das bereits ihm einwohnende Prinzip sich darstellt. Die Sache verhält sich demnach, wie schon die Analogie des semen materiale, worauf die VV. sich beziehen, zeigt, ähnlich, wie bei der natürlichen organischen Gestaltung eines Stoffes durch ein organisches Prinzip dieser Stoff, ehe er überhaupt gestaltet werden kann, in dieses Prinzip aufgenommen sein muß, und die Gestaltung desselben in sich selbst nicht nur auf eine Hineingestaltung in das gestaltende Prinzip abzielt, sondern von vornherein als eine in diesem vor sich gehende Gestaltung gedacht werden muß.

IV. Wie nach dem oben n. 531 ff. Gesagten die unitive Aktion sich an die ewige Zeugung anschließt und mit ihr zusammen eine äußere Geburt des Sohnes Gottes und eine Zeugung Christi aus Gott dem Vater darstellt: so schließt sich auch die produktive Aktion vermöge ihrer innigen Beziehung zur unitiven an die generatio aeterna so an, daß sie in Gemeinschaft mit dieser ebenfalls in Eine, auf die äußere Geburt des Sohnes Gottes und die Zeugung Christi aus Gott abzielende, Gesammthandlung zusammengefaßt und als solche speziell und ausschließlich Gott dem Vater zugeschrieben werden kann und muß. Von diesem Gesichtspunkte aus läßt sich dann unter der in und mit „dem hl. Geiste“ als ihrem Vehikel herabsteigenden „Kraft des Allerhöchsten“ nicht bloß die persönliche Kraft Gottes oder der Sohn Gottes in sich selbst, sondern wenigstens einschließlich die in dieser Person sich offenbarende und sie zur persönlichen Kraft Gottes machende zeugende Kraft des ewigen Vaters verstehen, welche den Schooß der Jungfrau überschattet, um ihre geistige Frucht mit dem aus diesem zu bildenden Fleische zu vereinigen und dieses Fleisch selbst zu bilden und zu beleben. Denn die Zeugungskraft Gottes des Vaters ist nicht nur sachlich identisch mit der Macht, durch welche Gott nach Außen wirkt; sie ist zugleich eben diejenige Kraft, in welcher, als dem Prinzip der ersten, höchsten und reichsten Produktion und Mittheilung Gottes, alle weitere produktive und mittheilende Macht Gottes in eminenter Weise enthalten ist, und theilt daher auch alle anderweitige Macht Gottes dem durch sie hervorgebrachten ewigen Produkte so mit, daß dieses selbst zur persönlichen Kraft Gottes wird. Eben diese Fassung der Ueberschattung der Kraft des Allerhöchsten liegt denn auch der Auffassung der VV. zu Grunde, wonach in der Zeugung Christi der Logos das semen

divinum ist, aus welchem Christus gebildet wird; denn der Begriff dieses semen divinum schließt schon in sich selbst ein, daß dasselbe die Frucht einer göttlichen Zeugung ist und eben als solche von dem Prinzip dieser Zeugung der Mutter eingesenkt wird, um ihr Fleisch sich anzueignen und dasselbe als ihm angeeignet zu gestalten und zu beleben.

565 Von dieser Seite angesehen ist die Empfängniß in der Jungfrau ein Empfangen oder Aufnehmen des Sohnes Gottes durch Aufnahme der ihn zeugenden Kraft seines ewigen Vaters. In Folge dessen erscheint weiterhin der ganze Christus nicht bloß einfach als das gemeinschaftliche Produkt zweier in seiner Einen Person mündenden Zeugungen; sondern auch diese Zeugungen selbst erscheinen unter sich auf ähnliche Weise organisch verbunden, wie bei der Produktion des natürlichen Menschen die väterliche und mütterliche Zeugung, von denen die letztere die erstere voraussetzt und durch dieselbe so bestimmt wird und von derselben so abhängt, daß sie durchaus in deren Dienste steht. Gerade hieraus erklärt es sich dann auch am einfachsten und vollkommensten, warum die Frucht der Jungfrau kraft ihres Ursprungs wahrhaft der Sohn des Allerhöchsten ist, zu welchem Zwecke eben der Erzengel „die Ueberschattung der Kraft des Allerhöchsten" der Jungfrau vorgeführt hatte. Deßgleichen erklärt sich daraus, wie der ewige Vater der Jungfrau seinen Sohn als ihren Sohn dadurch schenkt, daß er sie zur Mutter desselben macht, und wie umgekehrt die Jungfrau ihren Sohn dem ewigen Vater als seinen Sohn dadurch schenkt, daß sie denselben durch ihn und für ihn gebiert.

566 Allerdings besteht zwischen der Concurrenz zweier menschlichen Zeugungsprinzipien und der Concurrenz des menschlichen mit dem göttlichen der wesentliche Unterschied, daß dort erst durch die Concurrenz beider ein vollkommener Sohn erzeugt wird, hier dagegen der Sohn schon allein aus dem väterlichen Prinzip als vollkommener Sohn hervorgeht und als solcher im Vater selbst besteht und lebt, während zugleich das menschliche Prinzip auf seinem Gebiete ebenfalls allein zeugendes Prinzip ist. Nichtsdestoweniger läßt sich auch hier, ganz im Geiste der Offenbarung und der Kirchensprache, die zweite Zeugung in ihrem organischen Verhältnisse zur ewigen als ein Complement derselben betrachten, insofern nämlich, als der aus und im Vater gezeugte Sohn durch die Geburt aus der Mutter so aus dem Vater nach Außen hervortritt, daß er ein eigenes Sein und Leben außer ihm hat; denn obgleich auch die ewige Zeugung eine Geburt des Sohnes in sich schließt, inwiefern sie in ihrer Art durch sich selbst vollendet ist, so ist doch die zeitliche Zeugung Geburt im engeren Sinne, wie denn auch im apostolischen Symbolum das nasci einfach auf die zeitliche Geburt des Sohnes Gottes bezogen wird. Weil und inwiefern sodann die zeitliche Geburt aus der Mutter unter dem Einflusse der ewigen Zeugung steht und so auch das Geborenwerden des Sohnes nach Außen ein Werk des ewigen Vaters ist: erscheint die zeitliche Geburt des Sohnes Gottes aus der Mutter als eine vom ewigen Vater selbst bewirkte und beabsichtigte äußere Erweiterung und Abschließung der ewigen Zeugung seines Sohnes, worin er selbst vermittelst der Mutter seinen in sich selbst gezeugten Sohn auch nach Außen gebiert oder, wie der

Apostel (Gal. 4, 4) sich ausdrückt, in der Geburt aus dem Weibe in die Welt sendet. Umgekehrt aber erscheint noch mehr die ewige Zeugung und Geburt als Complement der zeitlichen Zeugung und Geburt aus der Mutter, inwiefern eben sie durch Verbindung ihres persönlichen Produktes mit der aus der Mutter hervorgehenden menschlichen Natur bewirkt, daß der Mensch, auf welchen die zeitliche Zeugung abzielt, kein bloßer Mensch, sondern der Christus ist, welcher das vollkommene Ebenbild des Prinzips der ewigen Zeugung in sich darstellt.

Auch noch der Unterschied besteht zwischen der beiderseitigen Concurrenz zweier Zeugungsprinzipien, daß in der natürlichen Zeugung das väterliche Prinzip nur durch ein von ihm sich ablösendes semen materiale mit dem Produkte substanziell verbunden ist und daher einerseits nur in einem lockeren Zusammenhang mit dem letzteren steht und andererseits nur eine anbahnende, aber nicht die eigentliche bewirkende Ursache seines Lebens ist. In der übernatürlichen Zeugung Christi aber ist das väterliche Prinzip durch ein in ihm selbst verbleibendes *semen spiritale* mit dem Produkte der mütterlichen Zeugung verbunden; und wie es so in einem innigeren Zusammenhange mit jenem Produkte steht, so ist es zugleich vermöge der von ihm seinem semen spiritale mitgetheilten göttlichen Lebens- und Belebungskraft im eigentlichsten und strengsten Sinne Prinzip nicht bloß des göttlichen, sondern auch des menschlichen Lebens in jenem Produkte. Inwiefern daher die Zeugung im Sinne der gewöhnlichen Definition gefaßt wird als origo viventis a vivente conjuncto (sc. per emanationem substantiae ab hoc in illud) oder als eine durch Mittheilung der Substanz des Zeugenden vermittelte Mittheilung des Lebens: läßt sich die Produktion Christi als Menschen von Seiten seines göttlichen Vaters nicht bloß in Hinsicht auf die Mittheilung des ungeschaffenen Lebens an diese bestimmte menschliche Person, sondern auch in Hinsicht auf die Mittheilung des geschöpflichen Lebens an seine menschliche Natur, resp. an sein Fleisch, mindestens ebenso wahr als Zeugung bezeichnen, wie die Produktion des natürlichen Menschen aus einem menschlichen Vater. Und dies um so mehr, weil das der Menschheit Christi mitgetheilte natürlich geistige, und namentlich das ihr ebenso unmittelbar mit ihrem Ursprunge und kraft ihrer substanziellen Verbindung mit Gott mitgetheilte und derselben proportionirte übernatürlich geistige Leben ein Abbild des göttlichen Lebens ist und mithin zwar nicht formell eine eigentliche similitudo naturae mit dem zeugenden Prinzip bildet, wohl aber Ausfluß und Abglanz derjenigen similitudo naturae ist, welche der Person der Menschheit in der Zeugung aus Gott verliehen wird.

V. Die hier angedeutete eigenthümliche Stellung, welche in der Produktion Christi die Belebung des organisch gestalteten Fleisches durch Eingießung der geistigen Seele einnimmt, verdient eine besondere Beachtung, um den Organismus jener Produktion und die Darstellung der heiligen Schrift und der VV. ganz zu verstehen.

Den Schlüssel hiezu gibt der Apostel, wenn er Apg. 13, 13 die Worte des Psalmes (2, 6): Ego hodie genui te auf die Auferweckung Christi von den Todten bezieht und die letztere constant dem durch den heiligen Geist wirkenden Vater Christi zuschreibt. Unter der Zeugung Christi wird hier un-

mittelbar die Mittheilung des Lebens durch Eingießung der Seele, näherhin des glorreichen gottähnlichen Lebens durch Eingießung der göttlich verklärten Seele verstanden, die auch bei den bloßen Menschen den Namen der Wiedergeburt führt. Indem aber diese Lebensmittheilung bei Christus in Hinsicht darauf, daß er in einziger Weise Sohn Gottes ist, in ganz besonderem Sinne Zeugung genannt wird: ist dieselbe eben in der Weise als eine solche Zeugung zu begreifen, daß sie erfolgt auf Grund und in Kraft der substanziellen Verbindung des ewigen Vaters mit dem Fleische Christi durch das in der Person des Logos demselben eingesenkte semen divinum, oder inwiefern sie durch diese Verbindung mit dem ewigen Vater vermittelt und getragen wird; denn hiedurch erscheint sie als Erweiterung oder Ausdehnung (resp. äußere Bethätigung und Offenbarung) der ewigen inneren Lebensmittheilung, in welcher der Vater dem in seinem Schooße ruhenden Sohne sein Leben mittheilt, um den in dem angenommenen Fleische existirenden Sohn in diesem Fleische, resp. dieses Fleisch selbst, an der göttlichen Lebensfülle des Logos theilnehmen zu lassen. Weil nun eben in der Auferweckung Christi die volle, seinem Fleische vermöge der hypostatischen Union zukommende und die Kraft derselben offenbarende übernatürliche Lebensfülle durch Erweiterung und Ausdehnung der ewigen Mittheilung mitgetheilt wird: so ist es begreiflich, warum der Apostel namentlich sie in der Zeugung Christi aus Gott ausgesprochen finden, resp. sie besonders als Ausfluß und Abschluß derselben betrachten konnte.

570 Analog, wie in der Auferweckung bei der Wiedervereinigung der Seele Christi mit dem Leibe, verhält es sich nun auch bei der die Erschaffung der Seele selbst einschließenden Vereinigung derselben mit dem in der Empfängniß durch den heiligen Geist gestalteten und durch den Logos angenommenen Fleische, wodurch dieses ursprünglich belebt und zur lebendigen Menschheit gestaltet wurde. Auch diese Belebung ist, obgleich unmittelbar in sich selbst, ebenso wie bei der natürlichen Zeugung und der Erschaffung des ersten Menschen, eine schöpferische That Gottes, zugleich anzusehen als eine Lebensmittheilung durch Zeugung, inwiefern dieselbe, weil wesentlich auf die Herstellung des lebendigen Fleisches des Sohnes Gottes gerichtet, vermittelt und getragen wird durch die substanzielle Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater; sie ist mit andern Worten eine Ausdehnung und Erweiterung der durch diese Gemeinschaft ursprünglich vermittelten ewigen Lebensmittheilung an den im Schooße des Vaters gezeugten Sohn an denselben Sohn, wie er dem Fleische nach im Schooße der Mutter gebildet ist.

571 Wenn man demgemäß mit der „Ueberschattung der Kraft des Allerhöchsten" als der Virtus generatrix Patris zunächst gerade die Belebung des Fleisches Christi in Verbindung bringt: dann ergibt sich einerseits der schönste Organismus in der Produktion Christi von Seiten der Trinität, und andererseits das reichste Bild des Verhältnisses des ewigen Vaters Christi zu der menschlichen Mutter desselben. Denn dort wird dem Vater, wie die Produktion des Logos selbst, so auch die Vollendung seiner Menschheit, speziell die Produktion der geistigen Seele in der Union mit dem Logos zur Belebung des vom heiligen Geiste bereiteten Leibes zugetheilt; hier erscheint Gott Vater in weit erhabenerem Sinne, als der menschliche Vater, auf Grund seiner Zeugungs-

kraft als das Prinzip der Persönlichkeit und des geistigen Lebens der in der Mutter erzeugten Frucht. Indem endlich die Produktion und Eingießung der menschlichen Seele bei Christus unter den Gesichtspunkt einer Erweiterung und Bethätigung der inneren Lebensmittheilung in Gott gebracht wird: ergibt sich von selbst, daß die Seele Christi, wie in ihrem Ursprunge mit dem Logos und durch ihn mit dem Vater als der Quelle des göttlichen Lebens vereinigt, so auch ursprünglich und naturgemäß an diesem Leben theilnimmt und mithin nicht bloß als natürlich, sondern als übernatürlich lebendige, oder als natürliches und übernatürliches Ebenbild des ewigen Vaters in den Leib eintritt.

VI. Aus dem Gesagten folgt zum Schlusse, daß in den Worten des Engels 572 die beiden Ausdrücke, womit er den göttlichen Einfluß auf die Produktion Christi bezeichnet, obgleich jeder die **actio productiva humanitatis** und die **actio unitiva** zugleich umfaßt, doch dem formellen Inhalte nach verschieden bleiben und sich zu einem wunderbaren Gesammtbilde ergänzen — beides namentlich insofern, als der erstere direkt und zunächst auf die Zeugung Christi aus der Mutter, der zweite auf die Zeugung aus dem ewigen Vater sich bezieht. Diese Verschiedenheit und Ergänzung zeigt sich denn auch in den mit der doppelten Bezeichnung des göttlichen Einflusses correspondirenden Ausdrücken, womit der daraus sich ergebende spezifische Charakter der Frucht Maria's bezeichnet wird. Dem Herabsteigen des hl. Geistes entspricht, daß die Frucht Maria's ein wesenhaft *Heiliges* sein soll, inwiefern nämlich in ihr durch die Einwirkung des hl. Geistes das Irdische, aus Maria Entnommene, mit der heiligen Substanz des Logos zu Einem Ganzen verbunden und kraft dieser Verbindung auch in sich selbst geheiligt werden soll. Dem Herabthauen der Kraft des Allerhöchsten aber entspricht, daß jene Frucht *Sohn Gottes* oder *des Allerhöchsten genannt werden soll*, inwiefern nämlich in ihrer Produktion dieselbe Kraft des Allerhöchsten wirksam ist, durch welche der Sohn des Allerhöchsten von Ewigkeit gezeugt wird. So ist schon in diesen Worten sinnreich darauf hingewiesen, daß Christus, obgleich als Mensch und als Christus durch den Einfluß des hl. Geistes hervorgebracht, darum doch nicht dessen Sohn ist, und daß überhaupt die beim Ursprunge Christi obwaltende, producirend und heiligend nach Außen wirkende Aktion Gottes als solche nicht selbstständig eine göttliche Sohnschaft Christi constituirt. Vielmehr kann und soll diese Aktion nur die *Ausdehnung der bestehenden ewigen Sohnschaft auf die Frucht Maria's vermitteln*, in der Weise nämlich, daß die durch sie erzeugte heilige Frucht Sohn des ewigen Vaters wird vermöge der in der Heiligung der Frucht mitgegebenen persönlichen Vollendung derselben durch die persönliche Frucht der ewigen Zeugung, welche als solche ursprünglich und an sich Sohn Gottes ist.

Ueberhaupt folgt aus der ganzen Lehre über den übernatürlichen Ursprung Christi, 573 daß man die in diesem seinem Namen ausgesprochene einzige *Heiligkeit seines Wesens* nicht bloß als eine Heiligung der als Natur bereits vollendeten Menschheit *durch ihre Einigung* mit der göttlichen Person, geschweige durch die ihr beigelegte accidentelle Heiligkeit betrachten darf. Man muß sie vielmehr schon *in der Constitution und dem Ursprunge der Menschheit* selbst finden, indem schon ihre Bestandtheile in und mit ihrer Erzeugung durch göttliche That zugleich durch die hypostatische Union geheiligt sind und eben als so geheiligte sich zur heiligen Menschheit verbinden. Ueberdieß besaß selbst

das materielle Element, woraus das Fleisch Christi gebildet wurde, schon vor seiner Gestaltung, weil zu dem nächst Christus heiligsten Wesen gehörig, eine Heiligkeit, wie sie sonst nirgends sich thatsächlich findet, als nur einigermaßen in der Bildung Evas aus dem Gebeine Adams. A fortiori wird schon allein durch die übernatürliche Erzeugung des Fleisches Christi die Verunreinigung desselben durch die Erbsünde ausgeschlossen. Dagegen ist es eine höchst oberflächliche Auffassung, wenn *Scot.* von der materia corporis Christi an sich ebenso, wie von der Erde, woraus der erste Adam gebildet worden, deßhalb sowohl jede Heiligkeit wie jede Unheiligkeit ausschließen will, weil dieselbe bloß im Blute der Mutter bestanden habe, und deßhalb — nach seiner physiologischen Theorie — niemals von der Seele Marias informirt gewesen sei.

§ 231. Der übernatürliche äußere Ursprung Christi oder die wunderbare Geburt Christi vom hl. Geiste aus Maria der Jungfrau.

Literatur: *Thom.* 3. p. q. 28. a. 2; dazu *Greg. Val.* und *Suarez; Petav.* l. 14. c. 5—6; *Franzelin* thes. 15; Oswald § 12.

574 I. Während in der ewigen Zeugung die Geburt des Sohnes Gottes aus dem Vater mit der Zeugung zusammenfällt und es mithin nur eine nativitas in utero Patris gibt: ist in der menschlichen Zeugung Christi aus der Mutter zwar auch eine nativitas *in* utero gegeben, diese aber naturgemäß nur die Grundlegung der nativitas *ex* utero, welche auch schlechthin Geburt genannt wird.

Die übernatürliche Einwirkung auf die Geburt Christi nun, welche die ältere Form des Apostolicum durch das natus est ex Spiritu S. et Maria Virgine ausspricht, bezieht sich allerdings an erster Stelle auf die Grundlegung der Geburt Christi in der Empfängniß oder die nativitas *in* utero. Nach der konstanten kirchlichen Erklärung ist sie aber auch unmittelbar auf die Geburt *ex* utero zu beziehen, in dem Sinne, daß diese durch übernatürliche Einwirkung des hl. Geistes so erfolgt sei, daß dabei die körperliche Integrität der Mutter in keiner Weise verletzt wurde, und daß mithin Maria ebenso jungfräulich geboren, wie jungfräulich empfangen habe.

575 Gewöhnlich wird diese Eigenthümlichkeit der Geburt Christi nur in Hinsicht auf den der Mutter zu wahrenden Vorzug der Jungfräulichkeit und als das naturgemäße Complement der in der Empfängniß bewahrten Jungfräulichkeit der Mutter bestimmt. Im Sinne des Symbolums aber muß sie zugleich als ein den Ursprung Christi selbst als solchen auszeichnender Vorzug und als naturgemäßes Complement der bei dem ersten Ursprunge Christi betheiligten übernatürlichen Wirksamkeit des hl. Geistes, der Kraft des Allerhöchsten und des durch beide und in beiden wirkenden ewigen Vaters angesehen werden, insofern nämlich, als der ewige Vater selbst, wie er Christus im Schooße der Jungfrau gebildet und belebt und ihn aus sich gezeugt, so auch unmittelbar durch seine Macht dazu mitwirkte, daß Christus in einer seiner Würde und seinem ersten Ursprunge entsprechenden Weise aus dem Schooße der Jungfrau nach Außen hervortrat. Die hieraus sich ergebende übernatürliche Form des äußeren Ursprunges Christi besteht darin, daß er aus dem Mutterschooße hervortrat in Gemäßheit seiner ewigen Zeugung als Lumen de Lumine in der Weise eines aus dem Schooße der Jungfrau in die Welt ausgegossenen Lichtes; in Gemäßheit seiner

Eigenschaft als Virtus altissimi in der Weise, wie Gott durch eigene Macht die Schranken der Natur ohne Verletzung derselben durchdringt, und in Gemäßheit der Bildung seines Leibes durch den hl. Geist und der Erhebung desselben zum corpus Verbi in der Weise, wie überhaupt die Geister ohne Widerstand durch die Körper hindurchgehen. In diesem Sinne nennen daher die VV. die Geburt Christi ebenso, wie seine Empfängniß, eine wunderbare und übernatürliche, eine himmlische, göttliche und geistliche Geburt.

576 Das erste und wesentlichste Moment in der übernatürlichen Geburt Christi liegt darin, daß er aus dem Schooße der Mutter utero *clauso vel obsignato* hervorging, wie er später bei seiner Auferstehung, die gleichsam seine zweite leibliche Geburt darstellt, ex sepulchro clauso et obsignato hervorging. Daran schließt sich von selbst als zweites Moment, daß die Geburt Christi, wie ohne Verletzung der körperlichen Integrität der Mutter durch effractio oder violatio claustri virginalis, so auch ohne allen Schmerz der Mutter stattfand; und weiterhin als drittes Moment, daß diese Geburt weder für die Mutter noch für das Kind von den sogen. *sordes* nativitatis naturalis begleitet war. Diese beiden Momente ergeben sich von selbst aus dem ersten, haben aber auch noch ihre speziellen aus der Würde der Mutter und des Kindes entnommenen Gründe. Dagegen schließt die Uebernatürlichkeit der Geburt nicht aus, daß dieselbe insoferne auf natürliche Weise erfolgte, als sowohl die Mutter naturali nisu edendi prolem dabei mitwirkte oder vielmehr unter übernatürlichem Beistande die editio prolis selbst vollzog, wie auch in Folge dessen der exitus prolis ex matre in der naturgemäßen Richtung erfolgte.

577 Die in der Geburt Christi fortdauernde Virginität Marias, speziell der uterus clausus, ist, was einige neuere TT. nicht genug beachten, strenges Dogma und von jeher als solches im Apostolicum, wie in der Isaianischen Weissagung (Is. 7, 11) ecce virgo concipiet et pariet filium, ausgesprochen und durch die porta clausa bei Ezech. 44 vorgebildet gefunden worden. Dieß zeigt sich deutlich darin, daß die Läugnung des Satzes von Seiten Jovinian's mit der größten Entschiedenheit kirchlicherseits bekämpft, und der eigentliche Grund dieser Läugnung nicht in Unklarheit der kirchlichen Lehre, sondern gegenüber der höchsten Evidenz derselben nur in dem rationalistischen Widerstreben gegen das in dem Dogma behauptete Wunder gefunden wurde. So schreibt *Ambros.* (ep. 42. n. 4—5) im Namen des Conc. Mediol. an Papst Siricius: De via perversitatis produntur dicere: virgo concepit, sed non virgo generavit. Potuit ergo virgo concipere, non potuit Virgo generare, cum semper conceptus praecedat, partus sequatur? Sed si doctrinis non creditur sacerdotum, credatur oraculis Christi, credatur monitis Angelorum dicentium, *quia non erit impossibile apud Deum omne verbum;* credatur symbolo Apostolorum, quod ecclesia Romana semper intemeratum custodit et servat .... Non enim *concepturam* tantummodo Virginem, sed et parituram Virginem dixit [Isaias]. Quae est autem illa porta sanctuarii, *porta* illa *exterior ad orientem, quae manet clausa* et *nemo*, inquit, *pertransibit per eam, nisi solus Deus Israel?* Nonne haec porta Maria est, per quam in hunc mundum Redemptor intravit? .... *August.* Enchir. c. 34: .... ut crederemus in Dei Patris omnipotentis unicum Filium natum ex Spiritu Sancto et Maria Virgine .... quo si vel nascente corrumperetur ejus integritas, non jam ille de Virgine nasceretur, eumque falso, quod absit, natum de Virgine Maria tota confiteretur Ecclesia, quae, imitans ejus Matrem, quotidie parit ejus membra et virgo est. Und in der That kann sowohl das nasci de Virgine des Apostolicums, wie das Virgo pariet des Propheten nur in sensu composito, wie man zu sagen pflegt, verstanden werden, weil sonst die Combination des Gebärens und

der Jungfräulichkeit ganz sinnlos würde. In der Isaianischen Stelle ist das um so nothwendiger, weil der Prophet das Empfangen und Gebären der Jungfrau eben als ein großes Zeichen oder Wunder ankündigt und zugleich im Urtext sich der Participialconstruction Ecce virgo pragnans et pariens bedient; der erstere Umstand macht es auch überflüssig, die philologische Frage zu entscheiden, ob der hebr. Ausdruck Haalma nur Jungfrau bedeuten könne. Man kann daher nicht mit Oswald, der diese Schriftstelle ebenso wie die patristische Erklärung des Apostolicum und den energischen Protest der alten Kirche gegen Jovinian unbeachtet gelassen, sagen, daß die hl. Schrift die Frage „unentschieden lasse".

578 Wenn dagegen Luk. 2, 23 die Darstellung Jesu im Tempel als Erfüllung der II. Mos. 13, 1 gegebenen Vorschrift über omne primogenitum *aperiens vulvam* bezeichnet wird: dann ist dieser Wortlaut ebenso wenig zu urgiren, als auf Christus das betr. mosaische Gesetz strenge Anwendung fand; sonst müßte man auch im vorhergehenden Verse bei Lukas, wo von der „Erfüllung der Tage der Reinigung Maria's nach dem Gesetze Moyses" die Rede ist, aus dem Wortlaute dieses Gesetzes (III. Mos. 12, 2 mulier suscepto semine) schließen, daß Maria nicht jungfräulich empfangen habe. Im Anschluß an den Wortlaut der von Lukas citirten Gesetzesstelle reden zuweilen auch manche VV. von der apertio vulvae bei der Geburt Christi, um die Wahrheit der Geburt und speziell die Erstgeburt zu betonen, in welchem Sinne in der hl. Schrift das aperire vulvam dem claudere vulvam entgegengesetzt wird, niemals aber (mit Ausnahme von *Tertull.* in der berufenen Stelle de carne Christi c. 23), um die *effractio* vulvae zu bezeichnen; denn dieselben VV., welche jenen Ausdruck gebrauchen, erklären theils beim Gebrauche selbst, theils anderwärts in der nachdrücklichsten Weise, daß bei Maria nicht im gewöhnlichen Sinne von der apertio vulvae die Rede sein könne. Ueberdieß ist dieser letztere Satz so feierlich und reichlich bezeugt, wie wenige (s. *Greg. Val.* u. *Petav.* l. c.); so insbes. in der ep. dogm. *Leon. I.* ad Flavianum: Conceptus est de Spiritu S. intra uterum matris Virginis, quae ita eum *salva virginitate edidit*, quemadmodum salva virginitate concepit, was das *Conc. Chalc.*, welches diesen Brief annahm, in der oratio prosphonetica dahin erklärte: Quomodo Deipara? propter eum, qui ipsi virginitatem etiam post conceptionem largitus est et deidecenter vulvam obsignavit. In can. 3. des *Conc. Later. sub Mart. I.* wird ausdrücklich definirt: Si quis non confitetur proprie et sec. veritatem Dei Genitricem sanctam semperque virginem immaculatam Mariam, utpote ipsum Deum Verbum .... absque semine concepisse ex Spiritu S. et incorruptibiliter genuisse, indissolubili manente etiam post partum ejus virginitate a. s.

579 In späterer Zeit hat zwar *Ratramnus* dem Scheine nach, und wie er damals von *Paschasius Radb.* verstanden wurde, im Interesse der Wahrheit der Geburt eine mit der fortdauernden Virginität schwer zu vereinbarende buchstäbliche apertio uteri behauptet. Er wollte aber nur im Gegensatze zu Anderen, von denen er (wahrscheinlich ebenfalls durch Mißverständniß) glaubte, daß sie einen exitus ex matre non per communem viam annähmen, feststellen, daß der Ausgang Christi, wie unter natürlicher Mitwirkung der Mutter, so auch in der natürlichen Richtung erfolgt sei. Dieß geht namentlich daraus hervor, daß er die Gegner, welche eben, um die violatio uteri zu vermeiden, einen anderen Weg des Ausganges annahmen, mit der Bemerkung ad absurdum führt, daß auf jedem anderen Wege ja ebenso eine violatio corporalis integritatis eintreten müsse, wenn eine solche in dem exitus per naturalem viam gefunden werden wolle. (Vgl. *Natal. Alex.* in saec. IX. diss. 13. § 3.) Wirkliche Gegner hat unsere Lehre auch später nur in den Häretikern gefunden, bes. in den Calvinisten, gegen welche sie von den kath. TT. (z. B. *Val.* l. c.) als Unterscheidungslehre nachdrücklich vertheidigt wurde.

580 Nach der Natur der Sache ist die in Rede stehende Form der Geburt Christi ein wahres und zwar sehr erhabenes Wunder, als welches sie denn auch stets geltend gemacht wurde. Als solches wurde dieselbe zur Erleichterung des Glaubens in Parallele gestellt einerseits mit der natürlichen Durchdringung der Körper von Seiten des Lichtes, andererseits mit analogen übernatürlichen Wirkungen, welche die hl. Schrift ausdrücklich berichtet (wie

namentlich der Ausgang des verklärten Christus aus dem Grabe oder sein Durchgang durch die verschlossenen Thüren); beide Gesichtspunkte finden sich vereinigt in der Anwendung des Typus vom brennenden Dornbusche, der im Feuer nicht verbrannte. Zur näheren Bestimmung resp. Erklärung des Wunders hat man zuweilen angenommen, dasselbe sei bewirkt worden durch eine vorübergehende Anticipation der dem verklärten Leibe eigenen Gabe der Subtilität. Indeß ist diese Gabe an sich (wenigstens nach *Thom.*), ohne ein spezielles Wunder, zur Compenetration mit anderen Körpern nicht ausreichend und auch nicht nothwendig, eine Anticipation derselben aber in statu humilitatis Christi nur aus den zwingendsten Gründen anzunehmen. Daher muß man sich hier wohl mit dem hl. Thomas darauf beschränken, das Wunder unmittelbar in eine ad hoc vollzogene Wirkung der dem Leibe Christi substanziell einwohnenden göttlichen Macht zu verlegen.

II. Wie die Grundlegung und die Vollendung der leiblichen Geburt Christi unter übernatürlicher Einwirkung des hl. Geistes erfolgte: so muß auch als selbstverständlich angenommen werden, daß in dem Zwischenstadium der *gestatio prolis* in utero die jungfräuliche Mutter unter einem besonderen Einflusse des hl. Geistes gestanden habe, indem sie in der Hegung und Entwicklung der durch ihn gebildeten proles eben als sein spezielles Organ thätig war, und ihr ganzer mütterlicher Einfluß, wie durch ihn ursprünglich in Bewegung gesetzt, so auch durch ihn beständig geleitet und unterstützt wurde. Eine besondere, scharf abgegrenzte wunderbare Wirkung des hl. Geistes in diesem Stadium wird zwar nirgendwo hervorgehoben. Jedenfalls aber wurde durch die Einwirkung des hl. Geistes ebenso vor wie bei dem jungfräulichen puerperium Alles ferne gehalten, was irgendwie zu den dolores oder sordes der natürlichen Mutterschaft gehört. 881

Inhalt.

Seite

Drittes Buch.

Von Gott in seinem fundamentalen und ursprünglichen Verhältniß zur Welt oder von der Begründung der natürlichen und übernatürlichen Weltordnung.

Erstes Hauptstück.

Zweites Hauptstück.

Viertes Buch.

Die Sünde und das Reich der Sünde als Widerspruch und Kampf gegen die übernatürliche Weltordnung.

Erstes Hauptstück.

Theorie der Sünde, besonders in ihrem Verhältnisse zur übernatürlichen Ordnung.

Zweites Hauptstück.

Die Sünde und das Reich der Sünde in ihrer thatsächlichen Verwirklichung.

Erste Abtheilung.

Die Verwirklichung der Sünde in der Engelwelt.

Zweite Abtheilung.

Die Verwirklichung der Sünde in der Menschheit: Ursünde und Erbsünde.

Fünftes Buch.

Die Erlösung der gefallenen Menschheit durch Christus oder die Wiederherstellung und Vollendung der übernatürlichen Ordnung durch den menschgewordenen Sohn Gottes.

Erstes Hauptstück.

Die Vorbedingungen und Vorbereitungen der Erlösung durch Christus.

Zweites Hauptstück.

Die Person Christi in sich selbst, in ihrem Wesen und in ihren Eigenschaften (Christologie).

Erste, dogmatische Abtheilung.

Die dogmatischen Bestimmungen über die Constitution Christi, nachgewiesen in Schrift und Tradition.

Die Entwicklung der Lehre von der Constitution Christi nach ihren Hauptmomenten in der kirchlichen Tradition.

Zweite, theologische Abtheilung.

Theologische Beleuchtung und nähere Bestimmung der Form der Constitution Christi oder der hypostatischen Union in Hinsicht auf deren Modalitäten, Eigenschaften, Bedingungen und Ursachen, sowie überhaupt des Ursprungs Christi.

Verbesserungen.

Die nachstehenden Verbesserungen zum vierten Buche, dessen Correktur wegen mann facher ungünstiger Umstände von uns nicht so sorgfältig ausgeführt werden konnte, n die der übrigen Bücher, wolle der freundliche Leser vor der Lektüre an den betr. Stell eintragen, weil die meisten Fehler recht sinnstörend sind. Die Zeilen sind, wo eine Margin. nummer angegeben, innerhalb des durch diese bezeichneten Absatzes gezählt.

S. 516 n. 6 Z. 6 v. o. st. es l. er.
S. 520 Z. 3 v. u. st. portabant l. portabunt.
S. 522 n. 21 Z. 2 v. o. st. letzterer l. der letzteren.
S. 536 Z. 9 v. u. dele „ausdrücklich".
S. 538 n. 66 Z. 8 v. u. st. auch nur auch l. auch nur.
S. 538 n. 66 Z. 7 v. u. st. man, alle l. man alle.
S. 538 n. 67 Z. 5 v. o. st. den gegebenen l. der gegebene.
S. 543 n. 78 Z. 10 v. o. st. durch ihre l. durch deren.
S. 556 n. 111 Z. 1 v. o. st. Sünde, l. Sünde.
S. 557 n. 113 Z. 3 v. u. st. seiner l. dieses Aktes.
S. 557 n. 114 Z. 3 v. o. st. effektive l. affektive.
S. 561 n. 121 Z. 3 v. o. st. derselben l. der letzteren.
S. 562 n. 123 Z. 18 v. o. st. beleidigenden l. beleidigten.
S. 562 n. 123 Z. 9 v. u. st. der Seele l. des Subjektes.
S. 564 Z. 6 v. o. st. Verminderung l. Vermeidung.
S. 565 n. 127 Z. 8 v. o. st. Gott l. vor Gott.
S. 569 Z. 6. v. o. st. des peccatum l. das peccatum.
S. 579 n. 173 Z. 8 v. o. st. fulgor l. fulgur.
S. 581 Forts. von n. 175 Z. 4 v. u. st. dieses l. das.
S. 581 Forts. von n. 175 Z. 1 v. u. st. wollen l. danach streben.
S. 591 n. 201 Z. 5 v. u. l. B. III n. 505.
S. 592 n. 204 Z. 4 v. o. dele „zunächst".
S. 602 n. 230 vor den Citaten st. den gratia l. der gratia.
S. 605 n. 235 Z. 14 v. o. st. das Subjekt l. das zweite Subjekt.
S. 606 n. 236 Z. 8 v. u. st. Aufhebung l. Veränderung.
S. 608 Z. 2 v. u. st. bei denjenigen Theologen l. Bei denjenigen Theologen aber.
S. 610 n. 247 Z. 7 v. o. l. Die zweite Erklärung.
S. 616 n. 260 Z. 6 v. o. st. dieselbe l. die Natur.
S. 617 n. 264 Z. 1 dele „in der Sünde der Natur".
S. 627 n. 288 Z. 6 v. u. st. ist es l. ist dasselbe.
S. 629 n. 290 Z. 4 v. u. st. durch l. als durch.
S. 631 n. 296 Z. 5 v. o. st. ihn als l. als solchen.
S. 634 n. 302 V. 6 v. u. st. inwiefern l. weil.
S. 636 n. 307 Z. 2 v. u. st. in der l. und der.
S. 641 n. 322 Z. 9 v. o. st. ebenso l. genau so.
S. 643 n. 325 die Citation l. B. III n. 1205.
S. 645 Z. 5 v. u. st. innerlich l. innerliche.
S. 648 Z. 27 st. müssen ihn l. müssen jenen Charakter.
S. 651 n. 339 Z. 10 v. u. l. bezüglich der Entstehung der Sünde.
S. 655 Z. 2 u. 3 v. o. l. wenigstens mittelbar . . . . zurückzuführen sei.
S. 656 Z. 1 st. sie zum l. dieselbe zum.
S. 666 Z. 3 l. Mittelalter hindurch.
S. 688 n. 8 letzte Z. st. affektive l. effektive.

Theologische Bibliothek.

Handbuch

der katholischen Dogmatik.

Von

Dr. M. Jos. Scheeben,

Professor am Erzbischöflichen Priesterseminar zu Köln.

Freiburg im Breisgau.

Herder'sche Verlagshandlung.

Zweigniederlassungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.

